

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Museu Nacional
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social



Luiz Antonio Costa

As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia Entre os
Kanamari da Amazônia Ocidental

Rio de Janeiro

2007

Luiz Antonio Costa

**As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia Entre os
Kanamari da Amazônia Ocidental**

Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do
Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2007

As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia entre os Kanamari da Amazônia
Occidental

Luiz Antonio Costa

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
do Museu Nacional (PPGAS/MN) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ),
como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor.

Aprovada por:

_____ - orientador
Prof. Dr. Carlos Fausto

Profa. Dra. Aparecida Vilaça

Profa. Dra. Dominique Gallois

Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro

Profa. Dra. Elsje Lagrou

Rio de Janeiro

2007

Costa, Luiz Antonio.

As Faces do Jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia ocidental/Luiz Antonio Costa.—Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2007.

439 p. 9 mapas

Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, MN/PPGAS

1. Povos Indígenas do Brasil – Parentesco, História, Mitologia
2. Kanamari-Katukina
3. Tese (Doutorado – UFRJ/MN/PPGAS). I. Título.

Para Poroya,

que previu a minha chegada em sonho.

Han paiko. Itanti inowa ankira nuk tyo.

No: the body has acquired life, it is the body that will acquire, with life, sensations and the affections coming by sensation. Desire, then, will belong to the body, as the objects of desire are to be enjoyed by the body. And fear, too, will belong to the body alone; for it is the body's doom to fail of its joys and to perish.

Plotinus, *Enneads*

Resumo

A tese é uma etnografia dos Kanamari, um povo falante de uma língua Katukina que habita tradicionalmente os afluentes do médio curso do Rio Juruá. Ela detém-se, sobretudo, em uma investigação da relação entre o contínuo e o descontínuo no parentesco, na história e na mitologia. A primeira parte trata do processo histórico que levou alguns Kanamari que viviam na margem esquerda do Juruá a migrarem para a bacia do Rio Itaquai. Busca-se descrever os efeitos desta migração e do impacto da chegada da população branca ao Juruá na segunda metade do século IX, enfatizando as maneiras como a sociedade Kanamari se adaptou e inovou em relação a tais mudanças. A segunda parte analisa os mitos que fornecem as precondições para a história, mostrando que o mundo era contido numa forma-Jaguar onipresente que fora ativamente atenuada pela ação humana, assim criando o mundo atual. A última parte focaliza a noção de pessoa, desde a concepção do feto até a morte, incluindo os ritos mortuários que permitem aos vivos lidarem com a perda, enquanto fragmentam o falecido em uma parte vegetal-estável e uma outra Jaguar-predatória.

Abstract

The thesis is an ethnography of the Kanamari, a Katukinan-speaking people of western Amazônia, who have traditionally inhabited the tributaries of the middle Juruá river. Its primary concern is to investigate the relationship between continuous and the discontinuous in kinship, history and myth. The first part discusses the historical processes through which some of the Kanamari who lived in the tributaries of the left bank of the Juruá migrated into the Itaquai river. It traces the effects of this move, itself framed by the arrival of the whites to the Juruá sometime in the latter half of the nineteenth century, with an emphasis on the ways that Kanamari social organization adapted and innovated in relation to these. The second part analyses the myths that supply the preconditions for the discussion of Kanamari history, showing how the world used to be contained in an omnipresent Jaguar form that was actively attenuated as humanity created the present world from and through it. The final part shifts its focus to a study of the concepts of the person, beginning with conception and following her development until death and the mortuary rituals that permit the living to cope with it while fragmenting the deceased into a stable vegetable form and a predatory, ominous Jaguar.

Agradecimentos

Minhas atividades como aluno de doutorado no Museu Nacional/UFRJ foram possíveis devido à bolsa do Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento (CNPq). O trabalho de campo entre os Kanamari do rio Itaquai foi financiado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), pelo Núcleo de Transformações Indígenas (Nutri), pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), pelo CNPq e pela Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research grant. Agradeço a estas instituições pelo seu apoio.

Esta tese foi originalmente escrita em inglês e traduzida para o português por uma verdadeira junta. Agradeço a Flávio Gordon, Pedro Cesarino, Arbel Griner, Carolina Pucu Araújo, Luiza Leite e Joana Miller pela tradução.

A tese foi orientada pelo prof. Carlos Fausto a quem eu tenho a sorte de considerar um amigo. Sua ajuda e paciência, não apenas durante a escrita desta tese mas desde que eu ingressei no Museu Nacional, foram inesgotáveis. Agradeço a ele especialmente por sua leitura cuidadosa dos primeiros e confusos rascunhos desta tese. É um privilégio ser seu aluno.

O Museu Nacional é um ótimo lugar para se aprender antropologia e o apoio de todo o corpo docente foi fundamental. Gostaria de agradecer a Bruna Franchetto, Márcio Goldman, Lygia Sigaud, Federico Neiburg, Otávio Velho e Antônio Carlos de Souza Lima por sua ajuda em vários momentos. Gostaria de agradecer especialmente a Aparecida Vilaça e a Eduardo Viveiros de Castro pelos seus comentários ao meu exame de qualificação para esta tese e por tudo o que eu aprendei com eles nos vários cursos que assisti. Foi uma palestra dada pelo Eduardo em Oxford, em 1997 (eu acho), que me fez, pela primeira vez, querer estudar no Museu Nacional. Agradeço também a Tânia L. Ferreira, Carla Regina e Cristina pelo tempo e paciência que me dispensaram.

Foi durante o período que passei na Universidade de Oxford, sendo orientado por Peter Rivière, que vim a considerar pela primeira vez a possibilidade de estudar a antropologia das terras-baixas da América do Sul e agradeço a ele pelo incentivo. Boa parte de minha trajetória acadêmica desde então esteve relacionada à compreensão do que ele escreveu sobre a região.

O trabalho de campo no Vale do Javari teria sido muito mais difícil e menos divertido se não fosse a parceria com o CTI, que permanece até hoje. Gilberto Azanha foi o primeiro a me falar sobre os Kanamari e Maria Auxiliadora Leão me levou ao Vale do

Javari. Ambos demonstraram um interesse em meu trabalho desde então. Maria Elisa Ladeira e Gilberto Azanha muito me incentivaram e eu agradeço a eles por confiarem em mim para ajudar a organizar o 'Primeiro Módulo Avançado da Escola Kanamari', realizado em Letícia, Colômbia, entre maio e junho de 2006. O pessoal do CTI em Tabatinga foi extraordinário. Agradeço a Conrado Otávio e a Beatriz Matos pela assistência que me prestaram e, principalmente, pelos bons momentos que passamos juntos. Gostaria de agradecer especialmente a Hilton Nascimento (Kiko) pelos muitos anos de amizade e apoio no Ituí, em Tabatinga, em Letícia e em Atalaia do Norte. Kiko também me ajudou a identificar certas espécies de animais e de plantas e a averiguar seus nomes em inglês.

Gostaria de agradecer também à Administração Regional da Fundação Nacional do Índio (Funai) em Atalaia do Norte, particularmente a Gilmar Jóia e Heródoto. As pessoas da Frente de Proteção Etno-Ambiental do Vale do Javari (FPEVJ) desempenharam um papel importante no início do meu trabalho de campo, tais como Márcio e, particularmente, Idinilda, uma pessoa muito querida que ajudou não apenas a mim, mas também a maioria dos pesquisadores que foram ao campo passando por de Tabatinga. Agradeço também o apoio do Conselho Indígena do Vale do Javari (Civaja). Agradeço a Jorge Marubo, Clóvis Rufino Reis, Edílson Kanamari (Kihpi), Adelson Kanamari (Kora) e André Mayoruna.

Há muitas pessoas para agradecer em Atalaia do Norte. Tirim e Nery me ajudaram em diversas ocasiões e o Sr. Nonato foi extremamente atencioso no primeiro período do trabalho de campo. Agradeço também a Gauça e à Mara por sua ajuda no campo. O Sr. Dino, a Sra. Maria, sua filha Marquinha e seu marido Moacyr me fizeram sentir-me em casa em mais de uma ocasião. Almério Alves Wadik (Kel) e sua mulher Francisca se tornaram meus amigos desde a primeira vez que fui à Atalaia do Norte. Espero que eles saibam o quanto estimo nossa amizade.

Não acho que eu teria sido capaz de permanecer no campo se não fosse a assistência incondicional e o cuidado do chefe de posto da aldeia Kanamari em Massapê, Micherlângelo Neves, e da sua mulher Raimunda Corrêa. Eles me acolheram no posto da Funai durante boa parte do meu trabalho de campo, me alimentaram, me levaram para todas as aldeias, me levaram de e para Atalaia do Norte e me ajudaram a enviar encomendas para os Kanamari. Ainda mais importante do que isso é o fato deles prestarem assistência aos Kanamari de uma forma que, no meu entender, é excelente, fazendo muito mais do que é requerido de sua função. Seu conhecimento dos Kanamari também me ajudou enormemente.

Guilherme Gitahy de Figueiredo fez cópias e me enviou os manuscritos não publicados do Padre Constant Tastevin que estavam disponíveis na Diocese de Tefé e eu lhe devo esse favor. Agradeço ainda aos padres do Séminaire des Missions at Chevilly-la-Rue por me permitirem consultar os manuscritos *in situ*. Jean-Pierre Chaumeil e Bonnie Chaumeil fizeram os contatos necessários para permitir o acesso aos manuscritos e eu também agradeço a eles pela hospitalidade em Paris. Philippe Erikson teve tempo para encontrar-se comigo em Paris e conversar sobre alguns dos meus dados, e fez isso novamente durante um Carnaval memorável em Tabatinga. Agradeço a ele por seu interesse.

No período que passei no Museu Nacional tive a oportunidade de conversar sobre os Kanamari com muitas pessoas. Gostaria de agradecer a Flávio Gordon, Paulo Maia, Pedro Cesarino e Anne-Marie Colpron, tanto pelas discussões nos encontros do Núcleo de Transformações Indígenas como em reuniões informais. Marcela Coelho de Souza, César Gordon e Cristiane Lasmar sempre ouviram com interesse o que eu tinha a dizer e me ensinaram muito. Tânia Stolze Lima, Oiara Bonilla e Elizabeth Pissolato fizeram importantes comentários a um texto que eu apresentei e agradeço a elas por isso. Jeremy Deturche, que está realizando trabalho de campo entre os Katukina do rio Biá, manteve um diálogo contínuo comigo e compartilhou alguns de seus dados. Elena Welper conversou comigo sobre os Kanamari em inúmeras ocasiões, no Rio de Janeiro e em Tabatinga (mesmo que tenha sido difícil nos encontrarmos). Mas o mais importante é que ela é uma das melhores e mais compreensivas amigas que eu tenho. Agradeço também a Fernando Rabossi pelos muitos anos de conversa sobre antropologia e pelo seu irredutível bom humor.

Meus amigos no exterior – Afonso, Vasco, João Lima, Ernst, Macedo, Carl, Rosário, André, Fred, Mick e Tom – e os que estão aqui – Cristian e Tano – foram sempre incrivelmente importantes. Agradeço ainda a André Renaud por me ajudar com os mapas.

Joana Miller é minha amiga há muitos anos, mas se tornou muito mais do que isso. Foi uma sorte estarmos escrevendo as nossas teses ao mesmo tempo e seria muito difícil para mim completar a tese sem ela.

Fausto, Bebel e Miguel, meus pais e irmão, estão sempre por perto, mesmo que estejamos vivendo tão longe uns dos outros. Sem a sua ajuda, encorajamento e, sobretudo, paciência, eu poderia nunca ter estudado antropologia. Estar próximo à minha avó, Myriam Lino Costa, foi o melhor que aconteceu na minha mudança da Europa de volta ao Brasil,

assim como o carinho da minha família, particularmente de Têê Lino Costa, Ana Maria Jansen de Melo, Zeca Jansen de Melo e Paula Salles.

Viver com os Kanamari é uma experiência maravilhosa. Todos eles me ajudaram em algum momento e mesmo aqueles que pareciam suspeitar dos motivos do meu trabalho me trataram com dignidade e até mesmo com afeto. Ao tentar citar os nomes daqueles que me ajudaram mais, percebi o quão injusto eu teria que ser. Mas na medida em que o meu trabalho dependeu das conversas que tive, durante muitos meses, com alguns deles, agradeço a Dyumi, João Pidah, Kodoh, Dyan, Inore, Wahpaka, Meran Meran, Dyanim, Hanani, Marinawa, Paiko Nui, Wadyo, Tyomi, Apan e Iun.

Foi Poroya, no entanto, que estava esperando por mim naquela tarde de abril de 2002. Estava escurecendo e mal podíamos nos ver, mas na manhã seguinte ele viu meu rosto mal-humorado e sonolento e sorriu, como se já soubesse de tudo. Com o tempo, ele se fez meu avô. Certa vez, lhe contei que eu cheguei aos Kanamari por acaso, que eu quase fui viver com os seus vizinhos Marubo. Ele me explicou que eu estava enganado, pois há muito tempo atrás ele previu minha chegada em um sonho e estava esperando por mim para que eu aprendesse as histórias dos Kanamari e as ensinasse aos brancos, de modo que nós também pudéssemos saber um pouco sobre eles. Essa tese, que é dedicada a ele, carrega com isso uma grande responsabilidade.

Esta tese, em versão PDF, não tem os mapas nem os diagramas.

Sumário

Inrodução	1

Parte I. Corpos Históricos

1. Mudanças de Escala	39
<i>O Modelo de Endogamia do Subgrupo</i>	40
<i>O Primeiro Branco</i>	59
<i>O Fechamento do Juruá: a Emergência das Configurações Multi-dyapa</i>	64
<i>O Hori</i>	78
<i>A Luta de Couro de Anta</i>	87
<i>Comentários Finais</i>	90
2. O Tempo da Borracha	98
<i>Aprendendo a Trabalhar Para os Brancos</i>	99
<i>No Itaquai</i>	113
<i>O Juruá em Fluxo</i>	116
<i>Tornando-se Insano: o Itaquai em Fluxo</i>	132
<i>A Chegada de Sabá</i>	141
3. O Tempo da Funai	149
<i>O Itaquai Hoje</i>	151
<i>A Questão dos Subgrupos</i>	166
<i>Fazendo Chefes</i>	182
<i>Chefes no Itaquai</i>	194

Parte II. Corpos Míticos

4. A Morte do Jaguar e a Queda do Céu Antigo	209
<i>Em um Modo Jaguar</i>	210
<i>Fragmentando o Jaguar</i>	224
<i>A Questão da Anta</i>	236

<i>A Loucura de Piyoyom</i>	249
5. O Tempo de Tamakori	254
<i>Tamakori e Kirak</i>	255
<i>Extraindo e Separando o Mundo</i>	263
<i>Em Manaus</i>	275
<i>A Origem da História e da Morte</i>	287

Parte III. Corpos Vivos

6. O Corpo/Dono	306
<i>Fazendo um Corpo a Partir da Alma</i>	306
<i>Deitar-se</i>	320
<i>Crianças Ambíguas</i>	329
<i>A Caça e Seus Perigos</i>	341
<i>Considerações Finais: de Volta à Replicação</i>	357
7. Fazendo Jaguares	360
<i>O Xamã e o Dyobko</i>	360
<i>Matando, Curando, Transformando</i>	375
<i>A Dissolução do Corpo</i>	384
<i>Devir-Kobana, Devir-Jaguar</i>	394
Epílogo	415
Bibliografia	418
Anexo A: Terminologia de Parentesco Kanamari	435
Anexo B: Os Amantes-Lontras	437

Introdução

Foi durante as chuvas de 1972 que os Kanamari do Rio Itaquai ouviram falar em Sabá pela primeira vez. O patrão Adalberto perguntou a Poroya, não sem um tom de deboche, se ele não iria pedir mercadorias ao ‘Inspetor dos Índios’ que estava construindo uma casa perto da boca do Rio Branco. Poroya não sabia nada sobre o ‘Inspetor’ e, sempre duvidando das intenções de Adalberto, achou melhor mandar uma carta. Pediu então à Raimunda, filha de outro patrão, que escrevesse seu recado: “Eu quero chamar nossa pessoa. Vem aqui nos ver também”.

A carta foi levada até Sabá pelo filho de Adalberto, que estava de viagem para a cidade de Atalaia do Norte. Depois de três dias, Poroya ouviu o som do motor de 15 HP – um tipo de motor que mais tarde estaria indissolivelmente associado à Sabá, como se todos os outros motores similares fossem refrações de seu motor original. Sua chegada foi típica de sua truculência. Um pouco desengonçado na selva, gritando com tudo e todos, Sabá imediatamente decretou que Poroya parasse de trabalhar para os brancos, que os Kanamari não se deixassem endividar pelos patrões, que eles não assistissem passivamente à destruição do seu modo de vida por colonos gananciosos que não teriam direito algum à terra que estavam ocupando. Poroya falou-lhe que eles trabalhavam para os brancos porque seus pais, os chefes, haviam todos morrido. E, embora não tenha me dito isso, seu pendor para a ironia tê-lo-ia feito trair um leve sorriso. Sabá, de fato, demorara muito a chegar.

Sabá e Eu

Sabá Manso é o apelido do Sr. Sebastião Amâncio da Costa, um funcionário da Funai que foi chefe da antiga Base Avançada do Solimões (BFSOL). Era seu trabalho construir o Posto de Atração Marubo na boca do Rio Branco, do qual ele seria o chefe, e sua presença no Itaquai não tinha nada a ver com os Kanamari. Não sei dizer se ele já tinha ouvido falar deles, mas seu propósito explícito era montar uma base para contatar os Korubo que, até então, achava-se que fossem os Marubo. Os Korubo eram considerados irredutivelmente violentos e seus ataques à população regional causava pânico na região. Sabá tinha ido ao Itaquai para por um fim a isso tudo e seu encontro com os Kanamari foi um acidente, uma consequência de sua missão. Os brancos ainda não sabiam, mas Sabá já planejava retirá-los do rio, na esperança de garantir a terra para os Korubo. Seu encontro

com os Kanamari foi uma sorte: quanto mais índios ele encontrasse, mais fácil seria convencer a Funai, em Brasília, a restringir o acesso àquela área.

Trinta anos depois eu cheguei em Massapê, a maior aldeia kanamari no rio Itaquai, e, embora talvez estivesse mais bem informado do que Sabá, também não sabia quase nada sobre eles. Eu não sabia, por exemplo, que, da perspectiva dos Kanamari, a minha chegada só pôde acontecer porque Sabá havia me precedido; não sabia que o longo trecho do rio pelo qual eu acabara de viajar só estava completamente desocupado pelos brancos porque assim Sabá o tinha feito; nem que eu, assim como Sabá, também havia chegado em cima da hora. Mas tudo isso me foi logo explicado na manhã após a minha chegada à aldeia, quando uma reunião foi organizada para que os Kanamari decidissem se, de fato, iriam querer que eu morasse com eles. Nesta reunião pediram-me que explicasse exatamente o que eu pretendia fazer e como eu iria ajudá-los. Nervoso, disse que queria viver com eles, aprender sua língua e ouvir suas histórias. Ingênuo, achei que poderia contornar a questão da ‘ajuda’, dizendo apenas que iria fazer o possível para que alguns brancos que nunca tinham ouvido falar dos Kanamari soubessem alguma coisa a seu respeito.

Eu estava preparado para demandas dos chefes ou da ‘comunidade’ por algum tipo de retribuição direta pela autorização do trabalho de campo, já que isto se tornou uma precondição de muitas pesquisas antropológicas em áreas indígenas. Suspeitava que isso poderia tomar a forma de uma compensação financeira ou, talvez, de um papel mais atuante nas relações que os kanamari mantêm com as agências governamentais que os assistem. Eu estava preparado para retribuir, mas não queria que isso se tornasse uma condição *sine qua non* da minha estadia. É provável que eu soubesse que estava andando na corda bamba naquela reunião inaugural e temesse que eu deveria ter pensado sobre tudo isso com muito mais cuidado.

Mas, eu não estava, de forma alguma, preparado para a reação dos Kanamari à minha resposta confusa. Depois de conversarem entre si, Luciano, representante dos Kanamari junto ao ‘Conselho Indígena do Vale do Javari’ (Civaja)¹, disse-me que estavam todos muito contentes com a minha chegada e que há muito tempo me esperavam. Acrescentou que ficariam felizes em me ensinar sua língua, me contar suas histórias, me dar de comer e em permitir que eu dormisse nas casas deles. A única demanda que me fizeram foi que eu, de fato, contasse aos brancos sobre a língua deles, suas histórias e suas ‘festas’, e que eu vivesse com eles. Nos dias que se seguiram, muitos me confidenciaram que estavam preocupados, temendo que eu fosse embora e nunca mais voltasse para vê-

¹ A Civaja é uma organização não-governamental que representa os interesses de todas as povos contatados do Vale do Javari: os Kanamari, Marubo, Matis, Mayoruna (Matses) e Kulina (Pano).

los. Por mais que eu tentasse convencê-los de que isso não iria acontecer, permaneciam incrédulos. Eu seria como Sabá, que um dia foi embora para nunca mais ser visto.

A Funai e Eu

A primeira vez que ouvi falar sobre os Kanamari foi em meados de 2001, através de Gilberto Azanha, um dos diretores da ONG 'Centro de Trabalho Indigenista' (CTI). O CTI estava envolvido num projeto, em parceria com o Departamento de Índios Isolados (DEII) da Funai e com a cooperação da União Européia, que visava reunir informações sobre os Korubo, um grupo de língua Pano do qual uma pequena parcela começou a manter contatos regulares com a Funai no final da década de 1990. A grande maioria dos Korubo permanece isolada, provavelmente na região interfluvial do alto curso do rio Branco. O projeto buscava estabelecer um panorama das condições socioeconômicas nas quais os Korubo se encontravam para julgar se as medidas governamentais estavam sendo efetivas para a manutenção de seu isolamento, caso quisessem permanecer assim. Uma parte do projeto era dedicada à investigação de outros povos indígenas contatados que viviam perto dos Korubo: os Kanamari do alto Rio Itaquáí, do qual o Rio Branco é um afluente, os Marubo e os Matis do Rio Ituí, um afluente do baixo curso do Itaquáí.

O CTI solicitou ao meu orientador, Carlos Fausto, que indicasse alunos de doutorado que estivessem interessados em realizar esta parte do projeto. Na época, eu estava à procura de uma área para pesquisar após uma tentativa frustrada de estudar um povo de língua Carib do norte do Brasil. Não me lembro, ao certo, se eu decidi ir para os Kanamari ou se esta decisão fora, mais ou menos, tomada em meu benefício, mas em abril de 2002 estava em Brasília me preparando para viajar para a cidade de Tabatinga com Maria Auxiliadora Leão, a diretora do CTI responsável pela coordenação do projeto.

É difícil hoje, após já ter estado tantas vezes em Tabatinga, lembrar-me das minhas primeiras impressões, mas eu me recordo de ter me sentido como se estivesse mergulhado na parte funda de uma piscina. Participei de reuniões no escritório do DEII em Tabatinga em que foram discutidos temas sobre os quais eu nada sabia. A geografia da região me foi explicada, mas eu não conseguia visualizá-la. Falava-se muito sobre a 'base', na verdade a Frente de Proteção Etno-Ambiental do Vale do Javari' (FPEVJ), construída nos limites da Terra Indígena do Vale do Javari na confluência entre os rios Itaquáí e Ituí, mas eu não conseguia imaginar como era. Em momentos de extrema boa vontade com a minha condição de 'antropólogo', foi solicitada a minha opinião, mas eu não tinha nenhuma a dar.

Sabia apenas que iria viver com um povo sobre o qual eu mal havia ouvido falar, fazendo um tipo de pesquisa sobre a qual eu já tinha lido, mas que – estava claro para mim – eu não tinha idéia de como realizá-la.

A FPEVJ fica situada a alguma distância da cidade de Atalaia do Norte, no lado brasileiro do Rio Javari. Fiquei dois dias por lá antes de ser levado, por um funcionário da Frente, Itaquai acima. A parte do Itaquai em que os Kanamari vivem se situa a uns 250 km em linha reta da FPEVJ. Na minha primeira viagem, fomos num bote de alumínio com um motor de 60 HP e, assim, fizemos a viagem em umas dezoito horas. Lembro-me de passar os primeiros meses no campo com a ilusão de não estar tão longe da base e achando que poderia, no caso de uma emergência, voltar com alguma rapidez. Nunca mais viajei pelo Itaquai com um motor tão potente. As viagens levavam uns cinco dias a montante e quatro a jusante.

Nesta primeira viagem, passamos rapidamente por várias aldeias kanamari, mas só paramos em Massapê. Esta era – e ainda é – a maior aldeia no Itaquai, onde se situa o posto da Funai². Quando chegamos havia uns sete brancos de Atalaia do Norte vivendo em Massapê, trabalhando na construção do 'Pólo Base', um projeto ambicioso que visa oferecer acesso a auxílio médico para todas as etnias do Vale do Javari, reduzindo, assim, o fluxo de índios doentes para a cidade de Atalaia do Norte³. Esta aldeia era, como eu viria a saber depois, duplamente atípica: primeiro, por haver um número maior de Kanamari do que nas outras aldeias e, segundo, por ter brancos vivendo lá durante algumas partes do ano. Isto tem implicações importantes para a sociologia do Itaquai, mas eu não sabia na época e escolhi permanecer em Massapê por *default*, pela simples razão de que fora para esta aldeia que fui levado. Logo ao chegar, abrigaram-me no posto da Funai, onde eu viveria a maior parte do tempo que passei em Massapê.

Às vezes, porém, eu saía do posto para dormir em outras casas e cheguei a passar muito tempo longe de Massapê, dormindo na casa de qualquer Kanamari que me hospedasse. Isso não impediu os Kanamari de concluir que eu trabalhava para a Funai. Eu temia, sem conhecê-los bem, que isso pudesse acarretar problemas para o meu trabalho de campo e tentei, em vão, convencê-los de que não era bem assim. Expliquei a eles que eu era um 'antropólogo', e o que eu acho que os antropólogos fazem, e também que, se quisessem me associar a alguma sigla, meu vínculo era com o CTI e não com a Funai. O

² A administração regional da Funai fica em Atalaia do Norte e coordena as operações de quatro postos, cada um em um rio diferente: um em Massapê (no rio Itaquai), um no Ituí, um no Curuçá e um no Javari (cujo alto curso se chama Jaquirana).

³ Veja Matos e Marubo (2006) para uma discussão do contexto político em que a construção dos Pólos Base começou. O de Massapê, assim como o da maioria das outras aldeias, permanece inacabado.

problema é que os Kanamari não estavam errados. O projeto do CTI previa a participação do DEII da Funai e, afinal, eu havia chegado em Massapê num barco que pertencia à Funai, guiado por um homem que eles sabiam ser um funcionário do órgão indigenista. Além disso, esta era a primeira vez que eles tinham ouvido falar sobre o CTI e não tinham nenhuma intenção de me associar a algo que não conheciam. Assim, pelo menos nos primeiros meses de campo, eu estava indissoluvelmente ligado à Funai e não havia nada que eu pudesse fazer para mudar isso.

Esta situação acarretava algumas responsabilidades. Massapê era a sede do único rádio do Itaquai, usado para a comunicação com a cidade de Atalaia do Norte. O rádio operava com a frequência do Civaia, organização que, na época, era responsável pelo serviço de saúde no Vale do Javari, através de um convênio com a Funasa. Tal convênio previa a presença de um auxiliar de enfermagem em Massapê, mas quando eu cheguei não havia ninguém. Foi, portanto, decidido que eu iria usar o rádio para mediar os contatos com os funcionários da Funasa e que eu cuidaria, com a ajuda deles, da saúde dos Kanamari. Deste modo, os primeiros dois meses do meu trabalho de campo foram quase exclusivamente dedicados a este fim. Esta tarefa incluiu pedidos de remoção para dois pacientes que eu não podia tratar – uma grávida que estava com sangramento e um rapaz que teve um acidente com um facão - além de rondas diárias pela aldeia, o que me obrigava a estar sempre à disposição de qualquer um que ficasse doente. Eu também precisava ficar escutando o rádio toda manhã e à tarde para ouvir as notícias do Vale do Javari e para responder eventuais chamados de Atalaia do Norte .

Eu não me importava com este trabalho e ter que passar boa parte do dia ao lado do rádio teve as suas vantagens. Os Kanamari também usam o rádio para se comunicar com outros Kanamari em aldeias distantes. Na época, a única aldeia Kanamari que também tinha rádio era a de São Luís, no Rio Javari, mas os Kanamari podiam conversar, ainda, com aqueles que se encontravam em Atalaia do Norte. Enquanto alguns conversavam, outros passavam horas ao lado do rádio e, como eu também ficava por perto, pude participar de várias conversas e acabei por conhecer muitos Kanamari deste jeito. Foi assim que conheci Poroya.

Como mencionei acima, Poroya teve um papel importante ao trazer Sabá para os Kanamari. Algum tempo após a partida definitiva de Sabá, Poroya pegou sua canoa e remou por quinze dias até Atalaia do Norte para tentar um emprego com a Funai. Ele foi logo contratado e chegou a participar do primeiro contato que a Funai estabeleceu com os Matis, povo de língua Pano, na segunda metade da década de 1970. Outros Kanamari

seguiram o exemplo de Poroya e foram empregados pelo órgão indigenista oficial, que chegou a ter cinco funcionários Kanamari. Todos, com exceção de Poroya, pediram as contas após pouco mais de dois anos. Poroya ainda é funcionário da Funai, apesar de ter, atualmente, mais de sessenta anos e de ser considerado velho demais para trabalhar diretamente para a administração regional. Sabá, veremos adiante, nomeara Poroya de ‘o Fiscal do Índio’, um supervisor dos Kanamari, posição que ele leva muito a sério e que tem certas ressonâncias importantes com aspectos da chefia Kanamari. Ele é, portanto, um funcionário da Funai, que mostra com orgulho sua carteira de trabalho, mas que mantém pouco contato direto com o administrador ou com outros funcionários do órgão, muitos dos quais sequer sabem que ele é um colega⁴.

Foi através de Poroya que eu ouvi pela primeira vez a história de Sabá. Fiquei surpreso com a riqueza dos detalhes da narrativa, que incluía datas precisas e até mesmo as horas dos eventos narrados. Inicialmente achei que esta precisão se devia ao emprego de Poroya, mas logo descobri que todos os Kanamari que estavam vivos quando Sabá chegou contavam a história de forma muito parecida. Durante dias, não ouvi nada a não ser as histórias de Sabá – sobre como ele chegou quando os Kanamari viviam ‘no meio dos brancos’, como ele trouxe uma quantidade enorme de mercadorias, como ele dava ordens aos brancos, dizendo-lhes que aquela terra não lhes pertencia e que eles tinham que partir. Confesso que, de início, não me interessei muito pelos detalhes da história, mas ela me permitiu abordar um outro tema: a chefia, o papel tradicional do chefe e as mudanças pelas quais a chefia passou desde a época em que os Kanamari viviam com os brancos até o período posterior à chegada de Sabá.

Como já disse, não permaneci todo o período do meu trabalho de campo na aldeia de Massapê. Ao contrário, passei a maior parte do tempo em outras aldeias. Mas os Kanamari nunca deixaram de me associar a Poroya. Como veremos a seguir, os Kanamari dividem-se em sub-grupos que recebem o nome de um animal seguido pelo sufixo *-dyapa*. Sempre que o tema da afiliação ao sub-grupo surgia, a maioria dos Kanamari dizia que eu era Mutum-*dyapa*, como Poroya. Isso devia-se, em grande parte, à minha relação com ele, mas obedecia também a uma lógica classificatória que me ligava ao Poroya e à Funai e, assim, nós dois éramos vistos como agentes deste órgão.

Outros dois fatores também me ligavam à Funai. Primeiro, mantive uma relação amigável com o chefe de posto da Funai em Massapê. Esta relação foi importantíssima

⁴ Parte da razão para isto é que, quando Poroya foi empregado pela Funai, não havia uma administração regional em Atalaia do Norte e ele respondia a uma sequência de funcionários públicos em Tabatinga e Brasília. Mesmo hoje, a administração regional não tem nada a ver com o pagamento do salário de Poroya nem com a alocação de trabalho.

para o êxito do meu trabalho. Ele e sua esposa não só cuidaram de mim em muitas ocasiões, como também me ajudaram a transportar as minhas coisas de Atalaia do Norte para a aldeia e vice-versa, além de me hospedarem em sua casa na cidade. Em segundo lugar, eu também distribuía mercadorias que eu chamava, ingenuamente, de 'presentes'. Inicialmente, tentei distribuí-los através dos chefes nominais, também chamados de 'caciques' ou 'tuxauas', mas os Kanamari insistiram que eu parasse de proceder deste modo. Eu deveria distribuir as mercadorias de casa em casa, como a Funai o fazia. Passei, portanto, a preparar as minhas viagens separando os presentes (tecidos, linhas, agulhas, roupas, brincos, bijuterias, anzóis e linhas de pesca etc.) em sacolas plásticas para, então, distribuí-los em cada casa, assim que chegasse no campo. Os Kanamari nunca exigiram presentes e, embora provavelmente eu esteja errado, gostaria de pensar que esta não era uma condição da minha estadia junto a eles. Devo dizer também que eu nunca paguei diretamente para obter informações e que os Kanamari jamais me pediram isso. No entanto, optei por dar 'presentes' maiores e mais caros àqueles que conversavam mais comigo e/ou cuidavam de mim caçando, pescando, cozinhando e partilhando as suas refeições comigo.

Gostaria de pensar que, após quatro anos vivendo junto com os Kanamari, meu estatuto de 'Funai' tenha dado lugar a outro: o de 'antropólogo' (*poto^okoroko*, na pronúncia kanamari), alguém que quer 'viver que nem os Kanamari'. Reconheço, no entanto, que esta mudança nunca foi completa e que continuo sendo visto, ao menos em parte, como um 'Funai', mas isso já não me incomoda tanto. Gow (2001, 309) notou que uma das dificuldades com as quais os antropólogos se deparam ao tentar compreender as concepções indígenas sobre os brancos é que, sendo majoritariamente brancos, nós, antropólogos, partimos do princípio de que sabemos mais do que os Índios sobre o que 'branco' significa e que, por esta razão, poucas vezes nos detemos sobre o modo como os brancos são vistos da perspectiva indígena. Admito ter partilhado, de certo modo, este preconceito, pois também achei que sabia mais sobre a Funai do que a maioria dos Kanamari. Não percebi, assim, que, ao me classificar como um agente da Funai, os Kanamari estavam, na verdade, me conferido uma honra que agora, quando relembro, é muito mais assustador do que qualquer receio que possa ter tido antes de conhecê-los.

Meus quatro anos de trabalho de campo, de abril de 2002 a junho de 2006, foram divididos em sete viagens, totalizando dezessete meses de permanência no campo. A última viagem durou pouco mais de um mês e não me levou às aldeias kanamari. Fui até a cidade colombiana de Letícia para participar do 'Primeiro Módulo Avançado da Escola Kanamari', organizado pelo CTI. Este foi um curso de história e computação para os professores das escolas kanamari⁵ e contou com a presença de cinco 'anciões' (*kidaraké*). A nossa meta era desenvolver um curso de história que pudesse levar em conta as experiências dos Kanamari e, por isso, uma grande parte do curso dedicou-se a ensinar os Kanamari a usar os gravadores para que eles pudessem entrevistar os anciões sobre sua própria história e, depois, apresentar esta história para a classe. Apesar desta experiência ter sido muito diferente do resto do meu campo, foi uma oportunidade importante para começar a processar os dados que resultaram nesta tese.

Sete viagens em quatro anos é uma soma incomum para um período de campo, e gostaria de explicar porquê teve que ser assim. Para isso, devo mencionar as condições em que realizei a pesquisa de campo com os Kanamari e expor o contexto da minha estadia.

Quando cheguei na área indígena pela primeira vez, os Kanamari do Itaquai viviam em onze aldeias e, na última visita que fiz à região, este número era de doze. Esta pequena variação quantitativa esconde, na verdade, uma gama de arranjos que foram experimentados durante o tempo que separou a minha primeira estadia da última – um período marcado por uma mobilidade intensa, que incluiu a fissão e a fusão de algumas aldeias, a dissolução de outras, além de migrações para o Juruá e, de lá, para outras regiões (é isso?). Passei uns seis meses em Massapê e o resto do meu tempo na maioria das outras aldeias. Em Massapê, como já mencionei, me hospedei a maior parte do tempo no posto da Funai, mas costumava me mudar para a casa do Poroya sempre que havia muitos brancos na aldeia (funcionários da Funai, enfermeiro da Funasa e sua família, entre outros). Nas outras aldeias vivi com famílias Kanamari em suas casas. Este último arranjo tinha a desvantagem de limitar a privacidade que eu tinha em Massapê, mas também me forneceu uma experiência muito mais rica. Lembro-me, na época, de estar longe de Massapê e de ter saudades das tardes em que eu podia ficar sozinho no posto, dormindo ou escrevendo em meu caderno de campo. Mas, hoje, lembro-me como sendo muito mais alegres os dias que eu passava nas casas dos Kanamari, enquanto os momentos solitários no posto me parecem um pouco deprimentes.

⁵ A construção de escolas indígenas é responsabilidade do governo municipal, mas no Itaquai, ao menos, nenhuma foi construída. Há uma única 'escola' em Massapê que os próprios Kanamari construíram, mas que, hoje, consideram inadequada. São dadas aulas nas outras aldeias, mas estas dependem da boa vontade de algum Kanamari em ceder sua casa por uma tarde.

Não tinha, inicialmente, uma estratégia metodológica explícita: nenhuma entrevista estruturada, nenhum plano de trabalho, nenhuma lista de temas que deveria explorar. Eu tinha, como veremos, algumas metas a desenvolver, mas decidi deixar os Kanamari ditarem a maneira como estes temas seriam explorados. A minha prioridade era aprender a língua. A maioria dos Kanamari fala português; uns, como Poroya, falam bastante bem. Até pouco tempo, muitos brancos viviam no Itaquá e os Kanamari trabalhavam para eles e, às vezes, viviam com eles. Toda a história recente dos Kanamari, aliás, é caracterizada por uma tensão entre viver com os brancos e longe deles. Por isso, são principalmente os mais velhos que no passado estiveram envolvidos em várias atividades extrativas, trabalhando para os patrões locais, que, atualmente, falam melhor o português. Os mais novos, i.e., aqueles que têm até vinte anos, geralmente falam pouco ou simplesmente não falam português. As mulheres, de um modo geral, não falam português, ou pelo menos era assim que me parecia. Algumas vezes vi mulheres que eu achava que só falavam Kanamari, pois só se dirigiam a mim nesta língua, falarem português relativamente bem enquanto tratavam com os brancos na cidade de Atalaia do Norte. Até mesmo aqueles Kanamari que não falam português, no entanto, às vezes incluem palavras em português em suas conversas. O uso destas palavras é notavelmente sistemático, com pouca variação de pessoa à pessoa, formando, assim, um conjunto de empréstimos que se consolidou no Itaquá.

Os Kanamari foram professores excepcionais e, durante os primeiros meses em que estive com eles, me ensinaram e testaram o meu conhecimento, apontando para uma variedade de coisas e me pedindo para dizer o nome delas em Kanamari. A única experiência de trabalho de campo que os Kanamari haviam tido antes da minha chegada era a do lingüista Francisco Queixalós e, portanto, eles presumiram que, além de ser um agente da Funai, eu estava interessado em fazer o mesmo tipo de pesquisa que ele, o que acabou sendo bastante vantajoso. Através deste processo de ensinamento e testes, pude logo compilar um vocabulário extenso e os Kanamari acreditavam que eu já havia aprendido sua língua. Apesar desta avaliação generosa, levei muito tempo para manter conversas mínimas porque, apesar do vocabulário, não compreendia a gramática. Não existem muitos estudos da língua Kanamari, tampouco de línguas Katukina, e muitos dos que existem não me estavam disponíveis durante os primeiros meses de pesquisa⁶.

Lembro-me de sentir uma certa ansiedade em relação ao aprendizado da língua, mas, quando deixei de me preocupar com isso, aprendi a falar, parece-me hoje, com uma

⁶ Como, por exemplo, os artigos publicados por Christa Groth (p. ex. 1977; 1975; 1978), uma linguista ligada ao Summer Institute of Linguistics. Havia uns poucos estudos de Queixalós (p. ex. s.d.1; s.d.2) que me ajudaram muito, como me ajudou uma lista de vocábulos que ele, gentilmente, me cedeu.

certa naturalidade. Não sou fluente em Kanamari e continuo cometendo muitos erros gramaticais que os Kanamari, sempre muito educados, nunca corrigem. Por volta do décimo mês de campo, a maior parte do meu trabalho estava sendo realizada na língua Kanamari e eu já conseguia entender quase tudo que me era dito diretamente e muito do que os Kanamari diziam uns para os outros.

Viver com os Kanamari é muito fácil, eles são ótimos anfitriões e adoram receber visitas. Grande parte do meu cotidiano era dedicada a visitar todas as casas e conversar com os habitantes sobre seu dia. Às vezes, acompanhava alguns Kanamari até as roças, mas geralmente ficava na aldeia onde, com a ausência de muitas pessoas, sempre podia encontrar alguém disposto a conversar. Este método foi muito útil para conversar com os Kanamari sem o barulho e o movimento típicos de uma aldeia cheia de pessoas. Os que não iam para a roça, caçar ou pescar, muitas vezes, ficavam mais à vontade para falar e, assim, pude manter conversas longas sobre temas variados. Poroya, por exemplo, conversava comigo durante horas, enquanto ouvia as notícias de Atalaia do Norte pelo rádio. Dyumi partia cedo para a roça, mas antes me dizia que estaria de volta ao meio dia para resumirmos uma conversa que tínhamos começado outro dia e Kodoh me mandava buscar o meu 'gravador', a qualquer hora, para gravar uma história.

Na minha primeira viagem, levei alguma comida mas foi a única vez que o fiz. Tinha comigo, mais ou menos, o suficiente para um mês de rancho que, no entanto, não durou nem uma semana. No início do meu trabalho de campo, quando a minha presença ainda era novidade, o posto da Funai onde eu me hospedava ficava sempre cheio de gente e eu preparava as minhas refeições rodeado pelos Kanamari que ficavam me vendo comer. Nestas condições, preferi dar-lhes toda a minha comida. Nas viagens subseqüentes, ao invés de levar comida, achei melhor levar anzóis e cartuchos para ajudar os Kanamari a adquirir sua própria comida. Isso foi muito mais fácil e menos taxativo, mas também teve o seu preço. Eu nunca me acostumei a comer carne de caça e, em todas as viagens que fiz, entrava em uma adequação metabólica automática a esta condição, comendo muito pouco e perdendo uma quantidade perigosa de peso. O tempo mais longo que fiquei continuamente em campo foi quatro meses durante a minha terceira viagem, quando perdi quase quinze quilos o que, considerando que eu nunca fora muito grande, me deixou anêmico e com deficiência de cálcio. Na minha quarta viagem esta situação piorou quando peguei malária longe da aldeia de Massapê, onde havia tratamento, o que me levou a passar quase uma semana sem comer. Meu trabalho de campo era composto, portanto, de períodos de mais ou menos três meses no Itaquai, seguidos de vários meses de recuperação

no Rio de Janeiro, onde eu era submetido a uma dieta para ganhar peso e, assim, poder preparar o meu retorno às aldeias Kanamari. Por este motivo, minha pesquisa de campo teve que ser longa e intermitente.

É preciso enfatizar que isto não teve absolutamente nada a ver com os Kanamari. Devo realçar este ponto porque os Kanamari são vítimas de preconceitos por parte de muitas pessoas em Atalaia do Norte e são considerados ‘índios de segunda categoria’ até mesmo por muitas organizações que deveriam trabalhar para eles (ver Costa 2006). No contexto regional, onde os grupos de língua pano predominam, e no qual os Marubo mantêm preeminência política, os Matis são considerados ‘exóticos’ e, por isso, ‘especiais’, e os Matses se fazem escutar através da diligência. Já os tímidos Kanamari, falantes de uma língua Katukina, são praticamente ignorados. Menosprezados sob a classificação de ‘aculturados’, ‘bêbados’ e ‘ladrões’, eles eram sempre silenciados quando falavam e permaneceram, durante o período do meu trabalho de campo, praticamente invisíveis na economia política da qual participavam⁷.

‘Sistemas Supra-Regionais’

Não posso dizer que escolhi ir para os Kanamari. No processo de escolher um povo para estudar, eles surgiram como uma possibilidade, revelando algumas particularidades etnográficas que me interessavam na época. Como já disse, tive a sorte de ser abordado pelo CTI, que me forneceu a oportunidade de trabalhar com os Kanamari. No entanto, antes disso, me havia sido sugerido que eu trabalhasse com os Marubo, possibilidade que considerei por algum tempo e que me levou a ler muitos trabalhos sobre os povos de língua Pano. Mas, por fim, acabei indo para os Kanamari. Como Sabá, eu também tinha partido em busca dos ‘bravos’ Pano e encontrado a eles.

A Aldeia e seu Exterior

Antes de começar a minha pesquisa de campo, e antes mesmo de decidir ir para os Kanamari, eu tinha um interesse vago e mal-definido em estudar ‘sistemas supra-regionais’.

⁷ Estes estereótipos são, na minha opinião, maneiras de controlar os Kanamari através da desconsideração. É desnecessário dizer que são opiniões inverídicas ou, pelo menos, não são mais verdadeiras para os Kanamari do que para qualquer outra coletividade. Para ser justo, há indícios de que esta situação está mudando. Recentemente um Kanamari se tornou vice-conselheiro do Civaja e outros órgãos estão seguindo o exemplo, envolvendo os Kanamari nas decisões que os afetam.

Durante muito tempo estive fascinado pela possibilidade avançada em uma nota de um texto que hoje é fundamental para a antropologia das terras baixas da América do Sul:

“A ênfase nos sistemas regionais em que estão ou estavam inseridas as sociedades amazônicas – estudadas tradicionalmente de um ponto de vista que, ao se concentrar no grupo local, assumia ao mesmo tempo as ideologias nativas e o resultado da situação colonial – tem sido uma nota dominante na etnografia recente. [...] É tempo de se tentar uma análise comparativa das morfologias e processos supra-locais na Amazônia, que ponha lado a lado os conjuntos multicomunitários yanomam (Albert), os grupos e aglomerações trio (Rivière), os *madiba* kulina (Pollock), os *itsofba* piaroa (Overing), os ‘nexos endógamos’ jívaro (Descola, Taylor), os ‘sub-grupos’ parakanã (Fausto)... Minha impressão é que estas morfologias são geralmente não-segmentares [...], mas indutivas e não-totalizáveis, de tipo ‘rede’; os grupos locais e aglomerados regionais são condensações mais ou menos transitórias destas redes egocêntricas, guiadas por um regime contrátil de aliança, e não por qualquer estrutura totalizável em termos de descendência ou território. Mesmo onde temos grupos nomeados (Kulina, Pakaa-Nova, Parakanã, a complicada situação dos *nawa* pano, os *sibs* e grupos exógamos tukano), a natureza ‘histórica’ mais que ‘estrutural’ destas unidades parece sobressair. O caráter de fluxo que se revestem as identidades coletivas na paisagem amazônica torna problemática a aplicação da categoria clássica de ‘tribo’ [...]. Sob este aspecto, a teoria pertinente deverá ser, para usarmos um símile desajeitado, antes ‘ondulatória’ que ‘corpúscular’” (Viveiros de Castro 1993, 194-5, n. 5).

Uma parte do problema delineado por Viveiros de Castro originava-se da limitação prática de realizar a pesquisa em uma única aldeia. Tal limitação se apresenta, no entanto, como um *a priori* teórico, equacionando a maioria das sociedades ao grupo local. Este obstáculo prático tinha ainda sua contrapartida em duas outras limitações ‘objetivas’: uma histórica, resultando do fato de que muitos grupos ameríndios foram reduzidos, no violento processo colonial, a uma única aldeia (Viveiros de Castro 2002, 333); e a outra etnográfica, apoiada em ‘ideologias nativas’ que muitas vezes se baseavam em um “...concentric dualism with us in the inside and them in the outside” (Rivière 1984, 70-1). Este último ponto está ligado a uma observação recorrente sobre a ‘aversão’ ao exterior, particularmente enfatizado nas pesquisas iniciais sobre as Guianas que mostram que, neste contexto etnográfico, aqueles que estão situados no exterior do grupo local são considerados perigosos e ameaçadores, sendo as vezes classificados como sub-humanos. A aldeia surge, então, como o único local onde o trabalho de campo pode ser realizado e como o único lugar que os Índios consideram digno de interesse.

Nenhum destes pontos é independente um do outro, mesmo quando o processo histórico de de-população e o atomismo resultante permanecem como pano de fundo para a discussão etnográfica das categorias de classificação social. O problema da oposição nós/eles foi desenvolvido no âmbito desta última preocupação, notadamente em discussões sobre o casamento. A etnografia da região das Guianas serviu de paradigma, desenhando um quadro de atomismo sóciopolítico e de endogamia prescritiva como padrões invariantes na Amazônia (ver Viveiros de Castro 1993, 157). Se, por um lado, esta abordagem foi necessária, dado o material fragmentário ou inexistente sobre a história da região e também à necessidade de disponibilizar descrições adequadas da terminologia de parentesco, sua imposição à etnografia regional não se deu sem problemas. Um destes problemas foi a redução (desta vez teórica) das sociedades amazônicas a certas particularidades das terminologias de parentesco regionais, enfatizando assim a ‘supressão da afinidade’ (Thomas 1978, 79) e a correspondente ‘ênfase na consangüinidade e residência’ (Rivière 1984, 70). As sociedades foram, assim, descritas como pequenas unidades de parentesco que, se não existiam num vácuo, ao menos almejavam viver desta forma.

É preciso, portanto, considerar um pouco mais a etnografia das Guianas, particularmente devido ao trabalho influente de Rivière que enfatiza a autonomia da aldeia:

“The autonomous political unit is the village, but this must not be taken as a dogmatic statement since it is obvious that, with a mobile population which assembles and disperses again either at will or at need, the system must permit wide variations” (Rivière 1969, 229).

E também:

“The closest one can get to identifying a social group that has any sort of corporate existence is the inhabitants of a single settlement. Even this is not entirely satisfactory, for these groups have only a transitory presence. Settlements are short-lived, and even within their lifetime their populations, and thus the composition of the group, undergo continual change as people come and go. But, ephemeral as settlements are, to focus on them is an approach that allows an initial glimpse of fleeting stability in a fluid and relative world” (Rivière 1984, 15).

Estas citações, no entanto, mostram que, a despeito de um discurso indígena sobre a autonomia da aldeia, sua conceitualização como sendo uma unidade ‘corporativa’ depende de certos postulados teóricos. Nossas análises devem partir, como nos diz Rivière, de ‘um vislumbre de estabilidade fugaz’ *em* ‘um mundo fluido e relativo’. Num contexto onde as

aldeias não duram muito tempo e a população se desloca com frequência, nós devemos mesmo assim, nos é dito, conferir prioridade analítica à aldeia.

Foi o próprio Rivière que explicitou, pela primeira vez, as tensões inerentes a estes tipos de contradições – contradições estas que já estão sugeridas nas duas citações acima. Elas ficam mais claras, no entanto, em sua discussão dos ‘aglomerados’ dos Tiriyó, povo de língua Carib da fronteira entre o Brasil e o Suriname. Estes aglomerados, que são, eles mesmos, compostos de *clusters* de aldeias, são parte de três grandes agrupamentos de Tiriyó (Rivière 1969, 35-7). Apesar destes agrupamentos de larga escala não receberem um reconhecimento terminológico por parte dos Tiriyó, eles fornecem um gradiente de relacionabilidade que distingue pessoas familiares e seguras dos Outros distantes. Rivière discutiu este gradiente em sua análise do diálogo cerimonial dos Tiriyó (1971), na qual ele distingue três tipos de diálogo relacionados ao grau de familiaridade entre os envolvidos e sugere que:

“...the function of ceremonial dialogue is mediation in situations that are likely to give rise to conflict. Such situations are most likely to arise between those who are unrelated, and this fact is recognized by the increasing formality of the ceremonial dialogue in direct proportion to increasing social and physical distance. The boundary of the ceremonial dialogue is coterminous with Trio territory, and implies that its participants accept certain values and conventions” (Rivière 1971, 178)⁸.

As observações de Rivière foram desenvolvidas por diversos autores, que investigaram o modo como certas relações fazem a mediação entre o interior e o exterior, definindo assim estes pólos. Isto implicou, de imediato, uma mudança no foco das análises que se seguiram, que deixaram de enfatizar a autonomia da terminologia de parentesco e passaram a se dedicar ao contexto político-ritual que, muitas vezes, determinam as categorias de classificação social (Viveiros de Castro 1993, 158). Nas Guianas, foi Overing Kaplan (1975, 183-6) que mostrou, pela primeira vez, como as alianças matrimoniais estruturavam os grupos locais e, ao mesmo tempo, os aproximava. Seu estudo foi seguido por outros que extrapolavam a aliança matrimonial *strictu sensu* através de, por exemplo: uma crítica histórica da prioridade da aldeia, explicitando a visão implícita de que estas sociedades são o resultado da dissolução de esferas mais amplas de interação, baseadas principalmente nas redes de troca, o que, no mínimo, exigia uma explicação a respeito de como uma visão da autonomia da aldeia pode ter surgido (Butt-Colson 1985; Farage 1991); mostrando como

⁸ Sobre os diálogos cerimoniais e uma discussão do trabalho de Rivière, veja Erikson (2000), Chernela (2001) e Surrealès (2003).

os grupos locais são constituídos por uma relação descontínua entre a esfera local do parentesco e o domínio político-ritual global (Albert 1985; Viveiros de Castro 1993, 157); mostrando, ainda, como a cosmologia opera através da apropriação de elementos estrangeiros que precisam ser, ao menos parcialmente, controlados no interior (Guss 1989, 32; Van Velthem 2003); e, finalmente, focalizando precisamente na natureza fluida e relativa das redes que unem e situam os grupos locais (Gallois 2002, 210; 2005).

Notou-se ainda que o modelo derivado da etnografia das Guianas poderia explicar certas características regionais, mas que, quando generalizado, não explicava tão bem outras realidades etnográficas. Tal modelo, não se adequa, por exemplo, à observação de Lévi-Strauss de que a relação entre cunhados transcende a “simples expressão de uma relação” (1943). Como nota Viveiros da Castro, em um contexto etnográfico em que a afinidade surge como sendo o idioma dominante das relações que vão além do grupo local – e onde estas relações transcendem a terminologia de parentesco – é necessário dar conta das relações que estruturam as interações mais amplas. Nas palavras de Fausto:

“One of the most recurrent problems in Amazonian ethnology is the definition of the social units relevant to sociological analysis. In areas where there has not yet been a complete rupture of wider networks as a consequence of the long process of contact, conquest, and colonization, there are relatively open social systems with loosely defined ethnic boundaries. These systems are formed by a multiplicity of local groups that are very often unstable and fluid. Defining ethnographic domains under these conditions implies the necessity of distinguishing between different levels of inclusion: the local group, a network of allied groups, a complex of groups (allied or not) speaking the same language, and so on. The definition of any such social constellation demands that one account for the relations that structure it. In some supralocal systems, such as the Upper Xingu or the Upper Rio Negro, peaceful exchanges (matrimonial, ritual and economic ceremonial) articulate wider webs of sociality, as well as individual groups. In other cases, hostile relations fulfill this role. Warfare practices, frequently involving cannibalism and trophy hunting, emerge as mechanisms in the structuration of certain social constellations” (Fausto 1999, 935).

Retornamos, então, ao problema expresso na nota de Viveiros de Castro, citada no início desta seção. A ênfase desloca-se da aldeia às maneiras como estas se ligam a outras aldeias, através de diferentes modos de se relacionar, que mantêm *clusters* de aldeias próximas enquanto outras ficam distantes e outras, ainda, em inimizade.

Purus, Juruá, Javari

Foi a partir dessas questões, formuladas à luz dos estudos das Guianas, mas que, com exceções notáveis (p. ex. Gallois 2005), se mantinham a sua margem, que eu pretendia estudar as Guianas. No entanto, de certa forma, tive sorte quando o meu projeto de pesquisa inicial teve que ser abandonado, pois pude considerar outras regiões etnográficas. A minha atenção se deslocou, naturalmente, para a Amazônia ocidental, uma área marcada pela predominância de ‘sub-grupos’ nomeados que parecem conferir reconhecimento terminológico às unidades que extrapolam de – ou para – a aldeia (Pollock 1985, 38-40; Vilaça 2006, 56-61). Mesmo lá onde estas configurações não são nomeadas os etnógrafos foram impelidos a elaborar termos que expressassem a articulação entre os grupos locais, tais como ‘bandos’ (Price 1987) ou ‘nexos endogâmicos’ (Descola 1982).

Meu interesse se voltou, mais precisamente, àquela parte da Amazônia ocidental entre o médio e o alto curso dos rios Juruá e Javari, uma área que permanece sendo uma das menos conhecida da Amazônia. Lá habitam índios que falam línguas Katukina, Pano, Arawá e Arawak. Excetuando-se os Apurinã de língua Arawak, sobre os quais nada sei, estes grupos têm sido objeto de grande confusão classificatória, devido, particularmente, à proliferação de etnônimos anotados por diversos viajantes ao longo de muitos anos. Como diz Verneau em sua revisão da literatura sobre o Juruá e o Purus:

“Ce que complique le problème, c’est que le même petit groupe a été souvent désigné par des appellations différents et que, d’autre part, sous un seul vocable sont parfois comprises plusieurs tribus parlant des langues distinctes” (1921, 255)

Evidentemente, não foi apenas nesta região que estes problemas se colocaram. Em várias partes da Amazônia, os viajantes anotaram nomes que se sobrepõem uns aos outros, definindo coletividades que desafiam qualquer tentativa de sistematização. Tal problema, no entanto, não pode ser atribuído apenas às anotações dos viajantes, como sugerem alguns autores (p. ex. Neves 1996, 140). Trata-se, ao contrário, de um problema central na etnografia das sociedades das terras baixas sul-americanas, cujos membros estão muito menos preocupados em objetificar etnonimicamente suas próprias coletividades fluidas do que com definir os outros (Viveiros de Castro 2002, 372).

No entanto, um aspecto da região do Juruá-Purus, incluindo também os rios que deságuam no Javari, se sobressai. Ao longo de toda esta área, encontramos uma série de nomes de grupos que terminam com certos sufixos recorrentes: *-dyapa*, *-denil*, *-madi*, *-madiha*, *-nawa* (Rivet e Tastevin 1921; Metraux 1948). Estes sufixos estão quase sempre associados a pessoas da mesma família lingüística: as coletividades katukina têm nomes que terminam

com *-dyapa*; povos Arawá com *-denil -madil -madiba*; e os Pano com *-nawa* (ver Erikson 1993).

Estes nomes ocultam, ainda, uma gama de maneiras diferentes de classificar os Outros e de se relacionar com eles. Entre os grupos de língua Pano, por exemplo, que estão em sua maioria circunscritos a uma área etnográfica bem-definida, sendo lingüística e culturalmente muito parecidos (Erikson 1993, 47-9), o sufixo *-nawa* parece funcionar como um meio de classificar Outros, e etnônimos como 'Kaxinawá' e 'Yaminawa' surgem como nomes derogatórios, conferidos por vizinhos e/ou inimigos. Esta classificação não implica, de forma alguma, diferenças absolutas. Às vezes, diferentes grupos locais da mesma 'sociedade' também se definem por um nome que termina com *-nawa* e que exclui outros grupos locais equivalentes (idem, 50). Simultaneamente, a forma não-marcada pelo prefixo, *nawa*, denota uma forma particularmente distante de alteridade, como os brancos ou os mortos (Lagrou 1998). Já em outros casos, o mesmo termo constitui o nome de uma das metades que definem a sociedade, como entre os Yaminawa, por exemplo, cuja metade *dawa* (*nawa*) é relacionada ao exterior (Townesley 1988). Isto resulta numa dificuldade recorrente no panorama pano, que opõe "...son unité manifeste au niveau global, d'une parte, et l'atomisation extrême qui la caractérise à l'échelle locale d'autre part" (Erikson 1993, 51).

Entre os Kulina de língua Arawá, a relação entre o *-madiba* prefixado e o *madiba* não-marcado é diferente do que foi observado para os *nawa* Pano. Os Kulina se dividem em grupos *-madiba* que são prefixados por um nome de um animal ou de alguma espécie natural, cada um dos quais está, geralmente, mas não exclusivamente, ligado a uma aldeia (Pollock 1985, 137). Estes sub-grupos eram localizados e endogâmicos, e viviam em guerra uns com os outros, o que teria levado alguns à extinção (Lorrain 1993, 137). Os nomes dos sub-grupos neste caso, diferentemente dos *nawa* Pano, são um tipo de auto-designação, de modo que os membros de um mesmo sub-grupo os reconhecem como sendo 'deles', inclusive usando-os de uma maneira análoga ao uso que fazemos dos sobrenomes (idem., 139). Além disso, o uso do termo *madiba* não-marcado também designa o oposto do *nawa* Pano, pois significa 'gente' ou 'ser humano', com a construção *madiba obuaba* denotando 'outra gente' e, geralmente, referindo-se a 'pessoas de um outro sub-grupo *-madiba*' (idem., 130, 136).

Os falantes de línguas Katukina, ao menos os Kanamari, situam-se geograficamente entre os grupos falantes destas duas famílias lingüísticas, sendo que os falantes de línguas Pano estão ao norte e a oeste e os falantes de língua Arawá ao sul e leste. Se os Pano

espalham-se a partir do Javari em direção ao Juruá, e os Arawá deste último rio para o Purus, os Katukina permanecem quase exclusivamente no Juruá e em afluentes vizinhos. Verneau (1921, 257) supôs que eles fossem os primeiros habitantes deste rio, para o qual os falantes de outras línguas migraram, restringindo o movimento dos Katukina a um trecho do médio Juruá (ver também Porro 1996, 26). É deles que tratarei agora.

Os Kanamari

A família lingüística Katukina fora identificada por Rivet (1920). Tal identificação foi posteriormente confirmada por Rivet e Tastevin (1921). No entanto, esta é ainda uma das famílias lingüísticas mais obscuras da Amazônia (Urban 1992, 98) e, geralmente, é dividida em quatro línguas: Kanamari, Katukina do Rio Biá, *Tsobonwak-dyapa* e Katawixi. Esta última língua foi extinta e parece ter sido um 'dialeto distante' das outras três (Rivet e Tastevin 1921, 459; veja também Neves 1996, 144-5). As línguas Katukina do Rio Biá e Kanamari são muito parecidas. Tive a oportunidade de mostrar uma fita com gravações da língua dos Katukina do Rio Biá para os Kanamari que não tiveram dificuldade em compreendê-la⁹. Os *Tsobonwak-dyapa* (Tucano-*dyapa*) são índios isolados que vivem na região interfluvial entre o Jutá e o Jandiatuba. Os Kanamari que já os visitaram afirmam que eles falam a mesma língua, e que ambos se entenderam mutuamente. Assim, é possível que, com exceção do Katawixi, as outras três línguas Katukina possam ser consideradas como sendo dialetos de uma mesma língua¹⁰.

Um grande número de índios, muitos dos quais não têm nada em comum com os grupos katukina, já foram chamados erroneamente de 'Kanamari' e de 'Katukina'. Isto se deve ao uso de designações atribuídas por viajantes que usaram esses termos indiscriminadamente para designar índios que falavam línguas muito diferentes e que tinham pouca semelhança cultural. A confusão etnonímica que se desenhou foi esclarecida, há muito tempo, por Rivet e Tastevin (1921, 456-7, 459-61) e não pretendo retomar aqui os seus argumentos (veja Neves 1996, 138-45). Esta tese tratará exclusivamente dos Kanamari que falam línguas Katukina, e não dos Tupi, Pano ou Arawak que foram, ao longo da história, chamados de 'Katukina', 'Kanamari' ou por termos derivados destes nomes.

Situando os Kanamari

⁹ Agradeço a Jeremy Deturche por me ceder uma fita com um mito Katukina do Rio Biá.

¹⁰ Queixalós (s.d.1) classifica Katukina do Rio Biá e Kanamari como uma mesma língua, que ele chama de 'Katukina'.

Os Kanamari somam cerca de 1.600 indivíduos que vivem, em sua maioria, no médio Juruá, na parte ocidental do estado do Amazonas. Alguns Kanamari se deslocaram para longe desta área, como, por exemplo, para a região do baixo Japurá, afluente da margem esquerda do Solimões. Mas este é um caso excepcional que resultou de migrações recentes a partir do médio Juruá (Neves 1996, 199-201). Os Kanamari que vivem no médio Javari também migraram recentemente, desta vez a partir do alto Itaquáí. A maioria dos Kanamari vivem ao sul do Solimões, com seu centro sendo claramente os afluentes do médio Juruá que ficam imediatamente a montante e a jusante da cidade de Eirunepé.

A jusante de Eirunepé encontra-se alguns grupos Kanamari que vivem na Terra Indígena Kanamari do Juruá, nos afluentes da margem direita do Juruá. A montante de Eirunepé há outros grupos Kanamari vivendo nos afluentes da margem esquerda do Juruá, na Terra Indígena Mawetek. Esta Terra Indígena é contígua à extensa área da Terra Indígena do Vale do Javari, onde existem três núcleos Kanamari (veja Mapa 1) listados abaixo:

1. O núcleo situado No alto Itaquáí, na área que começa na boca do Rio Branco, subindo seus formadores. Estes Kanamari migraram para o Itaquáí a partir dos afluentes da margem esquerda do Juruá, onde hoje é a Terra Indígena Mawetek, no final da década de 1930. O alto Itaquáí, porém, fica muito perto do alto curso destes afluentes, mais ou menos a um dia a pé, e está claro que, antes da migração de 1930, muitos Kanamari já visitavam o Itaquáí, possivelmente estabelecendo lá algumas aldeias (Tastevin s.d.1, 12, 17). No entanto, a partir do fim da década de 1930, o alto Itaquáí vem sendo continuamente ocupado pelos Kanamari que mantêm, ainda, contato com aqueles que hoje vivem na Terra Indígena Mawetek.
2. O núcleo do alto Jutáí, da aldeia Queimado até o Igarapé Naua. Desconheço os detalhes da história desta migração, mas parece que já havia grupos Kanamari vivendo no alto Jutáí no início do século XX. A migração para este rio provavelmente se deu a partir do seringal Restauração (Carvalho 2002, 60-4). Após esta migração inicial, a gradual percolação de pessoas entre o Jutáí e os afluentes do Juruá continuou ao longo do século XX.
3. O núcleo do O médio Javari, na área que fica entre o Igarapé Irari e a boca do rio Curuçá. Há também uma aldeia Kanamari no baixo Curuçá, um afluente do médio Javari. Os primeiros Kanamari a migrarem para esta região o fizeram no final da

década de 1950 e foram seguidos por uma outra onda migratória em meados da década de 1970, desta vez articulada pela Funai. A migração para o Javari se deu a partir do Itaquai e a maioria, se não todos, os Kanamari que vivem atualmente no Javari viviam no Itaquai, ou então, afirmam que seus pais ou avós viviam neste local.

Os primeiros estudos sistemáticos sobre os Kanamari foram realizados pelo padre francês Constant Tastevin, que viveu com eles e com outros índios do rio Juruá de forma intermitente entre 1905 e 1926, com um pequeno intervalo durante a Primeira Guerra Mundial (ver, p. ex., Tastevin 1919; 1920; 1918)¹¹. Os trabalhos mais interessantes de Tastevin sobre os Kanamari são manuscritos que permanecem inéditos, guardados no Séminaire des Missions nos arredores de Paris, com cópias na Prelazia de Tefé no alto Solimões (Tastevin s.d.1; s.d.2; s.d.3). Outros etnógrafos realizaram pesquisas recentes entre os Kanamari. Reesink (1993) estudou sua mitologia no Jutai; Neves (1996) estudou sua história e as relações inter-étnicas, principalmente no Juruá; Labiak (1997) focalizou o ritual entre os Queixada-*dyapa* do Rio Itucumã, na margem direita do Juruá; e Carvalho (2002) estudou a história, o ritual e o xamanismo no Jutai e nos afluentes da margem direita do Juruá.

Todo o meu trabalho de campo foi realizado entre os Kanamari do Rio Itaquai na Terra Indígena do Vale do Javari (núcleo 1), e nunca visitei aldeias em outros rios. Estes grupos Kanamari ainda não tinham sido estudados etnograficamente e a única referência que encontrei acerca deles foram os breves escritos do biólogo J. Carvalho (1955). Parece haver pequenas diferenças etnográficas entre os Kanamari de diferentes bacias hidrográficas, mas nada que nos faça considerá-los povos distintos. Esta variabilidade pode ser atribuída às mudanças acarretadas pela distância entre os grupos, a possível falta de visitas entre pessoas de grupos distantes e, em alguns casos, ao fim destas visitas após a chegada dos brancos no período do *boom* da borracha. Para o presente propósito é possível abordar os Kanamari, a despeito de tais diferenças, como um 'povo' ou 'grupo étnico'. No entanto, muito de que se segue vai tratar especificamente da história do Itaquai. Procurarei explicitar este ponto sempre que minha análise se basear nesta condição específica, mas, em outros momentos, quando esta condição não tiver um efeito sobre os temas em questão, simplesmente irei me referir aos 'Kanamari' como um todo.

Não é a minha meta, portanto, tratar diretamente das diferenças etnográficas que existem entre os Kanamari de regiões distintas. Os Kanamari permanecem virtualmente

¹¹ As referências anteriores a Tastevin se limitam a breves observações sobre os 'Canamarés', 'Anamaris', 'Catuquina' e outros (veja Neves 1996, 154-6, para um apanhado destas referências).

desconhecidos na literatura etnográfica e não estamos, ainda, em uma posição em que possamos sugerir razões para as eventuais discrepâncias. Farei, assim, pouco uso da etnografia mais recente sobre eles. Há, contudo, uma questão sobre a qual todos os etnógrafos dos Kanamari que me antecederam concordam e que, no entanto, os meus dados contradizem. Parece existir um consenso de que antes da chegada dos brancos ao Juruá, na segunda metade do século IX, alguns ou todos os Kanamari teriam vivido na beira do Rio Juruá. Com a crescente presença dos brancos, eles teriam sido forçados a migrar para os afluentes deste rio (Carvalho 2002, 39; Neves 1996, 63-70). Digo que parece existir este consenso porque nem sempre fica claro se o uso do termo 'Juruá' refere-se ao rio ou à bacia hidrográfica. De qualquer maneira, os meus dados são claros em relação a este ponto. Os Kanamari do Itaquá são unânimes em dizer que antes da chegada dos brancos eles não viviam na beira do Juruá, mas sim em seus afluentes. Isto não significa que os Kanamari não vissem o Juruá como sendo, de alguma forma, o 'seu rio', como sugerem alguns etnógrafos. Eles usavam o rio como uma via necessária, muitas vezes a única maneira de visitar sub-grupos distantes. No entanto, o que se passou foi justamente o contrário do que sugeriram os outros etnógrafos dos Kanamari. Foi somente *após* a chegada dos brancos que alguns Kanamari, atraídos pelos barracões que pontilhavam o Juruá, decidiram viver na beira do Juruá e até mesmo construir aldeias ao longo do leito deste rio. Não há nada surpreendente nesta constatação, já que sabemos que muitos índios sempre viveram em regiões interfluviais, longe do leito principal dos grandes rios, mesmo antes da presença colonial (p. ex. Carneiro 1995, 62; Fausto 2001, 174).

Tukuna e -dyapa

O termo 'Kanamari' não é uma auto-designação e os próprios Kanamari se chamam de *tukuna*, termo que significa 'gente', 'pessoa' ou 'pessoas'¹². Um *tukuna* é, antes de mais nada, um falante de *tukuna-koni*, 'língua-de-pessoa'. Isto inclui, como vimos, os Katukina do Rio Biá e os Tucano-*dyapa* isolados, que falam uma língua muito parecida com a dos Kanamari, apenas com algumas diferenças dialetais. Quando a semelhança entre todos estes povos é enfatizada, eles geralmente dizem que todos falam '*tyo-koni nimbak*', 'certamente a nossa língua'. Porém, estes grupos vivem muito distante uns dos outros e as visitas mútuas são raras. Assim, quando os Kanamari querem realçar as diferenças entre

¹² Os coletivos e plurais em Kanamari são formados pelas partículas *binuk* ou *nuk*. 'Pessoas' seria, em sentido estreito, '*tukuna binuk*', mas muitos Kanamari usam a forma singular para designar o coletivo e/ou o plural.

eles, dizem que os outros falam '*tyo-koni naban*', 'mais ou menos a nossa língua'. Eles nunca negam, no entanto, que todas estas línguas são, de certa forma, *tukuna-koni*.

Em um determinado nível, *tukuna* se refere a todos os falantes de língua Katukina em oposição aqueles designados *tukuna tu*, 'não-pessoas'. No entanto, *Tukuna tu* não é uma designação definitiva nem absoluta e oculta uma miríade de relações. Inclui, por exemplo, os brancos (*kariva*), os Kulina (*koru*) e os povos falantes de línguas Pano (*dyapa*). Entre os Kanamari com os quais trabalhei, o termo *tukuna* não pode ser usado para se referir a uma categoria genérica de 'Índios' em contraposição aos brancos. Para fazer tal distinção, os Kanamari podem se referir a uma coletividade anônima indígena por *tukuna onaban* ('outras pessoas') e os opor a *tukuna* ('falantes de língua Katukina') ou a *kariva* ('brancos'). Na expressão *tukuna onbana* é a palavra *onaban* o termo é não-marcado, uma vez que essa coletividade anônima pode simplesmente ser chamada de '*onaban binuk*' ('os Outros'), mas nunca de *tukuna binuk* ('as pessoas').

Em sua acepção default, então, *tukuna* se refere exclusivamente aos falantes de línguas Katukina. Até onde eu sei, um Kanamari jamais chamará um falante de língua Katukina de *tukuna tu*. A categoria *tukuna*, no entanto, divide-se em *tukuna tam*, 'pessoas verdadeiras' e *oatukuna*, 'outras pessoas' ou 'estrangeiros'. O qualificador *tam* pode ser glosado como 'verdadeiro' e indica propriedade e representatividade de uma classe; o que a teoria do protótipo descreve como "...the properties defining the category [...] shared by all members" (Lakoff 1987, 40; veja também Fausto 2001, 263). Isto significa que *tukuna tam* é, muitas vezes, sinônimo de 'parente' (*-wibnim*), mas também pode designar não-parentes conhecidos e confiados (em quem se confia?), com quem contatos regulares são mantidos¹³. O prefixo *o-* significa 'um outro de um tipo' e *a-* é o pronome de terceira pessoa do singular, sendo, então, que *oatukuna* significa 'outro tipo de pessoa'. Difere de *tukuna onaban* por ser sempre um *tukuna*, ou seja, falante de língua Katukina, enquanto *tukuna onaban* refere-se, geralmente, a outros que não falam a língua Katukina. *Oatukuna* é usado para designar pessoas que um Ego raramente vê e que vive numa bacia hidrográfica distante daquela do enunciante. Os Kanamari do Itaquai, por exemplo, chamam os Katukina do Rio Biá e os Tucano-*dyapa* de *oatukuna*.

Tukuna, é claro, é um tipo de termo altamente difundido nas terras baixas da América do Sul. Todos os índios parecem possuir um termo que usam mais ou menos como uma auto-designação e que significa 'pessoa'. É geralmente enfatizado que tais termos são relacionais e contextuais, sendo às vezes usados como sinônimos de 'tribo' ou

¹³ *Tukuna tam* é às vezes sinônimo de *tukuna baknim*, 'pessoas boas/belas'. Estas são pessoas que um dado Ego sabe ser moralmente corretas em seu modo de viver, 'sábias' (*wa-tikokoknim*).

mesmo de ‘parentes’ e, em outras ocasiões, abarcando todos os humanos e até os não-humanos. Como mostrou Viveiros de Castro, estes tipos de termos são ‘marcadores enunciativos’, que indicam a posição do sujeito: “por isso mesmo, as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como ‘etnônimo’ parece ser, em larga medida, uma artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo” (1996, 125).

Os Kanamari não diferem desta observação, e o termo *tukuna* às vezes designa animais e espíritos, como veremos ao longo da tese. A questão se complica, na verdade, quando se focaliza a possibilidade de usar este termo para designar os índios não-Katukina e os brancos. Estas figuras parecem gravitar em torno do termo *tukuna* sem nunca serem congruentes a ele, o que não significa que não se pode interagir com eles do mesmo modo consistente com o qual se lida com os *tukuna*. Acredito que esta não-relação terminológica está associada ao conhecimento de ‘língua de gente’. Enquanto espíritos e animais podem, às vezes, falar ‘língua-de pessoa’, a vasta maioria dos brancos e de outros índios não o podem. Eu era a única exceção inconstante e às vezes os Kanamari me diziam que eu não era um *kariva*, mas um *tukuna*. Eles diziam explicitamente que assim me classificavam porque eu podia compreender ‘língua-de-pessoa’. Este potencial que me foi atribuído me foi explicitado logo no início do meu convívio com os Kanamari, mesmo antes de eu saber dizer frases dispersas em Kanamari. Já que estava lá para aprender ‘língua-de-pessoa’, eu não era ainda um *tukuna*, mas poderia ‘devir-*tukuna*’ (*tukuna-pa*) ao aprendê-la. Perto do fim do meu trabalho de campo, nenhum dos Kanamari que eu conhecia me chamava de ‘*kariva*’.

A única divisão mais ou menos absoluta que os Kanamari reconhecem no interior da designação genérica *tukuna* é a divisão em sub-grupos, cujos nomes são compostos pelo nome de um animal seguido do sufixo *-dyapa*. Este é o mesmo termo que, quando não prefixado, denota os povos que falam língua Pano (*dyapa*). Os Kanamari identificam todos os falantes de línguas Katukina com ao menos um destes sub-grupos. Já que uma grande parte desta tese é dedicada à investigação destes sub-grupos, vou evitar entrar em detalhes nesta introdução. Oferecerei somente um breve comentário sobre os problemas colocados pelos sub-grupos.

Tastevin chamava os sub-grupos de ‘clãs’. Ele acreditava que estes sub-grupos eram unidades endogâmicas e geograficamente circunscritas, mas que, na época em que estive

entre eles, estas unidades já se encontravam “en pleine désorganisation” (s.d.1, 109). Com isso, ele quis dizer que um único nome de ‘clã’ revelava, na verdade, uma gama de identidades que resultavam de inter-casamentos realizados após o contato. Não obstante, ele observou certas diferenças entre os clãs, incluindo pequenas variações dialetais e diferentes padrões de desenho corporal e de tatuagem (Tastevin s.d.1, 27-47). Os Kanamari que eu conheci concordaram no que diz respeito à variedade lingüística, mas disseram que a mistura pós-contato servira para homogeneizar estas diferenças. Eles costumam dizer que as variações dialetais eram análogas às diferenças entre a língua que eles falam hoje e àquela dos Katukina do Rio Biá e que, portanto, as línguas eram mutuamente inteligíveis.

Não obtive, porém, muita informação sobre os desenhos e as tatuagens. Em sua maioria, os Kanamari me disseram que eles todos conhecem os mesmos desenhos e tatuagens (ambos chamados de *akanaron*) e que o ‘fazem’ (*-bu*) para ficarem ‘belos’ (*bak*). Perguntei se no passado cada sub-grupo não teria tido o seu próprio repertório de desenhos, mas eles tenderam a não concordar com esta hipótese. Parece-me que, dado o contato esporádico que devia ocorrer entre algumas das bacias hidrográficas – o que pode ter sido exacerbado após o contato com os brancos e as dificuldades que os Kanamari tinham em viajar pelo Juruá - provavelmente havia algumas diferenças culturais entre os sub-grupos. Incluo aqui variações não só de desenhos e tatuagens, mas também de mitologia, música e ritual. Algumas destas diferenças continuam tendo sua pertinência, como veremos, mas os Kanamari preferem enfatizar o que todos os sub-grupos tinham em comum. Talvez não seja surpreendente que, se a língua é um dos índices de ‘pessoas verdadeiras’, são estas as diferenças que eles se lembram acima de quaisquer outras.

No capítulo 1 veremos como os Kanamari acreditam que todos estes sub-grupos eram, de fato, endogâmicos e geograficamente circunscritos aos afluentes do Juruá. Teria sido somente após a chegada dos brancos que alguns deles começaram a co-residir. Se, no início, esta co-residência foi modesta, o número crescente de brancos, a atração por suas mercadorias e as ‘correries’ que eles acabaram por promover contra os Kanamari, levou pelo menos alguns membros destes sub-grupos a migrarem, seja em direção aos brancos, seja para regiões inabitadas (capítulos 2 e 3).

Os Kanamari não possuem um mito que trate explicitamente da origem dos sub-grupos. Nos capítulos 4 e 5, no entanto, vou sugerir como o modelo dos sub-grupos se expressa em certos temas míticos recorrentes que convergem no mito de Tamakori, o herói criador que dá forma ao mundo e situa os sub-grupos ao longo dos afluentes do Juruá.

Histórias

A nota ao texto de Viveiros de Castro a partir da qual comecei a considerar a questão de ‘sistemas supra-regionais’ contém uma hipótese sobre a natureza ‘histórica,’ mais do que ‘estrutural’, dos sub-grupos que me cativou mais do que o resto. Não que eu achasse que os sub-grupos poderiam ser descritos somente pelo processo da história, já que me era claro que eles operavam através de certos padrões formais que estavam relacionados à área etnográfica na qual os Kanamari se situam. O que eu imaginava, baseando-me no trabalho de Fausto (ms.; 2001, capítulo 2), era que essas formas precisavam ser compreendidas ‘na história’; ou seja, reconstruídas a partir da micro-história de movimentos, casamentos, padrões de residência e daí por diante. Comprometi-me, assim, a mapear o passado recente dos Kanamari através de sua história oral.

Parti para o campo, portanto, com um interesse em gravar histórias, mas, nos primeiros meses, a única história que os Kanamari me contaram foi a da chegada de Sabá. Inicialmente essa história não me interessou muito. Como já disse, os eventos transcorreram em 1972, e não era essa a história que eu estava buscando. A leitura que tinha feito da parca bibliografia disponível sobre os Kanamari deixava claro que estes haviam migrado para o Itaquai, vindos do Juruá, no início do século XX (p. ex. Neves 1996) e eu estava mais interessado em compreender o processo que os levou a migrarem, e sua história antes disso, do que as suas relações com a Funai. A história de Sabá parecia conter informações que poderiam depois ser comparadas com documentos da Funai para estabelecer uma cronologia relativa da presença de órgãos governamentais no Itaquai – algo que pudesse compor um capítulo que permaneceria, para usar a expressão de Gow (1991, 20), ‘esplendidamente isolado’ do resto da tese, que então trataria da história dos sub-grupos. Mas, conforme fui ouvindo mais histórias e aprendendo mais a língua, ficou claro que eu estava completamente enganado. Ao situar a história que os Kanamari chamam de ‘Quando Sabá Chegou’ ao lado de outras histórias e mitos, ela surgiu, ao contrário, como o ponto de partida perfeito para começar a entender os sub-grupos. Neste processo, porém, o objeto do meu estudo se dissolveu e o que me parecia ser uma questão de traçar histórias se revelou uma manifestação particular de uma questão mais ampla.

A tese que se segue, portanto, não se preocupa tanto com os sub-grupos quanto eu previra inicialmente. O tema continua aí, mas agora é apenas uma parte da questão, ou, na melhor das hipóteses, uma lente através da qual um outro tema pode ser investigado. Ficou claro que a história e a mitologia kanamari operam através de uma dialética entre formas

estáveis e fluidas que englobam, por assim dizer, a origem e arquitetura dos sub-grupos. No entanto, 'estabilidade' e 'fluidez' se opõem em todos os outros aspectos da vida Kanamari e tal oposição é, ela mesma, fluida. A mitologia kanamari narra como um mundo que era puro fluxo-Jaguar cedeu lugar a outro que era composto de unidades estáveis na forma de sub-grupo, alguns dos quais mantinham relações às custas dos outros. Mas esta ruptura não resolve o problema da estabilidade e da fluidez, uma vez que o Jaguar é fluxo, mas é, ao mesmo tempo, um Mestre de tudo e, conseqüentemente, tem uma capacidade infinita de situar o mundo. Assim, se os sub-grupos kanamari mantêm uma forma estável, só podem fazê-la num mundo que se extraiu do Jaguar e que, por isso, sempre tem o potencial de voltar a este estado. Em resumo, a sociedade kanamari existe como o precipitado de uma tensão onipresente: a Jaguaridade inata do mundo e o esforço humano de produzir o parentesco contra e através deste fundo.

Optei por apresentar estes problemas nesta tese tal qual eles me foram colocados pelos Kanamari. Por isso, esta tese vai seguir uma série de histórias e mitos que explicitam esta tensão. Fornecerei brevemente o contexto no qual estas histórias foram narradas para, assim, justificar o que pode parecer um ênfase exagerada em apresentar os Kanamari através de suas histórias.

Contando histórias

As histórias kanamari são chamadas genericamente de *ankira*. Deste modo, 'contar histórias' é *ankira toboki*. Toda narrativa é uma *ankira*, não importando se os eventos aconteceram ou não no tempo da memória coletiva. No entanto, como acontece entre outros povos indígenas (Gallois 1994; Gow 2001, 82-4; Ireland 1988; Urban 1996, 66-98), existem maneiras de distinguir entre o que foi contado e o que foi observado. As histórias que ocorreram no passado distante, das quais o narrador não poderia ter participado, são ditas terem ocorrido *tyanimban*, 'a muito tempo atrás'. Tais histórias geralmente começam desta forma. Os verbos na narrativa são então conjugados na forma *toninim*, que significa algo como 'quando era aquela época'¹⁴. Já os eventos que ocorreram durante a vida de um narrador são ditos terem acontecido *bati nahan ti*, 'mais ou menos hoje/agora' e os verbos são conjugados no tempo apropriado à narrativa. Se os eventos aconteceram durante a vida de um narrador, mas este não os observou ou não estava diretamente presente, as

¹⁴ Uma outra forma que as vezes é usada é *am tobowa*, que parece ter a mesma função gramatical de situar eventos num passado remoto (veja Groth 1977 para uma discussão acerca do uso destas formas verbais no âmbito das narrativas mitológicas).

narrativas sempre começam dizendo que ‘fulano me falou que foi assim’, e esta condição é repetida ao longo da narrativa para lembrar os ouvintes. A distinção entre eventos que ocorreram ‘há muito tempo atrás’ e os que ocorreram ‘mais ou menos hoje/agora’ não equivale à diferença entre ‘mito’ e ‘história’, ambos chamados de *ankira*. As narrativas que vamos seguir ao longo desta tese deixarão este último ponto abundantemente claro.

Não existe um contexto específico no qual as histórias são contadas. Ouvi mais histórias sendo contadas à tarde, após um dia de trabalho, quando as pessoas estavam alimentadas e descansadas. Mas também ouvi histórias em outras situações: durante as viagens, no meio da noite, narradas por alguém que não conseguia dormir, de manhã cedo, em caminhadas pela floresta, nas roças, enquanto se cozinhava, ou enquanto se trabalhava em outras coisas, como na feitura de canoa, cocares, cestas e daí por diante. O estopim para as narrativas tende a ser o contexto. Assim, enquanto Poroya terminava uma canoa, ouvi a história de como o coatipuru fez a primeira; quando fui à roça com Dyumi, ele me contou como os primeiros mamões e canas caíram do céu, há muito tempo atrás. De fato, não seria incorreto dizer que, na maioria dos casos, a história resulta mesmo do contexto. Kodoh, quando perguntado repentinamente pelo antropólogo ansioso: “meu avô, conte-me uma história dos seres celestiais *Kobana*”, me respondia que não sabia de nenhuma. No entanto, durante três dias no ritual *Kobana*, ele me mandava buscar o meu gravador e me contava não só uma, mas muitas de suas histórias.

O fato de eu ter chamado Kodoh de ‘avô’ (*paiko*) é significativo, porque são normalmente pessoas incluídas nessa categoria terminológica que contam histórias para ‘seus netos’ (veja também Gow 2001, 79-81). Portanto, se a ‘escolha’ da história a ser contada parte do contexto das conversas ou dos afazeres do dia, o ambiente é quase sempre um no qual os mais velhos contam suas histórias para os mais novos. Durante o meu período de trabalho de campo havia quatro homens que contavam histórias regularmente: Kodoh, de quem já falei, um homem com quase setenta anos que vivia na aldeia de Bananeira e era, unanimemente, considerado o melhor narrador, indiscutivelmente ‘alguém que sabe bem as histórias’; o ‘cacique’ de Bananeira, Dyumi, que tinha uns cinquenta anos; Poroya, com sessenta e poucos anos, considerado o chefe de Massapê quando morava por lá; e Tiowi, ‘cacique’ do Remansinho, também com uns cinquenta anos. Não se pode concluir, automaticamente, que os homens mais velhos que são ‘avôs’ de muitas pessoas sejam bons narradores. Os dois homens mais velhos do Itaquai, Wura e Nui, assim como outros ‘avôs’, como Makwana Kidak, não são bons narradores. Tornar-se um bom narrador não é uma consequência necessária de

‘envelhecer’, *kidak-pa*. Há outras coisas que podem ser aprendidas com a velhice, em particular as músicas de Jaguar que são contadas durante o ritual de Devir-Jaguar, e cujo aprendizado faz de um homem *Pidah nawa nobamn*, ‘o cantor do Jaguar’. Makwana Kidak, por sua vez, é um conhecido *marinawa*, o especialista que prepara o consumo da ayahuasca e guia as visões por meio de canções.

Bons narradores, portanto, chamam muitas pessoas de ‘*i-pida*’, ‘meu(s) neto(s)’. Apesar da maioria dos narradores serem homens, também ouvi algumas histórias narradas por mulheres. Muitas me pareceram versões sinópticas de histórias que me tinham sido contadas por homens, muitas vezes com a presença de mulheres. Não quero dizer, com isso, que as mulheres não saibam histórias; elas certamente as conhecem e não se inibem em corrigir os narradores masculinos. Além disso, seus comentários freqüentes durante as narrativas são parte integral do evento, muitas vezes servindo para embelezar uma história e, às vezes, servindo com um apoio mnemônico para os narradores.

Se a maioria dos eventos de narrativa envolveram ouvintes que o narrador chama de ‘neto’, nem sempre as narrativas os têm como público alvo. Até mesmo quando eu e o meu gravador éramos claramente o público alvo, as narrativas visavam a todos e a maioria dos narradores esperava a reunião de um público grande antes de começar a contar suas histórias. Os Kanamari, como a maioria dos ameríndios, admiram a beleza das narrativas e a habilidade do narrador em expressá-la. Um narrador é chamado de *ankirak toboki-yan*, ‘aquele que conta histórias’ ou de *ankira tikok-yan*, ‘aquele que sabe histórias’. Narradores talentosos, cujas narrativas nunca são questionadas, são os *ankira tikokok yan*, ‘aquele que sabe muitas histórias bem’ e estes sempre contam ‘histórias belas’ (*ankira-baknim*). A maioria dos Kanamari tem uma opinião formada sobre a qualidade de uma dada narrativa, sabendo dizer se a seqüência correta dos eventos da história foi respeitada e se o narrador as transmitiu bem. Ao contrário do que acontece em outras sociedades das terras baixas, as crianças e os adolescentes conhecem bem as histórias e chegaram a me narrar algumas, embora, muitas vezes, me dissessem para perguntar aos mais velhos sobre essas histórias. No entanto, é bastante comum um narrador ser interrompido por um adolescente que corrige uma parte da história ou lembra-se de uma parte que o narrador excluiu. Esta função não se limita aos mais jovens: qualquer pessoa – homens e mulheres – comenta ou opina, a qualquer hora, a respeito de uma história, o que, as vezes, resultava em narrativas com narradores múltiplos, ou em narrativas que começavam com um narrador e terminavam com outro.

Foi na aldeia de Bananeira que pude presenciar a dinâmica narrativa mais interessante. As histórias de Kodoh nunca eram questionadas: sempre ‘belas’, eram sempre escutadas por um grande número de ouvintes. Dyumi também era um bom narrador, embora fosse relativamente jovem. Todas as tardes, os Kanamari de Bananeira me mandavam buscar o meu gravador, pois os dois contariam uma história. Normalmente a aldeia inteira – ou todos os presentes – se preparavam para escutar, evento que podia reunir até umas vinte pessoas. Alguns não interrompiam os seus afazeres: as mulheres continuavam cozinhando, as crianças continuavam brincando, homens consertavam suas espingardas. Mas todos ouviam as histórias e, quando eu achava que ninguém prestava mais a atenção, surgia um comentário do outro lado da casa. Assim, a narrativa envolvia a todos, mas não a despeito de outras atividades.

Kodoh normalmente decretava qual história seria contada. A maioria das histórias, porém, era contada na casa da Dyumi, a maior da aldeia e onde todos se reuniam após o trabalho. Dyumi oferecia mais de que comentários pontuais, e às vezes assumia uma parte da narrativa. Nestes momentos, Kodoh ficava quieto, apenas sussurrando seu aval com um ‘hum hum’ ou ‘ka’. Dyumi começava timidamente e Kodoh o incentivava dizendo: “*ka Dyumi, man tyo*”, que significa algo como “vá lá Dyumi”, permitindo assim que Dyumi assumisse a narrativa. Quando Kodoh notava que Dyumi estava com dificuldades, ele retomava a narrativa do ponto onde o outro a deixara. As vezes Dyumi levava a narrativa até o final, chegando até a corrigir o que Kodoh dizia. Este tipo de *time-sharing* narrativo era exclusivo da dinâmica entre os dois e diferia dos comentários e perguntas avançados por qualquer um.

As histórias contadas nestes contextos eram, muitas vezes, seguidas de opiniões do tipo: “existem muitas histórias para contar, nunca poderíamos contar todas”; “é importante que você aprenda, Luiz, porque hoje as pessoas estão esquecendo” ou “os mais novos não sabem as histórias, mas nós sabemos”. Kodoh era a autoridade máxima, mas Dyumi estava aprendendo com ele e é claro que esta partilha de narrativas entre os dois era uma maneira de estabelecer Dyumi como sendo “aquele que sabe muitas histórias bem”. Kodoh não deixou dúvidas quanto a isso, me dizendo que, quando ele morresse, seria Dyumi quem iria ‘tomar conta’¹⁵ das histórias. Dyumi também me pediu que fizesse cópias das gravações para ele estudar. Suspeito que era esta condição que estava sendo expressa nos comentários que seguiam as narrativas, como os que transcrevi acima. Kodoh e Dyumi estavam dizendo para os outros Kanamari que era importante que eles aprendessem bem as histórias, para

¹⁵ Esta expressão é usada muitas vezes pelos Kanamari, e sempre em português.

que, no futuro, houvesse outras pessoas – a começar pelo Dyumi – para ‘tomar conta’ das histórias.

A minha presença alterou esta dinâmica ou, ao menos, fez ‘contar ao Luiz nossas histórias’ um contexto enunciativo para as narrativas, pois assim que os Kanamari perceberam que eu tinha interesse em gravá-las começaram a narrar histórias diariamente. Alguns até achavam importante que eu gravasse todas as histórias¹⁶, as vezes conversando sobre quais iriam me contar da próxima vez. Eu ouvi todo tipo de narrativa nestas condições. Aquelas que aconteceram ‘há muito tempo atrás’ eram as mais comuns, mas foi também nestas situações que ouvi as versões mais detalhadas das histórias de Sabá, assim como uma série de narrativas sobre eventos que ocorreram com os avós do narrador, ou com ancestrais nomeados com os quais eles podiam traçar laços genealógicos. As únicas narrativas que tive que obter através de uma solicitação direta foram aquelas que versavam sobre biografias pessoais. Estas narrativas os Kanamari nunca contavam com tanto entusiasmo¹⁷.

Considero importante explicitar este fato, porque não tenho como ter certeza de que, antes da minha estadia com os Kanamari, certas histórias eram contadas do mesmo modo que as gravei. Isto não é simplesmente um corolário do fato de que narrativas sempre mudam “...since we are dealing with a shifting reality, perpetually exposed to the attacks of a past that destroys it and of a future that changes it” (Lévi-Strauss 1983, 3). Trata-se, em vez disso, de uma questão sobre a gênese de um tipo de conhecimento em forma de narrativa e história (*ankira*). Esta questão é particularmente válida para a ‘história de Sabá’. Parece-me claro que esta história foi repetida muitas vezes porque os Kanamari me viam como uma ‘pessoa de Sabá’, um ‘Funai’, perguntando-me se eu sabia onde e como Sabá estava. Os contornos da história são conhecidos por quase todos, em parte por se tratar de acontecimentos bastante recentes. Mas suspeito que os Kanamari nunca tiveram a necessidade de ‘narrar’ (*toboki*) esta história para eles mesmos e, por isso, é possível que a origem desta história se deva à minha presença. Para esclarecer esse ponto, vou agora situar a história de Sabá em relação ao *corpus* de mitos e histórias Kanamari.

O Conceito de ‘Tempos’

¹⁶ Apesar de ninguém ter dito conhecer ‘todas as histórias’.

¹⁷ Suspeito que tive culpa nessa falta de entusiasmo. Sempre considerei as histórias biográficas como oportunidades para mapear aldeias antigas e as migrações do Juruá para o Itaquai, assim como para estabelecer a presença da população branca nestes rios. As gravações são, portanto, regularmente interrompidas pelas minhas perguntas, insistindo em detalhes geográficos que detraem da narrativa. Mesmo os narradores mais carismáticos perdiam seus ímpetus nestas condições.

Os Kanamari do Itaquai dividem sua história em pelo menos três ‘tempos’ ou ‘eras’. Estes tempos são, em ordem cronológica: o ‘Tempo de Tamakori’, o ‘Tempo da Borracha’ e o ‘Tempo da Funai’. Normalmente, os Kanamari referem-se a estes tempos em português, mesmo quando estão falando em Kanamari. Assim, era comum que, antes de me contar uma história, o narrador a situasse nesta armadura dizendo, por exemplo, que a história se sucedeu ‘quando era o Tempo de Tamakori’ (*Tempo de Tamakori toninim anim*) e assim por diante. Existe, ainda, um quarto tipo de histórias que não são estritamente situadas num tempo, apesar de haver um consenso de que elas teriam ocorrido antes do Tempo de Tamakori. Estas são as ‘Histórias do Céu Antigo’ (*Kodob Kidak nawa ankira*), que são atemporais mesmo quando narram a criação do mundo. Os Kanamari não postulam um ‘Tempo do Céu Velho’ que seja equivalente aos outros. Sempre que me referia a estas histórias usando esta expressão os Kanamari sabiam do que eu estava falando e não me corrigiam, mas, eles mesmos, nunca usavam esta expressão. ‘Histórias do Céu Velho’ não são contidas na noção de ‘tempos’ e parecem, em vez disso, narrar como surgiu um mundo que foi dividido em tempos.

Cada um dos ‘tempos’ é inaugurado por uma figura paradigmática que sempre representa uma síntese dos tipos de relações que cada tempo vai permitir estabelecer, como se as interações dos Kanamari com cada uma destas figuras se prolongasse após sua ausência, desembocando na socialidade que os sucede. Estas figuras são respectivamente: Tamakori, o herói criador; Jarado, o primeiro branco que eles viram e Sabá, o funcionário da Funai que eles conheceram em 1972. A importância destes personagens para as formas sociais que se sucederam a sua presença é tal que, quando os Kanamari se referem a cada ‘tempo’ em sua língua, o fazem por referência a eles. O ‘Tempo da Borracha’, por exemplo, é *Jarado waok-dyi nim anim* (‘quando Jarado chegou’) e daí por diante. Todos estes personagens passaram algum tempo entre os Kanamari e partiram para nunca mais serem vistos, mas eles ainda assombram as suas imaginações como paradigmas de virtualidades sociais, como lembranças das formas que sua sociedade pode assumir na interação com outros.

As histórias são narradas como rupturas, com cada personagem rasgando a fábrica social que o precedeu. Existe, assim, uma ‘história’ (*ankira*) que explica a origem de cada tempo e que fala das atividades de cada personagem durante sua estadia com os Kanamari.. Os detalhes destas histórias variam entre si, assim com varia a forma social que cada uma expressa. Mas todas as histórias têm uma estrutura parecida, que envolve uma série de

viagens ao longo do leito de um rio e a introdução de novas categorias pela nomeação. Cada personagem interage com os Kanamari e com o mundo de diferentes maneiras e é a natureza destas interações que prefigura a maneira como os Kanamari vão interagir entre si e com o mundo ao seu redor. Os Kanamari podem, portanto, narrar a sua história como uma série de rupturas entre formas sociais que se sucedem, expressas na chegada de cada personagem, mas eles sabem que isso é um artifício do discurso. Cada forma social permanece como um modelo ou um plano para os caminhos que eles podem seguir, e cada uma aponta para uma direção pela qual os Kanamari podem relacionar-se entre si.

A divisão da história em ‘tempos’ é comum na Amazônia ocidental¹⁸. Os Piro do Baixo Urubamba, por exemplo, dividem a sua história em uma série de *tiempos* que se seguem cronologicamente:

“The first is the *tiempo de los ancianos*, ‘Time of the Ancient People’, which is the beginning of native historical narration. The *ancianos*, ‘ancient people’ are those people, ancestral to the present native population of the Bajo Urubamba, who lived before the arrival of white people. The ‘Time of the Ancient People’ is succeeded by the ‘Time of Rubber’ (*tiempo de caucho*), when the ancient people were enslaved by *caucheros*, the ‘rubber bosses’. This was followed by the ‘Time of the *Hacienda*’ (*tiempo de la hacienda*), when a succeeding generation lived as slaves of bosses on the *haciendas*. This ‘time’ ended when native people ‘se han liberado de la esclavitud’, liberated themselves from slavery. This led to the present period ‘these times’ (*estes tiempos*)” (Gow 1991, 62).

Estes *tiempos* também são inaugurados por narrativas que contam sobre as relações entre os povos nativos e o outros povos. Os anciões viviam divididos em grupos *neru*, cada um com um nome diferente, como os ‘*koschichineru*’ (‘Povo do Pássaro Pequeno’). Todos falavam piro e não casavam-se entre si, mas somente dentro de seu próprio grupo. As relações entre os grupos eram tensas, eles ‘lutavam entre si e se odiavam’ (Gow 1991, 63). O ‘Tempo dos Anciões’ acabou com a chegada dos patrões da borracha, que escravizaram os Piro “por causa de seu [dos Piro] desejo pelas mercadorias” (idem). Por isso, este período não era, ao menos inicialmente, movido pela violência: “native people do not consider this mass enslavement of the ancient people to have been the result of capture in warfare, but rather to have been the result of the tremendous inequality in the exchange relations set up between them” (idem, 64-5). O ‘Tempo da Borracha’ cedeu lugar para o ‘Tempo das *Haciendas*’, no qual a figura de Vargas, o *gran patrón de los Piro*, também conhecido como *su curaca* (‘seu chefe’), foi crucial.

¹⁸ Veja Bonilla (2006) para um exemplo parecido entre os Paumari, falantes de uma língua Arawá.

A história dos Piro narra um processo progressivo de 'civilização'. Os antigos Piro viviam em um mundo que era "...almost asocial, with isolated groups of people living in the forest dedicated to drug-taking and fighting" (Gow 1991, 65). O mundo criado pelos patrões da borracha, no entanto, permitiu a 'expansão e a troca': "the rubber bosses, as civilized people from down-river and from 'outside', enslaved the ancient people and initiated the exchange relations between these 'forest peoples' and the outside" (idém). Posteriormente, quando Vargas escravizou os Piro, ele os agrupou em sua *hacienda*, onde os Piro começaram a trabalhar para ele. Ele organizou suas vidas e atuou como o elo principal entre eles e as cidades à jusante, de onde provinham bens valiosos (idem, 67). Os Piro deixaram as *haciendas* após a morte de Vargas, em 1940 e viveram, durante um período, em missões. Depois, estabeleceram suas próprias comunidades, onde não mais vivem com estrangeiros poderosos, mas uns com os outros, em relação a esses estrangeiros. Agora, vivem em 'estes tempos'. Para os Piro, estes desdobramentos da história se manifestam como a fabricação do parentesco, a partir do qual eles se constituem como 'pessoas misturadas'.

Esta revisão da etnografia piro justifica-se pela semelhança entre o modo pelo qual eles e os Kanamari conceitualizam suas histórias. Para os Kanamari, o 'Tempo de Tamakori' também se caracteriza pela existência de 'grupos' que vivem em áreas geograficamente circunscritas, alguns dos quais mantêm relações hostis com os outros. A chegada de Jarado, o primeiro branco, também é a chegada de um poderoso patrão da borracha, vindo da cidade de Manaus, e o 'Tempo da Borracha' que o segue é caracterizado por períodos em que os Kanamari trabalharam juntos. Nesse tempo, iniciaram-se os intercassamentos entre os sub-grupos e o acesso à mercadoria ocidental. O período dos patrões termina com a chegada de Sabá e da Funai, considerados chefes dos Kanamari, que instauram o processo pelo qual a mistura anterior pôde ser organizada, dando origem às aldeias que não dependem tanto dos brancos e re-introduzindo a distância entre os núcleos de aldeias associados aos sub-grupos.

No entanto, também há diferenças importantes entre as histórias dos dois povos. Os Kanamari não se lembram do 'Tempo de Tamakori' como sendo uma época em que as pessoas eram ignorantes e brigavam constantemente, mas sim como um tempo em que as pessoas podiam viver com seus parentes, fixadas a uma área, interagindo com outros grupos de parentes. Estas interações não eram sempre guerreiras e muitas eram caracterizadas como relações mais ou menos pacíficas indexadas pelos encontros rituais conhecidos como *Hori*. O 'Tempo da Borracha', ao contrário, é visto com ambigüidade.

Enquanto foi possível aos Kanamari manter uma certa distância dos padrões, a presença dos brancos acabou por fortalecer o modo de vida do 'Tempo de Tamakori', dando-lhes acesso às mercadorias ocidentais, cuja distribuição acabou por estruturar as relações internas ao sub-grupo. Posteriormente, quando a presença dos brancos se intensificou, as formas sociais Kanamari começaram a mudar. Enquanto os chefes Kanamari ainda existiam, no entanto, era possível manter alguma semelhança como a vida no Tempo de Tamakori. A morte de alguns chefes, porém, resultou num período de fluxo, mobilidade e violência que se revelou intolerável aos Kanamari. A chegada de Sabá, finalmente, freou este processo, permitindo-lhes viver novamente sob um chefe, re-introduzindo as diferenças entre os sub-grupos que vigoravam no Tempo de Tamakori e incorporando as mudanças a que a história lhes tinha submetido.

A diferença entre os Kanamari e os Piro é de tal ordem que, enquanto os primeiros avaliam positivamente o tempo anterior à chegada dos brancos, os últimos valorizam o parentesco, cuja criação foi possibilitada pela história. De um modo mais abrangente, pode-se dizer que há uma razão principal para estas diferentes avaliações da história: a história Kanamari traça o avesso do movimento narrado pelo mito – movimento este que os permitiu viver no Tempo de Tamakori. Este Tempo inaugural surge como o cessar de uma série de mitos que narram como o mundo e a sociedade vieram a existir. Tamakori extrai sua ordem de um mundo que existia em transformação perpétua, jorrando de certos Jaguares míticos que existiam nos tempos primordiais. Ele estabelece, assim, um mundo perfeitamente discreto que emana de um contínuo perigoso. O processo da história é, portanto, o processo de re-instaurar o caos mítico, misturando novamente aquilo que deveria permanecer separado. O que a chegada de Sabá permitiu foi a recuperação de algumas das diferenças que Tamakori instaurara, mas, agora, em nova forma.

É possível que, ao contrário dos Piro, os Kanamari ainda não tenham começado a viver em 'estes tempos'. Eles permanecem, ainda, no Tempo da Funai, tentando recriar seu mundo tendo o Tempo de Tamakori como modelo. As narrativas Kanamari que nós vamos seguir exprimem esta tensão contida no movimento do contínuo ao discreto e vice-versa. O fato destas virtualidades estarem expressas na narrativa de uma história não deve obscurecer a sua contemporaneidade. Os mesmos movimentos narrados pela história em uma macro-escala, são replicados, em níveis menos englobantes, no ciclo anual e ao longo da vida. A história levou os Kanamari de um contexto onde eles, segundo dizem, viviam com parentes em aldeias contidas por chefes que, por sua vez, eram contidas em bacias hidrográficas, a um contexto onde as fronteiras entre estes níveis se confundem e onde eles

perderam, literalmente, seu norte. Mas os Kanamari estão cientes disso e se esforçam em atuar contra este processo (ou, então, lutam contra este processo), re-introduzindo o modelo escalar que a história lhes tirara. Assim, o movimento ao qual a história lhes submeteu é resistido no nível local, nos pequenos movimentos sazonais e à medida que as pessoas nascem, crescem e morrem. O problema que os Kanamari colocam ao narrar a sua história é o mesmo que lhes atormenta a todo momento: como viver com parentes num mundo que se encontra misturado?

A Tese

A tese está dividida em três partes. A primeira parte, chamada 'Corpos Históricos', narra o movimento da continuidade estabelecida por Tamakori à descontinuidade do Tempo da Borracha, terminando com a síntese estabelecida no Tempo da Funai. O capítulo 1, chamado de 'Mudanças de Escala' começa definindo as condições da vida no Tempo de Tamakori e a forma social que vou chamar de 'o modelo endogâmico do sub-grupo'. Em seguida, narra a chegada de Jarado, o primeiro branco que os Kanamari conheceram, e o começo do 'Tempo da Borracha'. Este é o título do segundo capítulo, no qual mapeio as particularidades deste período, caracterizado pela migração dos Kanamari que viviam nos afluentes da margem esquerda do médio Juruá para o Itaquai, e o período subsequente de trabalho para os patrões brancos. O capítulo é concluído com a história da chegada de Sabá e uma comparação entre ele e Jarado. O terceiro capítulo descreve o 'Tempo da Funai', explicitando a tensão entre o desejo de recriar o 'modelo endogâmico do sub-grupo' e a assimilação do processo histórico que desfez as formas sociais anteriores.

A segunda parte chama-se 'Corpos Míticos' e descreve o movimento inverso do que foi descrito na primeira parte, mostrando, assim, como surgiu o modelo endogâmico do sub-grupo. O capítulo quatro começa com a narração dos mitos dos Jaguares, cujo fim estabelece as precondições de vida com parentes em bacias hidrográficas. Ele termina com a história da 'Queda do Céu Velho', um evento que deu ao mundo muito de sua forma atual. O movimento só se completa com o mito da Viagem, no qual Tamakori e seu irmão, Kirak, extraem o mundo de sua multiplicidade subjacente. Este será o tema do quinto capítulo, chamado de 'o Tempo de Tamakori'.

Por fim, a terceira parte, chamada de 'Corpos Vivos', analisa a mesma tensão entre fluxo e estabilidade sob a ótica da pessoa. O capítulo seis descreve como os humanos são criados contra um pano de fundo de mobilidade intensa, um processo através do qual a

forma é imbuída em almas Jaguares, criando assim, dentro do possível, indivíduos estáveis. O capítulo sete fala, então, da perecibilidade destas formas, que recuperam a mobilidade com a morte e é concluído com uma consideração acerca do destino pós-morte das almas e dos corpos, o que novamente nos leva a considerar a relação entre estabilidade e fluxo.

Como já disse, muito do que se segue baseia-se na análise de certas histórias-chaves. Estas histórias são apresentadas ao longo da tese de duas maneiras. Em alguns casos, elas são inseridas ao longo do texto, transcritas e traduzidas a partir de gravações feitas por mim em campo, e são então escritas em fonte menor, para se destacarem do resto do texto. Em outros, preferi incluir uma versão composta da história, baseada em conversas que mantive com vários Kanamari, que são assim apresentadas na fonte padrão, com exceção de citações diretas de alguns informantes. Estas últimas histórias são, sem exceção, aquelas cujas versões têm um alto grau de redundância, como as histórias de Jarado e Sabá. Os detalhes das histórias se mantinham os mesmos, independentes dos narradores, e as diferenças dizem mais respeito à localização do narrador nos eventos, como onde ele estava quando Sabá chegou, ou onde estavam seus ancestrais quando Jarado chegou. Meu método pode ser assim compreendido, se não justificado, pela minha vontade de apresentar versões representativas de histórias que, como insinuei, podem ter surgido no contexto da minha presença ou, ao menos, podem ter sido formuladas de modo a reiterar os mesmos detalhes devido à necessidade de comunicá-los a mim.

Parte I:
Corpos Históricos

Mudanças de Escala

A história dos Kanamari começa quando o herói criador Tamakori desce o Juruá, para além de Manaus, para nunca mais ser visto. Ele havia feito todas as pessoas do mundo durante uma série de viagens pelo rio, dispersando-as ao longo deste de tal modo que todos tivessem a 'sua terra' (*mawa ityonim*). Os Kanamari foram deixados no curso médio do rio, cada subgrupo em um tributário diferente, interagindo uns com os outros de diversas formas.

O mundo, tal qual ele é, não existiria não tivesse Tamakori empreendido essas viagens pelo Juruá. Antes destas, tudo se encontrava em um perpétuo estado de transformação, as formas permaneciam não fixadas e a ambivalência reinava. O criador extraiu unidades distintas dessa multiplicidade inerente, criando tanto a fisicalidade do mundo quanto as formas sociais que o governariam. A história após sua ausência foi, por um longo tempo, estática, ou senão marcada por um tipo de temporalidade em que nada demais parecia acontecer. Cada subgrupo permaneceu em seu rio, as relações entre eles davam-se segundo um padrão fixo, e, como dizem os Kanamari, todos sabiam quem era parente, aliado e inimigo. Essa configuração, o 'Tempo de Tamakori', começou a se modificar durante a segunda metade do século XIX, quando os brancos chegaram e as formas estáveis que Tamakori havia estabelecido começaram a ruir e a se dissolver. O que havia sido feito estável começou a oscilar, tornando-se errático. A história Kanamari, há tanto tempo 'fria', estava prestes a atingir um ponto de ebulição.

Narrarei o primeiro ato dessa história, a mudança do Tempo de Tamakori para o Tempo da Borracha e o impacto que a chegada dos brancos exerceu sobre estruturas estáveis. As formas sociais estabelecidas em relação ao exterior e as armadilhas temporais existentes entre estabilidade e fluxo nos situam em um terreno etnográfico familiar. A antropologia das Terras Baixas da América do Sul e, mais especificamente, os ameríndios descritos pela disciplina, têm revelado obsessão por esses temas, e muito já foi escrito sobre o papel do exterior na definição da interioridade (e.g. Overing 1983-4; Albert 1985; Viveiros de Castro 1993), sobre a organização da socialidade dentro e entre essas esferas ao longo do tempo, (Rivière 1984; Santos-Granero 2000; Fausto 2001), sobre o impacto do mito e da história sobre essas formas de relação (Turner 1988; Vilaça 2006; Taylor no prelo) e sobre a relação entre 'fixidez' e 'fluidez' no que diz respeito às concepções de

pessoa (Crocker 1985; Lagrou 1998), para mencionar apenas algumas áreas de interesse. Até certo ponto, muitas dessas questões refletem a descrição de Lévi-Strauss (1983; 1995) da(s) mudança(s) do contínuo para o descontínuo no mito e do papel deste na interpretação da chegada dos brancos no continente americano. Minha descrição da história Kanamari situa-se no âmbito dessas questões, mas gostaria de começar, nestes dois primeiros capítulos, revertendo o movimento descrito por Lévi-Strauss. Mostrarei como a história Kanamari – tal qual eles a concebem – se move da *descontinuidade* inaugurada por Tamakori para a *continuidade* decorrente de Jarado e daqueles que o seguiram, passando, em seguida, à síntese que os Kanamari estão tentando estabelecer hoje. Isso me permitirá situar a discussão subsequente na Parte II, em que investigaremos como o modelo de sociedade criado por Tamakori veio a existir como um desenvolvimento particular de virtualidades contidas em uma forma-Jaguar mítica e atemporal.

O Modelo de Endogamia do Subgrupo

No que se segue, descreverei o que doravante será denominado ‘modelo de endogamia do subgrupo’. Trata-se de uma referência ao modo como os Kanamari dizem ter vivido; o modo como Tamakori os deixou antes de viajar rio abaixo, para nunca mais ser visto. Não ouvi nenhuma opinião divergente quanto às linhas gerais desse modelo. Todos os Kanamari disseram-me que eles, de fato, viveram desse modo durante um tempo muito prolongado, e que foi apenas na ocasião da chegada dos brancos que os contornos desse modelo começaram a ser redefinidos. O mesmo relato foi feito a todos os etnógrafos que trabalharam com os Kanamari, e todos eles tentaram descrever as mudanças que marcaram a sua organização social. Como vimos na introdução, Tastevin (n.d.1, 109) acreditou que ‘les clans katukina sont en pleine désorganisation’, sugerindo que, outrora, eles teriam vivido deste modo. Reesink (1993, 45-8) parece concordar com a segunda proposição, mas argumenta que atualmente os Kanamari preferem enfatizar a endogamia da aldeia em vez daquela do subgrupo. Carvalho (2002, 87-106) e Neves (1996, 204) também defendem a mesma posição. Labiak (1997, 31-9) é a única voz distoante, sugerindo que os casamentos entre subgrupos sempre foram possíveis. Sua opinião é baseada na análise de um mito em que uma ‘moça’ mítica casa-se com o Urubu Rei. No entanto, o fato do casamento terminar tragicamente parece contradizer o argumento da autora. Também não me parece evidente que Urubus Rei e ‘moças’ míticos equivalem aos subgrupos (ver capítulo quatro). De qualquer modo, mesmo que os casamentos entre os subgrupos fossem

possíveis, isso não muda o fato dos próprios dados de Labiak mostrarem que o discurso dos Kanamari sugere o contrário.

Duvido que os Kanamari tenham algum dia vivido exatamente como dizem tê-lo feito, e todas as evidências históricas disponíveis apontam nesta direção. Trata-se de uma questão interessante, mas não é esta a questão que eu coloco aqui. De certa forma, esta tese tangencia essa questão e, se é que oferece uma resposta a ela, o faz apenas ao buscar respostas para outra pergunta, igualmente importante: por quê os Kanamari dizem que viviam desse modo?

Os subgrupos

Os Kanamari, como vimos na introdução, são todos denominados *tukuna*, mas são divididos em subgrupos que recebem o nome de um animal seguido do sufixo *-dyapa*. Os Katukina do rio Biá, para os quais subgrupos parecem ser bem menos importantes do que são para os Kanamari, reconhecem, no seu passado, um cipó-titica-*dyapa* (*Kori'om-dyapa*) e uma Árvore-*dyapa* (*Omam-dyapa*)¹⁹, mas todos os subgrupos Kanamari recebem um prefixo que é o nome de um animal. Estes animais podem ser mamíferos que os Kanamari caçam (p. ex. a queixada, o caititu, o macaco barrigudo, o tatu), aqueles que eles não comem (o jaguar, o macaco parauacu), além de pássaros (o mutum, o japó), peixes e anfíbios. A princípio, não há limite para o número e variedade de subgrupos existentes. Ao perguntar aos Kanamari sobre *-dyapa* hipotéticos dos quais eu nunca ouvira falar, compostos pelo nome de qualquer animal acompanhado pelo sufixo *-dyapa*, eles respondiam que eles próprios não conheciam tal povo, mas que deveria existir, provavelmente em alguma terra distante como os rios Purus ou Pauini²⁰.

Quando usado Para se referir a um subgrupo falante de língua Katukina, o termo *-dyapa* precisa ser prefixado pelo nome de um animal. '*Dyapa*', sem prefixo e não-marcado, não se refere aos subgrupos Kanamari, mas aos grupos falantes de línguas Pano, a saber, os Kaxinawá e os Marubo. Esses grupos são inimigos dos Kanamari, e são considerados ferozes e violentos. Eles São, ou foram, vizinhos dos Kanamari. Os Kaxinawá vivem no alto Juruá e os Marubo nos rios Ituí e Curuçá, a oeste do Itaquaí. Embora *Dyapa* possa se referir a todos os grupos falantes de Pano, os Marubo e os Kaxinawá emergem como

¹⁹ Agradeço a Jeremy Deturche por esta informação.

²⁰ Os Kanamari vêem os subgrupos *-madiha* Kulina como idênticos aos seus, e é também possível que, quando indagados se um *-dyapa* específico existe, eles digam que apenas entre os Kulina. Foi este o caso quando perguntei sobre a existência de um 'Cachorro-*dyapa*' ou 'Galinha-*dyapa*', que, segundo eles existem entre os Kulina do Purus.

exemplos prototípicos da qualidade *Dyapa* e, por essa razão, podem ser chamados '*Dyapa tam*'. Vimos na introdução que o qualificador *tam* denota um tipo de representatividade, ou prototypicalidade. A expressão '*Dyapa tam*' é quase redundante quando usada para descrever os Marubo ou os Kaxinawá, e apenas emerge no contexto de explicação ao antropólogo. Outros grupos Pano podem ser denominados *Dyapa*, mas em outros momentos recebem um nome composto, como aqueles dos subgrupos Kanamari: '*Paca-dyapa*' (os Matis), '*Urubu Rei-dyapa*' (os Kulina Pano) e '*Jaguar-dyapa*' (os Korubo)²¹. No entanto, os grupos Katukina nunca podem ser denominados apenas *Dyapa*; precisam ser associados a pelo menos um subgrupo composto do nome de um animal seguido de *-dyapa* em sua forma de sufixo.

Os subgrupos são descritos unanimemente como tendo sido endogâmicos e circunscritos geograficamente. Foi apenas com a chegada dos brancos que povos de *-dyapa* diferentes começaram a co-residir e, aos poucos, a se casar entre si. Os subgrupos eram contidos e demarcados por bacias hidrográficas, das quais, diz-se, teriam sido os 'donos'. Todas essas bacias hidrográficas eram tributárias do rio Juruá e nenhum Kanamari viveu no Juruá antes da chegada dos brancos²². A associação desses tributários com os subgrupos *-dyapa* é uma das características definidoras tanto dos rios quanto dos subgrupos. Diz-se que os Mutum-*dyapa*, por exemplo, viviam exclusivamente no rio Komaronhu, tributário da margem esquerda do Juruá, e seus afluentes. Desse modo, as expressões 'Komaronhu' e '*Bin-dyapa nawa ityonim*' ('terra do Mutum-*dyapa*') são modos sinônimos de se referir à área drenada pelo rio; bem como as expressões 'Mutum-*dyapa*' e '*Komaronhu-warab*', 'aqueles do Komaronhu' ou 'corpo-Komaronhu' – uma expressão que logo será explicada – o são para descrever o povo que residia no Komaronhu.

O subgrupo era contido pela bacia hidrográfica e, por sua vez, a definia, de modo que as duas coisas vieram significar uma só²³. Dentro de cada bacia hidrográfica havia um certo número de aldeias, nem todas situadas no curso principal do tributário, mas, ao contrário, nos igarapés que desembocavam nele. O Mapa 2 é uma reconstrução de como

²¹ Os Korubo compartilham essa última designação com os Katukina do rio Biá.

²² É provável que dois subgrupos não residissem na bacia hidrográfica do rio Juruá. O Lontra-*dyapa* viveu no rio Jutá muito antes da chegada dos brancos, e é provável que um grupo de *Om-dyapa* (*Om* é uma espécie de sapo não identificado) tenha vivido no rio Pedra, tributário do Itaquaí.

²³ A associação entre certos rios e subgrupos é antiga e remonta pelo menos a década de 1910. Há uma coerência notável, por exemplo, nas relações entre rio e subgrupo observadas por Tastevin e naquelas sobre as quais ouvi falar. Isso é o caso particular, embora não exclusivo, dos quatro subgrupos predominantes no rio Itaquaí, o Mutum-, Catitu-, Macaco de Cheiro- e Japó-*dyapa*, todos são ditos vir dos rios Komaronhu, Toriwa, Mucambi e Mawetek, respectivamente. O fato de os Kanamari com os quais vivi terem migrado para longe desses rios em hipótese alguma erradica essa associação. Hoje, não há Kanamari no rio Mucambi e os outros três rios são ditos 'misturados', como é o Itaquaí, mas ainda assim essas classificações permanecem pertinentes.

dizem ter sido o rio Komaronhu, do Mutum-*dyapa*, na época em que o modelo de subgrupo vigorava. O mapa deve servir como exemplo da constituição interna de todos os outros tributários que irei discutir, e o utilizarei para ilustrar características que são, em geral, compartilhadas por todos os subgrupos.

Toda a bacia hidrográfica Komaronhu ‘pertencia’ ao Mutum-*dyapa*, mas havia uma distância mínima estabelecida entre suas aldeias. Isso não impedia que todos os habitantes do rio se considerassem ‘parentes’, -*wibnim*, mas estabelecia certas diferenças de graus de parentesco dentro do subgrupo. As pessoas que residiam na mesma aldeia eram ditas ‘parentes verdadeiros’ (-*wibnim tam*), enquanto pessoas de outras aldeias no mesmo rio eram denominadas ‘parentes distantes’ (-*wibnim parara*). Os Casamentos deveriam ser endogâmicos no que se referia ao subgrupo, mas eram preferencialmente e, com frequência, necessariamente, exogâmicos no que se referia às aldeias que compunham o subgrupo. A maioria das aldeias era composta de pequenos grupos de parentes próximos, em alguns casos, provavelmente não mais do que uma família nuclear. O mapa é uma reconstrução a partir das memórias de um homem Mutum-*dyapa* que afirmou ter se baseado no que os seus avós haviam lhe dito. Portanto, este mapa não pode ser considerado sem reservas, pois se trata da elaboração secundária de uma narrativa e não de um evento baseado em uma experiência de primeira mão. Havia algumas contradições no que este homem dizia e é possível que existisse mais de uma aldeia em cada tributário e, até mesmo, grupos de aldeias relacionadas, o que faria da bacia hidrográfica Komaronhu um caleidoscópio de pequenas aldeias temporárias com populações flutuantes. Não há como avaliar a demografia dessas bacias hidrográficas, mas disseram-me que elas continham menos pessoas do que a do Itaquai contém hoje. Como esse número se aproxima de quatrocentos, é provável, dado o tamanho desses tributários, que cada um deles tenha contido umas 200 pessoas.

A residência pós-marital parece ter sido prescritivamente uxorilocal no passado, exceto, talvez, no caso dos casamentos dos filhos dos chefes. Isso teria feito as aldeias mudarem de tamanho e de composição, e os casais se afastariam da casa de seus pais após terem filhos. Logo veremos como certas mudanças sazonais de pequena escala entre as aldeias também podem ter provocado o re-arranjo da constituição de cada uma delas. Os Kanamari dizem que dentro da bacia hidrográfica era seguro para qualquer um mudar-se e estabelecer residência onde quisesse, mas na prática tal mobilidade pode ter sido limitada pelo desejo de viver perto de parentes próximos, com chefes nos quais se confiava e longe das aldeias de parentes distantes que podiam, não obstante, ser visitados em qualquer ocasião. De fato, essas visitas eram muito comuns e as pessoas sempre tinham caçuma de mandioca²⁴ para oferecer aos convidados.

²⁴ Os Kanamari plantam exclusivamente a mandioca doce (*tawa*).

O que os Kanamari me enfatizaram foi que nesse passado todas as pessoas de um dado subgrupo teriam nascido em uma área pertencente àquele subgrupo, de pais que também ‘pertenceriam’ ao mesmo subgrupo, tornando a questão da filiação por subgrupo mutualmente redundante. Não havia ambigüidade na identificação de uma pessoa e seu – *dyapa*, e quaisquer visitas de uma bacia hidrográfica para outra tinham que ser concluídas com aqueles que visitavam um subgrupo estrangeiro retornando para a área de onde vieram. Não era possível estabelecer residência entre pessoas de um subgrupo distinto, tampouco convidá-los para viver junto. Diz-se que as pessoas não optavam por realizar tais mudanças drásticas porque queriam viver junto com seus parentes, pelos quais tinham ‘afeto/afeição/carinho’ (-*nu*).

Assim, se as bacias hidrográficas definiam o domínio dos parentes próximos e distantes, os subgrupos que viviam em bacias hidrográficas distintas eram ‘não-parentes’ (-*wihnim tu*). Isso não significa, em hipótese alguma, uma não-relação, mas, ao contrário, encobre uma gama de modalidades distintas de interação. O termo *oatukuna*, ‘outra pessoa’, refere-se a pessoas de outro –*dyapa*, e pode ser traduzido como ‘estrangeiro’. Denota aquelas pessoas que raramente ou quase nunca são vistas, situadas nos tributários do Juruá, distantes do local onde se vive. Mas há outros ‘não-parentes’ que vivem em tributários vizinhos e que são vistos em ocasiões mais freqüentes, embora rituais. Essas pessoas são –*tawari*, um termo que os Kanamari traduzem como ‘amigo’ ou ‘companheiro’. –*Tawari* são pessoas vistas durante os rituais *Hori* que reúnem os subgrupos e as bacias hidrográficas, com os quais se realizam trocas e nos quais se pode confiar, porque os –*tawari* ‘conhecem’ (*tikoké*) uns aos outros, e, portanto, sentem-se relativamente seguros visitando-se. Mas essa familiaridade precisava ser moderada, pois os –*tawari* tinham que se tornar confiáveis sem nunca virar parentes. Isso gerava uma ambigüidade em suas relações e na expressão dessas relações nos rituais *Hori*, que serviam para unir pessoas de subgrupos diferentes e que iriam desempenhar um papel importante no desaparecimento do modelo de endogamia do subgrupo e na emergência de uma nova configuração. Mas antes de me voltar para isso, deixarei mais explícito o modo como as aldeias dentro dos subgrupos eram organizadas.

O –*warab*

O termo –*warab* significa, ao mesmo tempo, ‘chefe’, ‘corpo’ e ‘dono’. Levei muito tempo para entender isso no campo, e durante muitos meses usei a palavra –*borob* para dizer ‘corpo’, incapaz de imaginar uma situação em que ‘corpo’ e ‘chefe/dono’ pudessem

ser designados com o mesmo termo. Os Kanamari mostraram-se muito educados face ao meu conhecimento fragmentário da língua deles, e toleravam com bom humor os meus erros gramaticais, mas a palavra *-borob* nos contextos em que eu a empregava não fazia sentido, e eles se esforçavam para entender o significado das minhas perguntas. Poroya, que me conhecia melhor, inclusive as minhas limitações, disse-me que as minhas perguntas estavam erradas porque a palavra *-borob* significa ‘cadáver’, e não ‘corpo’. Percebendo a minha dificuldade em entender o significado da palavra *-warab*, ele me explicou em português que ‘nosso corpo é nosso dono e nosso chefe’. A ordem dessa afirmação é intercambiável, de modo que seria igualmente correto dizer, por exemplo, que ‘nosso chefe é nosso dono e nosso corpo’²⁵.

A palavra *-warab* precisa ser prefixada por um sujeito, de modo que uma pessoa sempre será ‘chefe/corpo/dono’ em relação a alguma coisa, alguém ou algumas pessoas. Este termo pode, portanto, se referir a qualquer corpo vivo, e um corpo humano é dito *tukuna-warab*, ‘pessoa-corpo’. A palavra também pode ser empregada de um modo parecido com o verbo ‘ter’ em português, mas, nesse caso, indica-se que alguém é ‘dono’ de alguma coisa. A afirmação ‘*oba-warab anyan bo*’, por exemplo, pode ser glosada como ‘ele tem tabaco’, mas literalmente quer dizer algo como ‘ele é dono do tabaco’. Os chefes são chamados de *tyo-warab*, ‘nosso corpo/dono’ por aqueles de quem eles são chefes. Mas por que expressar todos esses laços por meio do mesmo termo?

O chefe/corpo/dono estabiliza aquilo que é potencialmente fluido, expresso em seu prefixo; afirma-se como *um* em relação àquilo que é (potencialmente) *muitos*. O corpo (*-warab*) das pessoas vivas é feito por meio de um processo demorado de imbuir estabilidade sobre a matéria espiritual inconstante da qual a maioria dos seres vivos derivam. Os xamãs tornam-se ‘chefe/corpo/dono’ dos seus espíritos familiares, chamados de *dyobko*, que, sem os xamãs, vagam pela floresta. As mulheres são o ‘chefe/corpo/dono’ de seus animais de estimação e, em alguns casos, de seus filhos. As aldeias, um grupo de pessoas, emergem como uma unidade e como um grupo de parentes através de um chefe, que estabiliza aqueles que, os Kanamari nos fazem crer, não poderiam de outra forma viver juntos. Grande parte desta tese dedica-se a destrinchar como essas relações se estabelecem e as suas implicações. Nesta seção, gostaria de focalizar principalmente a relação entre os chefes e seus seguidores e, mais especificamente, como se acredita que essa relação se dava no

²⁵ Com frequência empregarei a palavra *-warab* como ‘corpo/chefe/dono’ ou alguma variação disso, mas em alguns casos, em prol da clareza e da concisão, utilizarei apenas a acepção da palavra em português. O leitor deverá manter em mente que ao empregar a palavra ‘corpo’, ‘dono’ ou ‘chefe’ quero dizer *-warab*.

modelo de endogamia do subgrupo. Isso nos permitirá expor dois outros aspectos do – *warah*: sua auto-replicação escalar e sua assimetria.

Todos os adultos Kanamari têm corpos que contêm, dentro do possível, a alma (*ikonanim*). Esses corpos humanos precisam existir em aldeias (ou ao menos viver juntos) e, para que isso aconteça, os chefes (também um corpo) precisam fazer a aldeia existir. Esses chefes são a condição *sine qua non* para o estabelecimento de uma aldeia, pois era por meio deles – de sua iniciativa, sua habilidade de agregar – que as pessoas reuniam-se em um lugar específico por um dado tempo durante o qual plantavam seus roçados e traziam comida para seus chefes que, em troca, compartilhavam o alimento com todos os integrantes da aldeia. Aquelas pessoas que viviam com um chefe chamavam-no de ‘nosso chefe/corpo/dono’ e, elas próprias, passavam a ser conhecidas como ‘o povo dele’ (*awa tukuna*). Os habitantes de uma aldeia podem, então, ser referidos pelo nome do chefe seguido pelo termo –*warah*. Se tomarmos ‘X’ como o nome do chefe de uma aldeia, dizer que determinadas pessoas são ‘X’-*warah* significa que elas são aqueles cujo ‘corpo’ é ‘X’. O chefe é a razão pela qual essas pessoas vivem em um dado lugar. É a comida que ele re-distribui que as mantém ali e a morte dele significa a dispersão da aldeia. Doravante o designarei ‘chefe de aldeia’.

Cada subgrupo, composto pela totalidade das aldeias de uma bacia hidrográfica e por seus chefes, também tinha um ‘chefe de subgrupo’. Ele também era chamado de –*warah*, mas, dentro de um dado subgrupo, esse termo era absoluto. Se o chefe de aldeia era chamado de –*warah* apenas por aqueles que viviam com ele na mesma aldeia, o ‘chefe de subgrupo’ era chamado de –*warah* indiscriminadamente por todas as pessoas que integravam o subgrupo. Ele era possivelmente o homem mais velho da bacia hidrográfica, relacionado a todos de modos diferentes. Reconhecia-se explicitamente que ele era a fonte a partir da qual todas as outras pessoas do subgrupo vieram ou, pelo menos, a razão pela qual todos queriam viver tão próximos uns dos outros. Por essa razão, ele também era conhecido pelo termo –*maita*, uma palavra que os Kanamari glossam por meio da palavra portuguesa ‘tronco’. O termo mais comumente usado para se referir aos troncos das árvores é o próprio –*warah*, pois o ‘tronco’ é o ‘chefe/corpo/dono’ da árvore. Eu nunca ouvi a palavra –*maita* empregada para descrever um tronco de árvore de fato, mas me foi explicado que esse chefe era o ‘tronco do subgrupo’, com uma expressão como *Kadyikiri-dyapa n-a-maita*, ‘o tronco do Macaco de Cheiro-*dyapa*’, por exemplo, sendo um modo

possível de expressar isso. O *-maita* era a pessoa a partir da qual cada aldeia e, a partir destas, todas as pessoas ‘ramificaram-se’²⁶.

Esse chefe residiria, idealmente, na única aldeia situada ao longo do curso médio do tributário do Juruá, em vez de ao longo dos igarapés. Se voltarmos à disposição do Mutum-*dyapa* no Mapa 2, a aldeia denominada Barreiro era aquela do *-maita*. Nas recordações de Poroya, um velho do Mutum-*dyapa*, o *-maita* era um homem chamado Kaninana, nunca visto por Poroya, pois quando ele nasceu, a endogamia de subgrupo já se encontrava em desordem. Kaninana viveu, portanto, antes dos anos 1940, mas ele não foi o último ‘tronco do Mutum-*dyapa*’, pois foi sucedido por Kadoxi, que viveu até meados dos anos 1950. Desconheço a relação entre esses dois. Poroya apenas insistiu que ambos eram *-maita* do Mutum-*dyapa*, e que eram excepcionais no que se referia a ‘manter as pessoas unidas’, assegurar a felicidade de todos e fazer com que ninguém sofresse ou desejasse viver em outro lugar.

O *-warah*, portanto, fracciona-se em chefes/corpos de subgrupos, em chefes/corpos da aldeia e em chefes/corpos individuais. Cada uma dessas posições escalares do *-warah* é indexada por um nome. Como afirma Wagner em seu estudo da fractalidade na Melanésia, “...qualquer reconhecimento ou atribuição de um nome é sempre a fixação de um ponto de referência dentro de uma gama potencialmente infinita de relações, uma designação que é inerentemente relacional” (Wagner 1991, 164). Entre os Kanamari, o nome não apenas fixa essa referência, mas ao fazê-lo também eclipsa as relações que cada corpo contém. Se ignorarmos por ora o papel que os corpos individuais desempenham, podemos imaginar uma situação em que a aldeia se torna um sinônimo do chefe da aldeia e em que os subgrupos se tornam sinônimos do chefe de subgrupo. O chefe de aldeia contém a ‘gama de relações’ que existe na aldeia, enquanto o chefe do subgrupo contém a ‘gama de relações’ que existe entre os chefes das aldeias e, através deles, entre todos os membros do subgrupo. Com isso em mente, podemos talvez presumir por que o Mapa 2 apenas mostra uma aldeia em cada tributário, e por que parecia haver uma contradição no discurso do informante que desenhou o mapa para mim. Ao dizer que em

²⁶ Eu só ouvi esse termo depois que o meu trabalho de campo já estava bem avançado e, mesmo assim, ele foi mencionado apenas por um homem para tentar me explicar o funcionamento dos subgrupos no passado. Quando cheguei essa informação com outros informantes, a maioria insistiu que o termo correto para todos os chefes seria *-warah*. Foi apenas quando sugeri o termo *-maita* como alternativa para o chefe ‘mais velho’ ou ‘mais importante’ que eles concordaram que esse termo era, de fato, uma denominação possível para um dos chefes. Como estamos lidando aqui com os modos como os Kanamari imaginam que sua sociedade funcionava no período anterior à migração não-indígena para o Juruá – um período que ultrapassa a memória dos vivos – esse tipo de variação é esperada. A denominação *-maita* está hoje extinta, embora vermos que há movimentos discretos na direção de resgatá-la. Irei, contudo, empregar o termo como se este fosse usado regularmente para designar o chefe de subgrupo, já que isso facilitará a diferenciação entre instanciações escalares de chefia.

cada igarapé havia uma aldeia, ele estava dizendo que em cada igarapé havia um chefe de aldeia, cujo corpo continha as diferenças internas a cada uma delas. O que ele estava expressando eram os chefes de aldeia e não a variabilidade dentro do corpo articulado pelo chefe.

Em suma, esses corpos serão comunicados por meio de um nome que representa a variabilidade que o nome contém. As pessoas que vivem sob o comando de um chefe de aldeia compõem o corpo daquele chefe de aldeia, tanto que a expressão ‘X-*warab*’ designa todas as pessoas que chamam X ‘meu chefe/corpo/dono’. Esses seriam então contidos em um nível mais inclusivo pelo corpo do chefe de subgrupo. Quando Kaninana foi –*maita* do Mutum-*dyapa*, as expressões ‘Mutum-*dyapa*’ e ‘Kaninana-*warab*’ significavam a mesma coisa. O subgrupo, então, existia em forma de muitas aldeias porque em uma bacia hidrográfica havia um corpo que podia expressá-la no singular.

Padrões de Residência

Os Kanamari tinham, em linhas gerais, duas formas de moradia: uma de aglomeração e outra de dispersão. Essas formas não eram, estrito senso, relacionadas à variação sazonal, já que cada estação era caracterizada por dois tipos de movimento, embora estes não fossem da mesma natureza. Durante a estação seca, os Kanamari se dispersavam em busca de ovos de tracajá, limpando os roçados e realizando pequenas expedições de pesca e aglomeravam-se para os rituais *Kobana* e *Pidah*. Durante a estação das chuvas, eles se dispersavam em aldeias menores onde colhiam frutas da floresta e aglomeravam-se em torno das capoeiras antigas, com frequência abandonadas, para colher pupunha (*Bactris gasipaes*). Os rituais *Hori*, reuniões que envolviam pessoas de dois ou mais subgrupos, aconteciam em qualquer época do ano, embora a maioria dos meus dados ateste a sua realização durante a estação das chuvas quando a pupunha está madura e a bebida feita dela, *tyo-ko-ya* (‘caíçuma de pupunha’), pode ser servida aos convidados.

Períodos de aglomeração centravam-se em torno das casas comunais, ou malocas, denominadas *hak nyanim* (lit: ‘casa grande’), em torno das quais os Kanamari construíam o *dyaniohak*. Estes últimos eram abrigos mais ou menos temporários feitos com folhas da palmeira Jarina (*Phytelephas aequatorialis*) que abrigava uma única família, a saber, um casal e seus filhos não casados. Filhas recém-casadas podiam estabelecer seu *dyaniohak* próximo dos pais. Nunca vi uma maloca Kanamari, mas os mais velhos, que a viram, dizem que não se vivia dentro delas. Tastevin, que viu algumas malocas Kanamari, e cuja descrição dos

padrões de moradia dos Kanamari confirmam em grande parte as recordações dos meus informantes, diz que os Kanamari passavam a maior parte dos dias dentro da casa comunal, retirando-se para o *dyaniobak*, que ele chamava de ‘cabanas de mosquito’, para a noite (1928, 131; ver n.d.1, 19-23)²⁷. Também fui informado que era dentro da casa comunal que rituais como *Kobana-pa* e *Pidab-pa* eram realizados.

Vale reproduzir por inteiro a descrição de Tastevin da maloca²⁸. O texto que estou citando é parcialmente escrito à máquina e parcialmente à mão, e uma parte dele é ilegível. Partes do texto podem parecer um pouco contraditórias, e o texto é repleto de frases que estão riscadas, depois afirmadas novamente, depois riscadas mais uma vez, bem como notas ao lado do texto questionando certas interpretações. Estas partes são provavelmente o resultado da tentativa de Tastevin em entender a variabilidade das formas de moradia. Espero que minha edição não tenha distorcido a compreensão do autor dos fenômenos descritos.

“Ces huttes s’élèvent au milieu d’une ancienne plantation [...] Ces Indiens ont coutume de construire leur demeure au milieu des premiers terrains qu’ils défrichent lorsqu’ils s’établissent dans une région nouvelle. Chaque année ils pratiquent de nouveaux abatis situés à une plus ou moins grande distance de leur hutte. La clarière que s’étend autour du carbet a une surface variable, suivant la force du clan, mais jamais inférieure à une hectare. Il y pousse des ananas et des bananiers, seuls restes des anciennes cultures faites [...] pour les Indiens. De cette place irradiant dans toutes les directions plusieurs chemins que l’on peut suivre parfois pendant une demi-heure. [...]

Les huttes Katukina ont l’apparence d’un dôme reposant sur le sol et dont le sommet aurait été un peu écrasé. A première vue leur plan peut passer pour circulaire, mais si on l’examine avec attention on remarque qu’il est plutôt pentagonal, quoique Pa vrai dire, cette figure géométrique, à l’exception de un seul côté, est fort peu distincte et se confond presque avec un cercle. [...]

²⁷ Quando os Kanamari se referem ao *dyaniobak* hoje, eles o chamam de “mosquiteiros dos Kanamari”. Os mosquiteiros produzidos pelos brancos são hoje um objeto essencial para os Kanamari, particularmente para os casais. Os Kanamari que viajam, e param em uma aldeia, geralmente dormem em qualquer canto. Se o convidado é relativamente bem conhecido pelos donos da casa, e mesmo assim, às vezes, quando não é, ele é bem-vindo para passar a noite, geralmente entre um grupo de pessoas – os donos da casa e suas famílias, outras pessoas que podem estar viajando com ele, outros que já podem estar ali de visita, o antropólogo e assim por diante. Os mosquiteiros fornecem um mínimo de distância entre as pessoas em tal situação. *Dyaniobak* também é a designação para abrigos temporários construídos ao longo do Itaquai, geralmente distantes das aldeias, e esses podem ser usados por qualquer um que esteja viajando e queira parar para descansar e passar a noite.

²⁸ Esta e outras citações se referem a textos escritos por Tastevin para sua ordem religiosa e que permanecem não publicadas. Irei, quando pertinente, reproduzi-las na íntegra, particularmente quando fizerem referência a costumes e práticas que não testemunhei em campo.

La maison une fois terminée a une hauteur totale de 10 à 12 m. et une diamètre de 30m environ. On y pénètre par deux portes de 1m. de hauteur sur 2m. de largeur qui se font face et dont l'orientation est toujours est-ouest. [...]

De deux côtés de ce couloir, tout le long de ourtour s'alignent des hamacs de chaque famille. [...] Chaque famille a sa place réservée. Le père tend son hamac à côté de celui de la mère, l'enfant suivant son âge est au-dessus d'eux ou après de sa mère s'il est encore trop petit. Comme les hamacs d'une même famille sont fixés au même poteau intérieur, ils irradiant en triangle [...]. Entre les hamacs est allumé le feu de chaque famille.

Les huttes katukina abritent en moyenne 12 familles soit de 30 à 40 individus.

Le carbet/maloca n'est habitée que pendant le jour. On n'y dort jamais ce que s'explique par la crainte qu'inspire le harcèlement continu des moustiques. Quelques jeunes chiens sont les seuls hôtes nocturnes de la maison. Chaque famille possède dans la forêt qui entoure l'éclaircie de la maloca, une petite cabane hermétiquement fermée à tout insecte et à laquelle nous pouvons donner le nom de hutte-moustiquaire. La hauteur de ces abris n'est que de deux mètres". (Tastevin n.d1, 20-3).

Tastevin provavelmente descreve a atividade em uma casa comunal durante um período de aglomeração. Os Kanamari explicaram-me que cada bacia hidrográfica, e conseqüentemente cada subgrupo, deve ter pelo menos uma maloca, que pertenciam ao —*maita*. Era, portanto, situada no braço principal de um tributário pertencente a um subgrupo. As aldeias nos igarapés deste tributário não precisam ter uma maloca, embora pelo menos no caso do rio Mawetek dos Japó-*dyapa* pode ter havido duas casas comunais no fim dos anos 1930.

Tastevin descreve algumas aldeias sem casas comunais, as quais ele denomina 'maison de camps', que ele define como arranjos temporários construídos pelos Kanamari "que haviam se tornado nômades e ficavam durante um ou dois anos em cada endereço" (1928, 131). Essas casas não tinham mais do que 4 metros de altura e duas de suas laterais eram cobertas com folhas de palmeiras, as outras duas permanecendo abertas. Essas casas raramente encontravam-se em um só número. Tastevin observa que elas eram com frequência construídas em grupos de três, formando um triângulo. Uma delas era a 'grand maison', a casa mais importante do grupo. Tais 'maisons de camps' tinham normalmente sessenta pessoas morando nelas, mas este número podia chegar a oitenta. Os Kanamari mais velhos com os quais falei discordaram da avaliação de Tastevin quanto ao status das colocações, dizendo que muitas das aldeias construídas longe da casa comunal, nos igarapés, eram assim, e que seus residentes iam até a casa comunal para visitar o —*maita* e aqueles que moravam em sua aldeia durante o período de aglomeração, particularmente durante a época em que a pupunha estava madura.

Tastevin também comenta a existência do que ele chama de ‘petites maison de voyage’ que eram construídas em breves períodos quando os Kanamari iam caçar, pescar ou fazer caminhadas para coletar frutos que os conduziam para longe do agrupamento da casa comunal (1928, 131.). Estes são, sem dúvida, os agrupamentos menores *dyaniobak* em quais os Kanamari moravam durante caminhadas, pesca e coleta de ovos de tracajá ou frutas da floresta.

O que Tastevin parece estar descrevendo é a variabilidade que existia, e ainda existe, nas formas de moradia Kanamari ao longo do ano e durante épocas diferentes. O deslocamento ao longo da bacia hidrográfica do subgrupo de uma pessoa era considerado seguro: as distâncias eram sempre consideradas ‘próximas’ (*ino tu*) e muitas das aldeias eram ligadas por trilhas. Todos ao longo do rio eram ‘parentes’, em graus diferentes, e esses deslocamentos eram em si oportunidades para efetuar pequenas, e ocasionalmente grandes, modificações na constituição das aldeias. Quando as aldeias desintegravam-se por um período a cada estação ou se mudavam para a aldeia do *—maita* para rituais, não havia garantia de que a aldeia que depois se reagruparia conteria as mesmas pessoas que a constituíam anteriormente. Os casamentos, o desejo de morar sob um novo chefe e a procura por uma área com solo mais produtivo eram todos motivos que conspiravam para impelir as pessoas a experimentar novos arranjos, contanto que alguém se tornasse o ‘chefe/corpo/dono’ do novo local e que não se violasse a endogamia da bacia hidrográfica.

Era comum que as pessoas que co-residiam em uma aldeia fossem ‘parentes próximos’, mas a aldeia não era imaginada como uma ‘unidade autônoma’ (Rivière 1984). Além disso, o próprio ato de co-residência, um requisito para se viver enquanto corpo único, tornava as pessoas ‘parentes próximos’. As aldeias Kanamari são melhor descritas como arranjos temporários dentro de um sistema baseado na endogamia e na autonomia do subgrupo que pode, ele mesmo, ser representado pelo rio ao qual ele está associado. O único assentamento na bacia hidrográfica que mantinha um certo grau de permanência física, senão composicional, era a casa comunal e a área em torno dela. Por essa razão, a maloca constituía um marco na paisagem e os Kanamari ressaltam que, em suas cercanias, sempre havia grandes roçados que podiam alimentar a todos e capoeiras produtivas. Podemos imaginar o resto dos padrões de moradia Kanamari como sendo composto de diferentes disposições de colocação que orbitavam a casa comunal, com as pessoas passando parte do ano em e em torno das ‘cabanas de mosquito’, em volta da casa e, outras vezes, longe dela, mas sempre dentro do limite imposto pela bacia hidrográfica. São os rios, portanto, e não as aldeias, que definem parentes.

O leitor irá lembrar que essa variabilidade que existia dentro de uma bacia hidrográfica também podia ser comunicada por meio do nome do rio em que o subgrupo vivia seguido de *-warab*. Temos então três sinônimos para expressar toda a diferença que constitui o funcionamento interno do subgrupo de tal modo que a variabilidade aparece contida por um nome. Continuando com o exemplo que estamos usando, 'Mutum-*dyapa*', 'Komaronhu-*warab*' e 'X-*warab*', onde 'X' é o nome de quem quer que ocupe o papel de *-maita*, todos expressam o mesmo grupo de pessoas. Cada um dos subgrupos existia, idealmente, nos tributários do Juruá. O Mapa 3 mostra a situação de quatro desses subgrupos, entre os quais todos ocuparam tributários na margem esquerda do médio Juruá. Neste mapa eu ressalto apenas o braço principal de cada tributário, que de qualquer modo conceitualmente contém a diferença interna que seus igarapés expressam.

Qualquer rio também pode ser chamado de *–warab*, ‘chefe/corpo/dono’, e o termo mais uma vez expressa um modelo fractal. Quando o canal principal de um rio é chamado de *–warab*, seus tributários são geralmente referidos como *a-odyaranim*, ‘suas pernas’²⁹. Assim, em relação ao Juruá, o Komaronhu é chamado de ‘*Wuni odyaranim*’, ‘as pernas do Juruá’. Mas o Komaronhu é em si um *–warab* quando uma pessoa está falando de seus próprios tributários, como o Kiwa Kitok ou Catyinawa (ver Mapa 2). Embora seja correto chamar de *–warab* qualquer rio considerado um ponto de referência contextual, é mais comum dizer o nome do rio seguido pelo qualificador *tam*, que como já vimos denota prototipicalidade. O Komaronhu *tam*, então, é o braço principal do Komaronhu; seus tributários são exemplos menos representativos de uma ‘qualidade Komaronhu’. Ainda são ‘Komaronhu’, uma vez que o nome os contém, mas não são Komaronhu *tam*. O mesmo vale para o Juruá. O nome Kanamari para esse rio, *Wuni*, inclui todos os seus tributários, enquanto *Wuni tam* refere-se apenas ao curso principal do Juruá.

O *–maita*, como vimos, geralmente vivia na única aldeia situada no corpo principal de um tributário do Juruá, o Komaronhu, para recorrer ao exemplo anterior, em que a maloca se chamava ‘Barreiro’ (Mapa 2). Os chefes de aldeia seriam então estabelecidos nos igarapés que desembocam no Komaronhu e que são chamados de ‘os membros do Komaronhu’. Temos então uma estrutura em que um rio está para seus igarapés assim como o chefe de subgrupo está para o chefe de aldeia. Além disso, todos esses também se articulam por meio da imagem de uma árvore. Os troncos das árvores são chamados de *–warab* e seus galhos são também ‘seus membros’ (*a-odyaranim*) ou ‘pequena árvore/madeira’ (*omam kom*); o *–maita* é o ‘tronco’ de um *–dyapa* que vive no corpo principal do rio do subgrupo – ou seja, no rio que é a condição mínima de existência da bacia hidrográfica/subgrupo, sem a qual ninguém pode situar-se em qualquer aldeia, do mesmo modo que, sem o tronco, árvore alguma fica de pé. Podemos então esboçar a seguinte série:

rio : tributários :: tronco de árvore : galhos :: chefe de subgrupo : chefe de aldeia

Em cada caso, o segundo termo da equação depende do primeiro termo para existir, que torna a série assimétrica. Os chefes de aldeia só podem estabelecer aldeias nos igarapés de

²⁹ A palavra para pernas é *–am*. O verbo *–dyara* pode significar ‘passadas’ ou ‘passos’. Também é usada para dizer que uma mulher abre suas pernas para a relação sexual. Seu uso aqui, portanto, pode sugerir que os tributários são vistos como as ‘pernas’ ou ‘membros’ do ‘corpo’ do rio.

rios se um chefe de subgrupo já estabeleceu uma casa comunal no rio; do mesmo modo que o igarapé em si só pode existir por causa do rio em qual desemboca.

Um movimento ao longo da escala implica uma mudança nos modos de sociabilidade³⁰. Dentro do subgrupo todos são ‘parentes’ (*-wibnim*), mas, em uma aldeia, aquelas pessoas que vivem sob um único chefe de aldeia são ‘parentes verdadeiros’ (*-wibnim tam*), enquanto aqueles que vivem em diferentes aldeias do mesmo subgrupo são ‘parentes distantes’ (*-wibnim parara*). A mudança de um nível menos inclusivo para um mais inclusivo significava uma dilatação do corpo e uma redução correspondente na segurança representada pela aldeia. A idéia de uma ‘dilatação’ do corpo é expressa em termos físicos pelos Kanamari: chefes de subgrupo eram ‘pessoas grandes’ (*tukuna nanim*), tanto ‘gordas’ (*tyahim*) como ‘altas’ (*kodoh*). Seus corpos tinham que ser fisicamente grandes para conterem tantas pessoas, mas porque ainda representavam em forma singular os limites da área onde todos eram parentes e onde os re-arranjos residenciais explicitados acima podiam ocorrer, eles ainda eram corpos humanos. Eles parecem, entretanto, representar os limites ao tipo de contenção que a humanidade pode atingir.

O modelo que acabei de descrever ainda deixa a atividade associada ao próprio Juruá sem explicação. Mencionei que os Kanamari dizem não terem vivido no Juruá no passado distante, antes da chegada dos brancos. O Juruá, ao contrário, servia como passagem por onde os Kanamari viajavam para visitar seus *-tawari* de outros subgrupos. Não havia trilhas pela floresta que ligavam as bacias hidrográficas, pelo menos no período descrito aqui, e as visitas *Hori* entre os subgrupos exigiam que o grupo visitante se deslocasse pelo Juruá, pois não havia outro caminho. A localização dos subgrupos é sempre descrita como ‘longe’ (*ino*), em oposição às localizações ‘próximas’ (*ino tu*) dentro da bacia hidrográfica de cada pessoa, e as viagens até outros subgrupos nunca eram feitas ‘por terra’ (*kirim-na*), mas, ao contrário, ‘pelos rios’ (*wab-wa-na*). Essas viagens talvez tenham sido antecipadas com animação, mas eram sempre perigosas e as pessoas que as empreendiam tinham que ‘tomar cuidado’ (*tobiaik*), a partir do momento em que passavam pela boca do rio que eles chamavam de casa e adentravam as águas agitadas do Juruá.

Ao mesmo tempo, o Juruá é claramente o ‘chefe/corpo/dono’ de todos os outros rios; é aquele que articula as bacias hidrográficas e os subgrupos. Ele Constitui a principal coordenada para os Kanamari que estão dando as direções. Mesmo as áreas que ficam para além da hidrografia do Juruá, como o Itaqui e o Jutá, são referidas por meio de sua

³⁰ Empregarei os termos ‘socialidade’ e ‘sociabilidade’ do modo como essas expressões ficaram consolidadas na literatura. A primeira denota uma qualidade abstrata do social em geral, enquanto a segunda implica um tipo de socialidade moralmente positiva (ver, p. ex., Fausto 2001, 146, n. 33).

posição em relação ao Juruá, i.e. rio acima ou abaixo de um lugar situado ao longo dele. Se a hidrologia fluvial Kanamari reproduz a estrutura fractal da organização social, e vice-versa, devemos então perguntar o que, em termos de organização social, equivaleria ao Juruá?

É impossível saber se, em algum momento do passado distante, havia um *—warab* humano capaz de conter, mesmo que apenas temporariamente, a surpreendente variabilidade que os Kanamari acreditam ter existido entre os subgrupos. Eles podem ter tido alguma coisa parecida com o ‘chefe de guerra’ Jivaro, que “...por meio de seu carisma e inteligência estratégica, é capaz de constituir coligações militares temporárias”, baseadas em uma autoridade *ad hoc* que dependia da ‘confiança’ que seus seguidores perenes lhe confiavam para a duração da empreitada (Descola 1988, 823). Entretanto, mesmo uma analogia desse tipo ficaria aquém do tipo de liderança implicada por um *—warab* capaz de conter todos os Kanamari, já que os chefes de guerra Jivaro geralmente agregavam não mais do que umas cem pessoas de cinco a dez aldeias, que os faz mais similares a um *—maita* e não a um hipotético ‘rei do Juruá’. Os Kanamari, de qualquer jeito, relembram muitas guerras e lutas no passado, mas em todas elas – com uma exceção notável (ver capítulo dois) – eles eram vítimas, surpreendidos em uma emboscada e cuja reação, diferente dos Jivaro, era de fugir e dispersar, e não de se organizar em agrupamentos maiores que buscassem vingança. Já foi sugerido por alguns etnógrafos dos Kanamari que os chefes uma vez tiveram, pelo menos durante alguns momentos, seu poder questionado por um xamã (e.g. Carvalho 2002, 207), e pode ser que, nesses momentos, o xamã pudesse incorporar, em seu corpo múltiplo e poroso³¹, as tensões existentes entre esses subgrupos, desse modo representando-os como um único grupo. Mas os Kanamari com os quais eu falei nem sequer sugeriam isso. Foi apenas quando o modelo de endogamia do subgrupo começou a se dissolver que as constelações multi-*dyapa* podiam ser constituídas, e mesmo assim correndo grande perigo. O Juruá, como teremos muitas oportunidades de constatar, é o lugar do movimento, e apresenta um enigma/paradoxo: sendo, ele mesmo, o ‘corpo/dono’ de todos os tributários, é o lugar onde os corpos humanos inevitavelmente falham. Simplesmente não há um corpo grande o suficiente para os conter. Mas isso não significa que sejam sociologicamente irrelevantes, pois a vida das aldeias e dentro das bacias hidrográficas tinha que ser produzida em contraste com a floresta e o Juruá; locais não adequados para se viver, mas sem os quais esse modo de viver seria impossível.

³¹ O corpo do xamã é saturado com a substância *dyobko*, que ele pode inserir no seu corpo e retirar quando bem entender, como veremos no capítulo sete.

Com certeza não surpreendeu os Kanamari, portanto, que o primeiro branco que eles viram tivesse chegado em um barco muito grande, subindo o Juruá, negociando sua viagem pelas curvas fechadas e águas turbulentas deste rio.

O Primeiro Branco³²

Jarado chegou subindo o rio, a partir de Manaus, durante a estação da pupunha, , remando Juruá acima em seu grande barco, conhecido na região como 'batelão'. Hoje os *karirã* (brancos) têm motores, mas naqueles dias eles não os tinham. Ele foi conhecendo a terra à medida que sua viagem progredia. Em seu caminho rio acima, ele não deu nome às cidades, como faria mais tarde; ele apenas subiu o Juruá, conhecendo a terra enquanto viajava.

Jarado foi recebido pelos Japó-*dyapa* na boca do igarapé Toriwá, que os brancos chamam de Curumim. Os Japó-*dyapa* não morava ali, eles moravam nas cabeceiras. Mas se mostraram felizes ao recebê-lo. Jarado chamou o chefe pelo seu nome: "ei, *totyama*"³³ Porina!", ele chamou. Jarado entendia a língua kanamari. "Venha aqui *i-tawari*, venha aqui!" os Japó-*dyapa* o chamou. Ele puxou a sua canoa para fora do rio e disse, "Bom dia, *tawari*, bom dia". Ele deu a eles pregos de ferro, anzóis e panelas de pressão velhas. Os ancestrais ficaram todos muito felizes, e todos receberam presentes. "Onde está o meu brinco, meu irmão?", eles disseram. Ele também distribuiu roupas, mas não trouxe nenhuma espingarda

Os ancestrais ofereceram a ele carne de queixada defumada e perguntaram: "Você está com fome? Coma um pouco. Você come anta?". "Sim", Jarado respondeu e comeu um pouco. Ele também tomou bebida de mandioca. Jarado comeu e bebeu o mesmo que os índios³⁴.

Jarado deixou os Kanamari e continuou viajando rio acima. Quando a noite chegou, ele parou na margem para dormir. Seu barco estava coberto de folhas da palmeira jarina, do mesmo modo que os barcos Kanamari são hoje. Havia placas de madeira onde ele podia se sentar. Ele continuou assim até Cruzeiro do Sul. Ele chegou por lá, onde as margens são muito íngremes. Não havia brancos em Cruzeiro. Ele 'começou' a cidade ali³⁵: "é aqui que Cruzeiro ficará", ele disse.

³² O que se segue é uma versão composta por mim de várias versões da história de Jarado. Tentei manter o sabor da narrativa kanamari, recuperando os detalhes enfatizados por diversos narradores.

³³ A pronúncia Kanamari da palavra 'tuxaua', que é usada por muitos brancos para designar os chefes indígenas. Ver capítulo três para uma discussão do seu uso entre os Kanamari.

³⁴ O narrador aqui usa o termo português *índio*.

³⁵ A palavra Kanamari para 'começar' é *makoni*, que literalmente significa 'dizer em [dado] lugar'.

Ele então seguiu rio abaixo e deu nome às cidades e aos barracões ao longo do caminho. Ali ele deixou uma cidade, um pouco mais adiante outra. Niorque, Mutiri, Retração, ele nomeou. “Aqui será Ipixuna, aqui será São Felipe³⁶”. Na margem direita do Juruá ele fez Ceará, que seria o barracão do patrão João Carioca. Ele sozinho deu nome à medida que viajava rio abaixo. Ele seguiu até Manaus³⁷.

Mais tarde ele voltou, mas os ancestrais não viram Jarado quando ele passou pela boca do Toriwá, pois eles estavam todos rio acima. Ele conheceu os *Dyapa* ali perto, os raivosos, mas ele pensou que fossem os Kanamari: “ei, *totyawa* Porina!”. Silêncio. Enquanto isso, os *Dyapa* deixaram a sua grande canoa em uma praia e carregaram as flechas para a terra firme. Jarado estava no meio do rio quando os *dyapa* começaram a atirar suas flechas. Ele tentou proteger seu barco, mas as flechas atingiram três homens: dois remadores e o cozinheiro. “Vamos sair daqui!”, Jarado disse. “Vamos em direção a *totyawa* Porina, em direção aos Kanamari. Esses são Kaxinawá!”. Ele se deu conta de que eles eram Kaxinawá.

As flechas pararam. O seu empregado, Lúcio, permaneceu no barco. Os *Dyapa* apareceram na praia. “Ei, Lúcio, abra uma caixa de cartucho³⁸!”. Eles atiraram, Jarado, Lúcio, o cozinheiro e os remadores. Um *Dyapa* escapou pulando na água e nadando. É por causa do corpo putrefato dos *Dyapa* mortos por Jarado na boca do Toriwá que os *karima* hoje chamam-no de Urubupugou³⁹.

Mas o único *Dyapa* que escapou ainda queria pegá-los. Sua flecha passou de raspão por Jarado. Eles correram atrás dele até que finalmente o mataram com um tiro. Eles estavam ansiosos para ver seu *-tawari* novamente. Dessa vez, os Kanamari estavam esperando por ele. “Ihh, o *Karima* está vindo de novo. Nosso patrão está subindo o rio!”. Jarado então encontrou Paiko Koiam, Paiko Parawi, *Totyawa* Wadyo Kipoa, *Totyawa* Wiro e *Totyawa* Porina. Eles todos eram Japó-*dyapa*, de muito tempo atrás. Dyumi continua:

“‘Vem aqui meu *-tawari*!’, ele [Jarado] disse aos Kanamari. ‘Ihhh, venha aqui meu *-tawari*’ eles responderam. Não é assim? Os Kanamari são exatamente assim. ‘Tivemos que atirar nos Kaxinawá. Mas os Kanamari não são ferozes!’”.

³⁶ São Felipe é o antigo nome da cidade Eirunepé no médio Juruá.

³⁷ Em outra versão dessa história, Jarado não apenas nomeia as cidades, mas marca a terra com pedaços de pau, *omam-bak-dak*, ‘delimitando a área’ (*ma-tutudik mawa ityonim*) das cidades futuras e barracões.

³⁸ O narrador muda para o português no diálogo de Jarado com seu empregado: “Lúcio, abra uma caixa de cartucho aí!”

³⁹ Uma referência aos abutres que comeram os corpos dos Kaxinawa mortos. Pode ser que venha do português “Urubu Pegou”.

Dessa vez ele trouxe espingardas. Ele também trouxe facas e machados com lâminas finas, do tipo que não existe mais. Ele trouxe muitas roupas também. Antes de Jarado chegar, os Kanamari não usavam roupas e apenas sabiam como usar o *tyorona-ta-dak*⁴⁰. Se ele não tivesse chegado, não teríamos essas coisas.

Os *Dyapa* são ferozes desde que Tamakori os criou. Eles inimizam os Kanamari e inimizam os brancos. Mas os Kanamari não são assim. Todos eles apertaram a mão de Jarado – os homens, as mulheres, todos eles. As mulheres deram-lhe bebida de mandioca. Jarado não atirou porque os Kanamari não são ferozes. Ele apenas deu-lhes coisas, como pontas de harpões, machados, espingardas. Os Kanamari ficaram felizes.

Aspectos de Jarado

A chegada de Jarado deu início à época que os Kanamari chamam de ‘Tempo da Borracha’. Essa é uma definição geral para um período em que as atividades dos brancos e, mais tarde, dos Kanamari, passaram pela extração do caucho, da borracha e da madeira. Os Kanamari têm lembranças vagas da extração do caucho, mas parecem nunca terem participado de sua economia da mesma maneira que participaram das demais. Essas atividades mais ou menos sucederam umas às outras. O caucho caiu em desuso cedendo lugar à borracha; mas tarde a borracha começou a perder seu valor de mercado e a extração de madeira tornou-se a atividade predominante. Mas há um grau considerável de sobreposição entre tais atividades e os Kanamari nunca pararam, por exemplo, de coletar borracha, mesmo quando a extração de madeira predominou.

Jarado foi o primeiro dentre os brancos que Tamakori criou em Manaus a se aventurar Juruá acima para conhecer os Kanamari. Ele estava a caminho de Cruzeiro do Sul e, de acordo com alguns, estava marcando o território com estacas de pau, estabelecendo os locais futuros das propriedades e barracões da borracha. Jarado é um personagem que parece ter um pé no ‘Tempo de Tamakori’ e outro no ‘Tempo da Borracha’, como é a característica de personagens que fazem a transição de uma época para outra. Ele é um branco de Manaus que sobe o Juruá, conhecendo a terra e seu potencial para a coleta de borracha, mas ele também conhecia a língua dos Kanamari, conhecia o chefe do Japó-*dyapa* de nome e era capaz de ‘começar’ cidades por meio de suas palavras – “aqui será Ipixuna, aqui será São Felipe” –, de uma maneira parecida, como veremos, com a qual Tamakori criou a ordem a partir do caos por meio de sua fala. Ele é o vetor e a

⁴⁰ Esse é o nome atribuído a um pano feito com a parte interna do buriti (*Mauritia flexuosa*) do qual os Kanamari faziam tangas e saias que eles usavam para obter roupas ocidentais dos brancos.

transição do ‘Tempo de Tamakori’ para o ‘Tempo da Borracha’, uma criatura das duas ordens.

Estes são os temas principais da história:

1. Jarado conhece os Japó-*dyapa* na boca do igarapé Toriwá. Eles não moravam aqui, mas sim próximo às cabeceiras.
2. Ele cumprimenta os Kanamari em sua língua e é chamado de *-tawari* por eles. Nós já vimos que se trata de um termo que implica aliança, recebendo a expressão máxima nas visitas para o ritual *Hori* entre pessoas distantes. Ele troca com eles, na boca do Toriwá. Os Kanamari asseguram-se que ele come as mesmas comidas que eles.
3. Ele chega em Cruzeiro, onde não havia brancos, e ‘começa’ (*makoni*) a cidade. À medida que ele desce o rio, ele também dá nome às cidades e aos barracões que, logo após a sua despedida, serão ocupados por brancos que o seguirão. Ele continua a viagem até Manaus.
4. Ele retorna, mas os Kanamari não o vêem quando ele passa pela boca do Toriwá. Ele toma os *Dyapa* pelos Kanamari e luta com eles, matando-os. Ele foge rio abaixo novamente, ansioso para ver seu *-tawari*. Ele troca mais uma vez com os Kanamari, contrasta a pacificidade deles com a violência dos *Dyapa*, e segue rio abaixo, para nunca mais ser visto.

Jarado é chamado de *-tawari* e se comporta como tal. Vimos que os *-tawari* são aliados que se reúnem durante os rituais *Hori*, e que o termo é traduzido pelos Kanamari por ‘amigos, companheiros’. Ele não visita os Kanamari nas aldeias, mas, ao contrário, na boca do Toriwá, no Juruá⁴¹; eles trocam bens e cumprimentam-se com cordialidade; e ele inimiza e é inimizado pelos *Dyapa*, os quais os Kanamari acreditam ser a antítese da vida social. Esse último ponto indica uma pré-condição mínima para se ter qualquer tipo de relação positiva com os Kanamari, um indício de que é possível compartilhar a mesma perspectiva da vida social e sem a qual nenhum diálogo pode acontecer. “Os *Dyapa* são ferozes desde que Tamakori os criou”, como a história de Jarado deixa claro, e é necessário negar essa ferocidade para que se estabeleça qualquer tipo de relação positiva entre aqueles que rejeitam essa forma de socialidade. Na visão dos Kanamari, eu também tive uma

⁴¹ Logo veremos que durante os rituais *Hori*, aqueles que trazem o *bori* para a aldeia armam o acampamento nas cercanias, onde são então visitados pelos anfitriões que servem bebida de mandioca e comida, com frequência carne que foi preservada com sal ou moqueada. É apenas após isso que a possibilidade dos visitantes irem até a maloca dos anfitriões é levantada, e isso nem sempre acontece, uma vez que há a possibilidade de o *Hori* inteiro acontecer nos acampamentos temporários.

relação de inimizade com os *Dyapa*, particularmente devido às minhas relações com o Conselho Indígena do Vale do Javari (Civaja), na época presidido por um homem Marubo. Eu sempre tentei desencorajar essa opinião, negando qualquer tensão entre alguns falantes de língua Pano do Vale do Javari e eu, mas não me deram ouvidos. Vivi com os Kanamari e falei a sua língua, então eu também devo ver os *Dyapa* como inimigos.

É impossível precisara a data de quando Jarado chegou na boca do Toriwá e mesmo ter certeza se alguém chamado 'Jarado', ou com nome similar, alguma vez visitou o Juruá. Neves (1996, 72-5) sugere que os primeiros contatos entre os Kanamari e os brancos ocorreram na última parte do século XIX, provavelmente entre os anos 1860 ou 1970, e sua pesquisa também sugere que a reação inicial dos Kanamari foi evitar a frente extrativista que adentrou seu território. Ele não faz, entretanto, referência alguma ao personagem de Jarado, tampouco a qualquer pessoa de nome similar, embora os Kanamari do Itaquai digam que a história de Jarado é conhecida por 'todos'. Os Kanamari hoje chamam os brancos de '*kariva*', uma palavra derivada da palavra Tupi-Guarani para designar os 'brancos', disseminada pelo Juruá do neengatu, a língua franca Tupi. Curiosamente, entretanto, a palavra *dyara/jara* significa 'branco' na língua Katukina do rio Biá (J. Deturche, comunicação pessoal), e não é incomum para alguns Kanamari se referirem a Jarado como 'Jara'⁴². Pode ser que os Kanamari, também, tenham em algum momento chamado os brancos de 'Jara' ou alguma variação disso⁴³. É inútil tentar discernir se os Katukina chamam os 'brancos' de *dyara* porque este era o nome do primeiro que eles conheceram, ou se o primeiro branco veio a se chamar 'Jarado' porque este é o termo usado para designar todos eles.

Se Jarado agiu como um *-tawari*, que não apenas compartilhou as condições mínimas para estabelecer uma relação positiva, mas também trocou com eles, a mesma coisa não pode ser dita dos brancos que vieram depois. Um dos primeiros desses patrões foi um homem chamado Bode que começou a extrair borracha da sua propriedade no Juruá. Os Kanamari não trabalharam para ele inicialmente, nem para os brancos que

⁴² 'Jara', nas línguas Tupi-Guarani, é um sufixo que significa 'dono' ou 'mestre' de um modo similar a um dos significados de *-warah*. Não tenho evidência alguma de que os Kanamari ou os Katukina entendam os termos desse modo, mas está claro que algumas palavras do neengatu foram assimiladas pela língua Kanamari, inclusive aquela que designa os 'brancos', *kariva*. Se considerarmos que talvez os Kanamari estejam cientes desse significado do termo 'Jara', isso nos permite ver Jarado como uma espécie de 'Dono dos Brancos', talvez o equivalente a um *-maita* do '*-dyapa*' dos brancos, que por isso se tornaram *-tawari* para os Japó-*dyapa*. Veremos no capítulo 5 que há mais evidências que apóiam essa interpretação, independente do significado que 'Jara' possa ter hoje.

⁴³ Não conheço nada a respeito da história dos Katukina do rio Biá. Hoje vivem no rio Biá, um tributário do baixo Jutai, mas cujas partes altas ficam próximas do Juruá, que é acessível por terra. Parece que, no passado, o contato entre essas pessoas e os Kanamari era mais constante (Tastevin n.d.1, 110-1), embora tenha sido menos frequente nos últimos cinquenta anos.

começaram a chegar *en masse*, como Dica, que veio logo após Bode. Os Kanamari dizem que se mantinham distantes, ficando nos tributários do Juruá, longe dos perigos que haviam acabado de se multiplicar no rio principal. Alguns se lembram de seus avós dizendo que estavam com medo do estampido das espingardas, e das vozes em altos brados e barulhentas dos brancos. Portanto, o contato inicial entre os Kanamari e seus novos vizinhos permaneceu esporádico e a distância física entre os barracões no Juruá e as malocas nos seus tributários significava que pouquíssimo contato era necessário. Isto é, exceto quando os *Hori* eram realizados e o Juruá tinha que ser atravessado.

O Fechamento do Juruá: a Emergência das Configurações Multi-dyapa

Os Kanamari então decidiram, talvez por default, que deveriam evitar os brancos, pelo menos até decidirem como lidar com eles. Isso significava evitar o Juruá como ligação com outros subgrupos, o que não deixou nenhuma escolha a cada *-dyapa* a não ser se abrir para os outros se pretendesse manter alguma forma de relação com seus vizinhos. Nesta seção irei discutir como o fechamento do Juruá, que resultou da chegada dos estrangeiros no rio, forçou os Kanamari a inventar modos alternativos de visitar seus *-tawari*, um processo que teve uma repercussão importante na constituição interna de cada subgrupo. Os Kanamari sobre os quais me detenho são aqueles que constam no Mapa 3. O processo é aquele através do qual o Mutum-*dyapa* do Komaronhu e o Macaco de Cheiro-*dyapa* do Mucambi se tornaram ‘parentes’ (*-wibnim*) ou ‘um tipo de parente’ (*-wibnim nahan*) por meio de visitas não rituais mais freqüentes. Esse mesmo processo foi reproduzido pelo Caititu-*dyapa* do Toriwá e Japó-*dyapa* do Mawetek. De aqui em diante vou me referir aos dois primeiros como ‘configuração A’ e aos dois últimos como ‘configuração B’, e o objetivo que se segue é mostrar como essas constelações emergiram. Para facilitar a minha exposição, reproduzo o Mapa 3, abaixo, com as duas configurações marcadas:

Devo reiterar que o modelo de endogamia do subgrupo que propus acima se refere ao modo como os Kanamari disseram-me terem vivido. Essas histórias foram, portanto, narradas para mim como uma mudança das unidades endogâmicas para as configurações ou constelações multi-*dyapa*. Mas ficará claro que, mesmo nesse estágio, havia sempre mais de um subgrupo vivendo em cada rio. Mesmo a história de Jarado, que situa os Japó-*dyapa* no rio Toriwá, cujo ‘dono’ teria sido os Caititu-*dyapa*, aponta para um cenário mais complexo do que ideal. Mas é importante manter o espírito em que os Kanamari narraram-me essas histórias, mesmo que, para mim, os fatos pareçam contradizer alguns aspectos do modelo endogâmico. O meu foco sobre os quatro rios encontrados no Mapa 4 é um corolário do meu objetivo. Como almejo mostrar como e por que alguns desses Kanamari migraram para o Itaquai, estou ressaltando as histórias dos quatro subgrupos do Itaquai hoje, que são aqueles que aparecem no mapa. As histórias que se seguem aconteceram poucos anos antes desta migração, e eu irei descrever a situação tal qual ela era neste período de modo que, mais à frente (capítulo 2), eu possa salientar o processo mesmo dessa migração.

Co-residência: configuração A

Com o Juruá intransitável, ou pelo menos mais perigoso do que era antes, os Mutum-*dyapa* que queriam visitar os Macaco de Cheiro-*dyapa* abriram trilhas ligando o Komaronhu ao Mucambi. Esses dois rios eram muito próximos um do outro, particularmente nas partes altas. Os subgrupos que eram geograficamente próximos consideravam uns aos outros -*tawari* seguros, com os quais teria sido possível manter um contato regular por meio das reuniões do ritual *Hori*. No passado, o *Hori* entre esses dois subgrupos havia seguido uma rota específica: os visitantes desciam os seus rios em canoas e depois subiam (Mutum-*dyapa*) ou desciam (Macaco de Cheiro-*dyapa*) o Juruá até a boca do rio do outro subgrupo. Dali em diante, eles continuavam a viagem subindo o rio no território de seu anfitrião, fazendo soar a sua corneta *hori* para assegurar que os anfitriões soubessem que eles estavam se aproximando. Mas com o Juruá fora de alcance, as trilhas eram o meio mais seguro de interação. Pessoas antes não consideradas parentes chegavam, às vezes sem avisar. Essas visitas se tornaram mais frequentes, o que significa que nem sempre era possível preparar uma recepção. Aos poucos, o aspecto ‘ritualizado’ dessas reuniões, indexadas pelo termo de referência -*tawari*, deixou de ser importante.

Evitar o Juruá durante as visitas entre esses dois subgrupos deve ter sido um alívio. Os Kanamari me disseram que os dois haviam sempre sido muito próximos, melhores ‘amigos’, por assim dizer. Suspeito que eles deviam estar querendo evitar o Juruá há um tempo durante as visitas que faziam entre si, pois o rio havia sempre sido associado aos ambivalentes Kulina, aos ‘raivosos’ (*noké*) Kaxinawá, e a uma enorme gama de espíritos perigosos que habitavam suas águas. A importância sociocósmica do Juruá como um corpo/dono de todos os rios contrasta com o modo não muito afetuoso como é referido – as águas assoreadas, imprestáveis e agitadas, a grande quantidade de mosquitos e borrachudos que afligem aqueles que o percorrem e a falta relativa de praias durante os meses de verão⁴⁴ são características recobradas pelas pessoas do Itaquai como um desencorajamento definitivo para visitá-lo. Não é, com efeito, impossível que existissem trilhas antes da ocupação do Juruá pelos brancos, mas as visitas para os rituais *Hori* tinham que ser feitas através do deslocamento pelo Juruá. Creio que seja porque essas reuniões tenham sempre sido um pouco perigosas, mesmo quando envolviam *—tawari* ‘seguros’, e sempre envolviam visitas de não parentes. Enquanto os parentes podiam ser visitados por meio das trilhas bem cuidadas que entrecruzavam a área dentro de uma bacia hidrográfica, convidados distantes dos *Hori* tinham que atravessar um rio que, embora situasse todos eles, permanecia ambivalente (um ponto que desenvolvo no capítulo quatro). Ao evitarem o Juruá, esses dois subgrupos deixaram de realizar visitas rituais entre si, o que equivale a dizer que eles deixaram de ser *—tawari* uns para os outros, e, assim, a co-residência entre pessoas que não haviam sido anteriormente parentes se tornou possível.

Podemos apontar o início dos anos 1930 como o início desta interação mais intensiva entre esses dois subgrupos. Nessa época, os Macaco de Cheiro-*dyapa* começaram a viver dispersados na área constituída pelos rios Mucambi, Komaronhu e Mamorihi. O Mucambi é também chamado de ‘terra do Macaco de Cheiro-*dyapa*’, mas não há consenso entre os Kanamari quanto ao número exato de aldeias existentes naquele rio nessa época. Alguns dizem que havia duas aldeias no alto Mucambi, Pelado e Morateiro, enquanto outros situam o Morateiro nas partes altas de seu rio vizinho, o Komaronhu⁴⁵.

Essas declarações contraditórias são o resultado direto de uma abertura dos Macaco de Cheiro-*dyapa* aos Mutum-*dyapa*. As pessoas que residiam no Mucambi, os Macaco de Cheiro-*dyapa*, haviam começado a estabelecer laços próximos com as pessoas que residiam

⁴⁴ Que para os Kanamari significa a falta de ovos de tracajá. Os tracajás dos rios põem seus ovos no início do verão em buracos que as fêmeas cavam nas praias. O período de ovos de tracajá é ansiosamente aguardado pelos Kanamari, e constitui um período em que as aldeias dispersam-se em pequenos grupos e viajam a procura desses ovos.

⁴⁵ Esses nomes, a maioria dos quais em português, eram os únicos que os Kanamari empregavam.

no Komaronhu, ‘a terra dos Mutum-*dyapa*’, bem como com aqueles no Mamorihi⁴⁶. Os Mutum-*dyapa*, naquela época, não eram as únicas pessoas que moravam no Komaronhu e no Mamorihi, já que havia um pequeno número de pessoas de outros subgrupos, embora estes não constituíssem aldeias, mas, ao contrário, residiam naquelas dos dois –*dyapa* dominantes. Como vimos, os padrões de moradia Kanamari estabelecem uma grande área onde se pode residir, mas dentro de tal área parece haver poucas restrições quanto ao local onde se pode viver e por quanto tempo, com movimentos mais ou menos temporários (incluindo aqueles sazonais) dentro de tal área sendo freqüentes. Então não parece ter muita importância para os Kanamari onde a aldeia Morateiro se encontrava, pois, nessa época, os Macaco de Cheiro-*dyapa* e os Mutum-*dyapa* já estavam tornando-se inextricavelmente misturados, e os rios em que viviam não eram mais (se é que haviam sido) reservas exclusivas de um único subgrupo.

Isso não quer dizer, entretanto, que algumas distinções não fossem reconhecidas. Se os Mutum-*dyapa* eram os ‘donos’ (-*warah*) do Komaronhu e os Macaco de Cheiro-*dyapa* os ‘donos’ do Mucambi, e já que este último rio é situado acima do primeiro, no percurso do Juruá, então ainda é necessário, na memória coletiva dos Kanamari que eu conheço, manter a posição relativa dos sub-grupos. Poroya situa a aldeia Morateiro no Komaronhu, mas ele a localiza rio acima em relação às aldeias Mutum-*dyapa*. Mais precisamente, ele a situa em uma pequena aglomeração dos Macaco de Cheiro-*dyapa*, pois posiciona logo a montante de Kiwa Kitok, a aldeia de Dyori, um chefe dos Macaco de Cheiro-*dyapa*. A jusante, no mesmo rio, estão as aldeias Mutum-*dyapa*. A aldeia Pelado, por sua vez, é unanimemente localizada no Mucambi, e é considerada uma aldeia muito antiga, provavelmente uma maloca.

⁴⁶ Hoje há aldeias Kanamari no Mamorihi, mas eu não tenho certeza de como ele era habitado naquela época. Houve uma maloca construída em seu curso principal, e me disseram que alguns chefes Mutum-*dyapa* viviam ali. Pode ser, então, que o Mamorihi integrasse a ‘terra dos Mutum-*dyapa*’ ou, alternativamente, que estes vieram a ocupá-lo, talvez no processo de evitar o Juruá e de abrir trilhas para outras bacias hidrográficas.

Explicações aparentemente divergentes revelam, então, a mesma lógica. Aqueles que situam a aldeia Morateiro no rio Mucambi estão dizendo que, por se tratar de uma aldeia Macaco de Cheiro-*dyapa*, é lá onde ela deveria estar, uma vez que é a ‘terra’ deles, a despeito de sua relação com outras aldeias. Aqueles que situam a aldeia no alto Komaronhu estão dizendo que, naquela época, as relações entre os dois subgrupos eram muito estreitas, mas estão, não obstante, fazendo uma distinção mínima, porque identificar alguém como sendo Macaco de Cheiro-*dyapa* significa que estes devem, pelo menos, residir a montante dos Mutum-*dyapa* (e vice-versa). É isso que parece ser consistentemente ressaltado e, assim, enfatiza-se a situação em que esses subgrupos se encontravam: co-residindo, misturados entre si, mas mantendo ainda a ‘sua terra’ e as coordenadas a ela associadas.

Mas isso não muda o fato de que eles estavam ‘tornando-se parentes’ (*-wibnim-pa*) uns dos outros, embora ainda não estivesse claro que tipo de parentes eles seriam. A área entre o Mucambi e o Mamorihi tornou-se uma área na qual os seus residentes poderiam se mover com relativa segurança estabelecendo suas aldeias e abrigos temporários em qualquer parte. Diz-se, por exemplo, que um homem Macaco de Cheiro-*dyapa* chamado Dyori vivia regularmente na aldeia Pelado, no Mucambi, mas também no igarapé Kiwa Kitok, no Komaronhu. Quando perguntei a um homem Kanamari se as pessoas no Komaronhu eram parentes de Dyori, ele respondeu que eles eram ‘mais ou menos parentes’ (*-wibnim naban*) e que, ao viver nos dois rios, Dyori seguia ‘vivendo com parentes’ (*-wibnim to*). A expressão *-wibnim to* pode ser glosada como ‘co-residir’, mas revela um modo Kanamari de experimentar a co-residência. Já que as aldeias eram efêmeras do ponto de vista físico e continham populações flutuantes, co-residir significava residir dentro de uma grande área em que se podia mover livremente, habitada por pessoas a quem se pode visitar e com as quais se pode morar por um tempo. Se para Dyori essa área abarcava, antes da chegada dos brancos, apenas o Mucambi, agora incluía o Komaronhu e possivelmente o Mamorihi.

A configuração A tornou-se um espaço em que a relação *-tawari* deixou de existir, e onde as visitas ocorriam como se acontecessem dentro de uma única bacia hidrográfica. Isso pode ter tido um efeito sobre o papel do chefe de subgrupo. A essa altura, uma série de chefes do Mutum-*dyapa*, a saber, Kaninana e Kadoxi, e chefes do Macaco de Cheiro-*dyapa*, a saber, Dyori e Hiwu, começaram a agir como o *-warah* múltiplo dessa configuração. Como eu nunca obtive um consenso a respeito do uso da palavra *-maita* no passado, é difícil dizer exatamente que impacto essa proliferação de chefes causou, mas a

ramificação dos subgrupos certamente minou o papel dos chefes de subgrupos ligados a uma única maloca em uma bacia hidrográfica. Se as pessoas agora podiam viver em bacias hidrográficas vizinhas, e sob muitos chefes, também se tornou mais difícil situar uma variedade de pessoas diferentes por meio de um único termo. O papel do chefe de subgrupo, antes exercido por uma única pessoa, começou então a dissipar-se perante a existência de vários chefes, cada um capaz de expressar a configuração apenas parcial e imperfeitamente.

Comentei brevemente acima que a configuração A também incluía outros subgrupos que viviam nas aldeias pertencentes a chefes de um dos dois *-dyapa* predominantes. Neves (1996, 161), por exemplo, relata que os Tatu-*dyapa* também eram do Komaronhu e que, atualmente, há alguns vivendo no Mamorihi. Os Kanamari que eu conheci alegam que os Mutum-*dyapa* eram estreitamente relacionados aos *Natok-dyapa* (ver também Tastevin n.d.1, 11), também chamados de Peixe-*dyapa*⁴⁷, sendo que um deles chegou a afirmar que esses três subgrupos eram “os mesmos”. Tastevin aponta, ainda, a existência, nesta região, de um Grilo-*dyapa* (ibid., 12-13; 109). Alguns Kanamari alegam que havia Sapo *Om-dyapa* casados com Mutum-*dyapa* nessa época e um homem me disse que havia também Japó-*dyapa* vivendo no Mucambi, inclusive seu pai Nohin. A presença desses outros subgrupos pode colocar em dúvida a associação entre ‘rio’ e ‘subgrupo’ nos primeiros anos da presença dos brancos no Juruá, mas ela não contradiz o princípio básico de que cada rio define um subgrupo, uma concepção que persiste ainda hoje. A possível predominância numérica dos Macaco de Cheiro-*dyapa* e dos Mutum-*dyapa* – que eu não posso assegurar, embora pareça ter sido o caso – também não explica por que os subgrupos e os rios continuaram associados a estes *-dyapa* em um mundo que, progressivamente, se tornava uma mistura de pessoas que antes permaneciam separadas.

A diferença entre a situação dos dois *-dyapa* predominantes e dos *-dyapa* menores era clara para os Kanamari que me falaram dessa época: os dois primeiros tinham *-warah*, enquanto os outros, por razões diversas, não o tinham. A morte de um chefe de aldeia causa a dispersão da aldeia, enquanto a morte de um chefe de subgrupo, quando não pode ser minimizada por meio de um substituto apropriado, irá inevitavelmente desencadear o fim do subgrupo. Nesse caso, não importa se essas pessoas sem chefe eram mais numerosas do que aquelas que tinham chefe:

⁴⁷ *Natok* é um tipo de peixe. O ‘Peixe-*dyapa*’ é excepcional por ser o único nome de subgrupo que eu ouvi em que uma classe de animais, em vez de espécie, serviu como prefixo para o nome do subgrupo.

“Il est probable que les clans se sont débandés à la mort d'un chef [illegible], et il est aussi possible qu'en certains cas le clan accueillant a été moins nombreux que le clan adopté quoiqu'ayant gardé l'avantage de posséder un chef. En ces cas les anciens font figures d'étranger parmi les nouveaux venus” (Tastevin n.d.1, 109).

O processo que se segue é um em que os *-dyapa* com chefes, mesmo quando ‘estrangeiros’ em relação àqueles que chegaram para viver com eles, assimilam os outros. Todos os subgrupos que não tinham chefes, e nem aldeias, deixaram de existir e, pelo menos na região que nos diz respeito aqui, persistem apenas na memória.

Podemos entender isso com mais clareza se compararmos a situação dos dois – *dyapa* predominantes com aquela desses vestígios de subgrupos sem chefe outrora autônomos. Os primeiros foram capazes de estabelecer aldeias e manter chefes enquanto aprendiam a co-residir uns com os outros.. Os movimentos constantes e curtos que caracterizam o ciclo anual se tornaram uma parte integral de sua sociabilidade, agora entrecruzando processos que ocorriam em bacias hidrográficas distintas. As relações estabelecidas entre o Macaco de Cheiro-*dyapa* e o Mutum-*dyapa* asseguraram que esses movimentos fossem regulares dentro da área que eles ocupavam: as suas relações criaram um espaço, mais amplo do que o ideal, em qual era possível, e mais ou menos seguro, mudar-se constantemente e estabelecer residência.

Quanto aos subgrupos sem chefes, eles se viram em uma situação em que foram impelidos da estabilidade para o fluxo. O *-warab* serve para estabilizar esse fluxo, e por essa razão viver através de um *-warab* não é uma posição dada, mas algo que é ativamente buscado: as pessoas produzem os corpos de seus filhos e seus próprios, fazem aldeias e chefes para que possam viver juntos, e articulam essas aldeias por meio de um chefe capaz de situar todos dentro de uma área delimitada. Perder um corpo significa se mudar, quase magneticamente, em direção a um novo corpo, pois as pessoas desejam viver através dos corpos. Sem chefes, esses Kanamari não tiveram escolha a não ser mudar-se em direção a um novo chefe/corpo (*-warab*), para tentar constituir a si mesmos como parentes. Ao fazê-lo, o ‘nome’ que eles adquiriram, e que os diferenciava entre outros nomes equivalentes, deixou de existir ou persistiu apenas na memória. O chefe, elegantemente descrito por Wagner como um “Indigenous integrator and scale-shifter” (1991, 171), fixa a identidade dessas pessoas naquela anteriormente considerada ‘outro’, e os conduz dos múltiplos corpos singulares para um único corpo coletivo.

Os que restaram desses pobres subgrupos talvez tenham tido sorte, mas a um preço alto. Sua redenção foi uma consequência da morte de seu subgrupo e o início de um

processo de parentesco em que eles não tinham escolha senão viver sob um novo corpo, e através deste constituírem a si mesmos como um tipo diferente de gente.

Em meio aos –tawari: Configuração B

O Mapa 4 mostra que logo a jusante da configuração A havia outros Kanamari. Estes eram principalmente os Caititu-*dyapa* no Toriwá e os Japó-*dyapa* no Mawetek. Entre eles havia dois rios, o Kaiawa (Cayuwá) e o Bagaço, que nessa época não eram habitados pelos Kanamari, embora alguns brancos vivessem ali trabalhando para os patrões no barracão Deixa Falar, na boca do Toriwá. Tastevin (n.d.1, 11) se deu conta, em algum momento entre 1910 e 1925, que esses Kanamari e aqueles que discuti na seção anterior precisavam ser entendidos em função um do outro, sugerindo que juntos eles formavam um ‘*groupement*’.

As anotações de Tastevin datam pelo menos uma década antes do período que estou descrevendo. Mas três de suas observações confirmam o argumento que venho desenvolvendo. Primeiro, os subgrupos que ele identificou nos tributários da margem esquerda do Juruá são em grande parte os mesmos a respeito dos quais os Kanamari me falaram, ressaltando que eles provavelmente estão na região desde o início do século XX. Segundo, e logo abordaremos disso, Tastevin se deu conta de que havia interações contínuas entre os quatro rios principais que venho discutindo. E terceiro, as interações se intensificavam entre os rios/subgrupos que constituiriam a configuração A, de um lado, e a configuração B, de outro.

Os meus dados a respeito da história da configuração B durante o período anterior à migração para o Itaquai são menos detalhados do que aqueles sobre a configuração A, mas fica claro que se trata de uma constelação similar àquela descrita acima. Havia, nos anos 1930, pelo menos duas aldeias no Mawetek, uma das quais tinha uma maloca ligada ao chefe de subgrupo Ioway Nyanim. Havia uma maloca no Toriwá ligada a dois chefes do Caititu-*dyapa*: Arabona e Nohanim. Havia também pessoas de outros subgrupos vivendo nesses rios, como os Macaco Cairara-*dyapa*, os Macaco prego-*dyapa* e os Macaco parauacu-*dyapa*. Não tenho certeza se esses subgrupos encontravam-se em uma situação parecida com aquela dos subgrupos sem chefe da configuração A, mas suspeito que pelo menos o Macaco Cairara-*dyapa* talvez tenha tido chefes de aldeia⁴⁸.

⁴⁸ Esses três –*dyapa* ainda existem e desse modo não foram – pelo menos não completamente – assimilados por outro subgrupo. Nenhum Kanamari sugeriu que, porque eram todos subgrupos com nomes de ‘macacos’ (*bara paobnim*), eles seriam mais próximos do que outros subgrupos.

Há, entretanto, uma diferença importante entre as duas configurações. A configuração A assegurava relações próximas entre os subgrupos predominantes, mas os colocava em um tipo de beco sem saída, pois nesse período não havia Kanamari vivendo acima do rio Mucambi, tampouco no trecho do Itaquá que fica imediatamente ao norte do território deles. A configuração B, por outro lado, estava situada a meio caminho entre a configuração A e os Kanamari do rio Jutáí, a norte deles (ver Mapa 4). O Jutáí abrigava os Lontra-*dyapa* e os dois rios eram ligados por trilhas, embora houvesse tensões entre eles.

Os Lontra-*dyapa* eram temidos como feiticeiros, mas isso não impedia que as pessoas da configuração B morassem ali parte do tempo. Dois homens Japó-*dyapa*, por exemplo, moraram ali até ficarem doentes e retornarem ao Mawetek, acusando os Lontra-*dyapa* de tê-los enfeitiçado. O Jutáí também começou a abrigar os brancos relativamente cedo, e é possível que os Lontra-*dyapa* tenham vividos no meio dos brancos antes dos demais subgrupos. Kodoh, um velho Japó-*dyapa* que nasceu no Mawetek, se lembra que quando ele era muito jovem duas pessoas que ele chama pelo termo que designa ‘avô’ (qualquer homem em G + 2) foram mortos por dois seringueiros no Juruá, provavelmente sendo um dos primeiros casos de violência dos brancos contra os Kanamari que as pessoas com as quais falei se lembravam. Isso não impediu que os Kanamari da configuração B fossem para o Jutáí, e, portanto, interagissem com os Lontra-*dyapa*, inicialmente chamando-os de *-tawari* e acabando casando-se com eles. Veremos com mais cuidado algumas consequências disso no capítulo seguinte.

Essa relação ambivalente com os Lontra-*dyapa* e a violência dos brancos acabou impelindo os Japó- e Caititu-*dyapa* para Oeste, trazendo-os para mais perto da configuração A. Entretanto, eles nunca abriram trilhas que ligassem seus rios ao Mamorihi, ou, mais adiante, ao Komaronhu, e por isso nunca ‘co-residiram’ (*-wihnim to*). Com efeito, a relação entre as configurações A e B não era análoga às relações *dentro* de cada uma delas. Se em cada configuração começaram a surgir trilhas que ligavam os rios que as compunham, não havia trilhas entre os rios de cada configuração. As relações *-tawari* que eles mantinham, indexadas pelo ritual *Hori*, requeriam que eles passassem pelo Juruá para se encontrarem. A presença dos brancos talvez tenha servido de impecílio, reduzindo a frequência dessas visitas, mas não as impossibilitando. Tratarei agora da relação *-tawari* e do *Hori*.

O *-tawari*

O *-tawari* pode ser definido como uma relação estabelecida entre homens que vivem em bacias hidrográficas diferentes. Há um equivalente feminino dessa relação que foi expressa pelo termo *-tawaro*. Não há um termo de referência específico para chamar as pessoas do sexo oposto de bacias hidrográficas diferentes. Se elas forem chamadas por algum termo, será pelo termo que designa o primo-cruzado de sexo oposto/esposa em potencial que, de qualquer modo, é raramente usado como vocativo, sendo substituído por nomes próprios. O termo *-tawari*, assim como o termo *-warab*, é prefixado, de modo que uma pessoa é sempre um *-tawari* em relação à outra pessoa. Entretanto, diferente da relação designada pelo termo *-warab*, o termo *-tawari* designa uma relação simétrica que se sobrepõe semanticamente àquela estabelecida com o primo-cruzado terminológico do mesmo sexo. Às vezes o termo *-tawari* é usado como sinônimo do termo para ‘cunhado’, *-bo* (m.s.), enquanto *-tawaro* equivale a ‘cunhada’, *tyanhwan* (w.s.). Esses termos eram, às vezes, intercambiáveis para as pessoas de bacias hidrográficas diferentes, mas o inverso não é verdadeiro. Não se pode chamar um primo cruzado terminológico do mesmo sexo por *-tawari/o*. O termo *-tawari* designa, assim, uma relação de afinidade simétrica entre pessoas do mesmo sexo de subgrupos diferentes⁴⁹.

O termo *-tawari* é um exemplo do que Viveiros de Castro, seguindo Pierce, chamou de ‘terceiros incluídos’: são soluções específicas para o problema da afinidade, sendo posições e relações que “...não se caracterizam por uma mera exterioridade ao campo do parentesco, mas se articulam a este campo de modo variado...” (1993, 178). É muito similar ao termo *pito* dos Trio, que “...can be said to be a relationship term but not a kinship term” e “although the Trio describe *pito* in a cross-cousin specification this merely reflects the term’s affinal role” (Rivière 1969, 81). O termo *-tawari* não é, entretanto, aplicado a todos os homens de outros subgrupos, mas apenas àqueles com os quais os rituais *Hori* são realizados. Outros distantes, raramente ou nunca vistos, são ‘estrangeiros’ (*oatukuna*), com os quais nenhum contato significativo é mantido, exceto talvez aquele da feitiçaria. Os *-tawari*, por outro lado, são visitados, compartilha-se comida com eles e bebe-se em conjunto caíçuma fermentada, mesmo que apenas durante o ritual. Esse último ponto é importante porque, segundo o modelo endogâmico de subgrupo, não se deve casar com as irmãs dos *-tawari*. Eu não sei se essa ‘regra’ jamais foi observada, mas é uma violação do imperativo endogâmico que os Kanamari postulam para o seu passado distante, em que os *-tawari* devem permanecer como cristalizações de afinidade potencial – ‘afins sem

⁴⁹ Já que a maioria dos meus dados diz respeito às relações entre os homens, em ambos níveis do *-tawari* e do cunhado, irei, em prol da clareza, sempre me referir a esta relação. Entretanto, tudo me leva a crer que, com as alterações necessárias, o mesmo valeria para as relações entre *-tawaro* e cunhadas.

afinidade' – que abrem o subgrupo para o exterior durante as reuniões rituais, mas que não devem dissolver as unidades que de início participaram dessas reuniões.

O termo para 'cunhado', por outro lado, é usado e ocorre dentro do subgrupo e até da aldeia. O termo, portanto, denota as pessoas consideradas 'parentes'. Afins terminológicos em outras aldeias podem ser 'parentes distantes' (*-wibnim parara*), mas afins de fato, casados com o irmão de alguém, por exemplo, são 'parentes verdadeiros' (*-wibnim tam*). Em todos os casos, esses termos servem para abrir a aldeia ao subgrupo, dissolvendo as aldeias umas nas outras. Isso pode ser vislumbrado no desenvolvimento do ciclo de uma aldeia. A preponderância da uxorilocalidade pós-marital assegura que o marido de uma irmã, por exemplo, seja um homem que veio morar na aldeia de alguém, enquanto os irmãos da mulher de alguém são aqueles com os quais se vai viver. Um noivo irá com frequência trabalhar para seu sogro com os irmãos de sua mulher, roçando, pescando e caçando. Os Kanamari dizem que, inicialmente, a mudança para a aldeia de uma esposa é uma tarefa tensa, e o noivo com frequência tem que trabalhar mais do que todos os outros. Se ele não consegue lidar com isso, é capaz de 'fugir' (*-dyam*) de volta para a sua aldeia, dissolvendo o casamento. Entretanto, se ele 'agüenta' (*keima*) o período inicial de trabalho, e se revela um bom marido, seus cunhados desenvolverão uma 'afeição' (*-nu*) por ele, mantendo o tipo de relação jocosa que caracteriza os vínculos entre cunhados próximos/reais. À medida que os cunhados mais novos de um noivo se casam, eles se mudam, mas se lembram do marido de sua irmã, com o qual gostavam de viver. Isso pode significar que, uma vez acabado o período de serviço da noiva, esses cunhados próximos escolham iniciar uma nova aldeia juntos. Há duas conseqüências para esse ato: surge uma nova aldeia a partir de uma velha e termina o período de uxorilocalidade, permitindo o surgimento de novas configurações⁵⁰. Essas novas aldeias eram, conforme me foi dito, freqüentemente estabelecidas muito perto de uma aldeia antiga e de seu *-warab*, formando um tipo de 'aldeia satélite' daquela onde alguns de seus habitantes cresceram.

Tanto a relação designada pelo termo *-tawari* quanto aquela designada pelo termo cunhado abrem as unidades contidas por um corpo para outras unidades. No caso do 'cunhado', isso faz com que as aldeias contidas por chefes de aldeia se abram para o subgrupo, contido pelo chefe de subgrupo. Mas no caso do *-tawari*, os subgrupos se abrem

⁵⁰ Embora eu tenha suposto que era o vínculo de irmãs entre essas mulheres que criava e mantinha essas aldeias, não é assim que os Kanamari pensavam. Os homens sempre diziam que queriam viver com os seus cunhados, dos quais gostavam e com os quais podiam fazer graça. Uma vez que a existência de uma aldeia implica, em algum momento e na maioria dos casos, tornar um desses homens um 'chefe/corpo/dono', deve ser, de fato, a relação entre os homens que mantém as aldeias, já que o chefe contém as similaridades ou diferenças que existem entre elas.

em unidades que não são contidas por nenhuma pessoa, apenas pelos ambivalentes rio Juruá e a floresta que os separam. Se ambos os termos expressam a mesma capacidade de articulação, há uma diferença no caráter de seu uso que é consistente com a diferença fractal entre as unidades. Os ‘cunhados’ são relações diádicas entre diversas pessoas, enquanto os *-tawari* são relações entre chefes de subgrupos. Veremos logo, na análise do ritual *Hori*, que é a relação *-tawari* entre chefes que estabelece dois subgrupos como *-tawari* uns em relação aos outros. Uma vez que o chefe é um corpo coletivo, a relação *-tawari* entre os membros do subgrupo deriva da iniciativa do chefe. Eram relações coletivas expressadas entre dois chefes, e não relações diádicas entre indivíduos.

Isso talvez explique a sobreposição semântica entre ‘cunhado’ e ‘*-tawari*’. Enquanto os Kanamari me narravam suas histórias, eles freqüentemente intercambiavam os dois termos, explicando-me que “às vezes os chamamos de ‘cunhados’, outras vezes os chamamos de ‘*-tawari*’”. É perfeitamente possível que indivíduos Kanamari tenham mantido relações de ‘cunhado’ com indivíduos de outros subgrupos, mas apenas o chefe podia instanciar uma relação *-tawari* entre os ‘indivíduos coletivos’ que são os subgrupos. Em suas explicações do *Hori*, este era o único termo que eles empregavam.

Se o modelo endogâmico de subgrupo fazia dos *-tawari* uma posição facilmente definível, não acontecia assim com as configurações que começaram a delinear-se após a chegada de Jarado. Vimos como a emergência das configurações A e B foi um processo por meio do qual pessoas que haviam chamado umas às outras de *-tawari* começaram a chamar umas às outras por meio de termos de parentesco. Esses termos eram com freqüência, não surpreendentemente, precisamente aqueles para ‘cunhado’, mas veremos no capítulo seguinte que outros termos vieram a ser usados, particularmente à medida que os casamentos entre subgrupos se tornaram comuns. As pessoas dentro dessas configurações ‘co-residiam’, e eram pessoas visitadas regularmente, em contextos não-rituais; pessoas que se visita ‘para beber caçuma [não-fermentada]’. É a freqüência e a natureza desses movimentos que gradualmente fazem as pessoas se tornarem mais ou menos seguras.

Mas se a relação dentro de cada uma das duas configurações não era mais entre *-tawari*, aquela *entre* as configurações certamente o era. Há uma condição *sine qua non* para esses tipos de relações, a saber, que ela se dá entre pessoas que se frequentam durante os *Hori*. Trata-se de uma definição tautológica porque os *-tawari* são, necessariamente, pessoas que vivem nas bacias hidrográficas onde não há parentes e com os quais os *Hori* são realizados. Isso quer dizer que dentro de cada configuração, onde não havia *Hori*, as

pessoas tinham que ser transformadas em algo diferente de *-tawari*, algo como ‘parentes’ ou ‘meio parentes’, como no caso da relação de Dyori com os Mutum-*dyapa* que vimos acima. Ao mesmo tempo, os *Hori* entre as configurações A e B gradualmente se tornaram instâncias em que as pessoas podiam estabelecer novos arranjos residenciais, ocasionalmente escolhendo se mudar para outras bacias hidrográficas. Foi este o caso de Nohin, o homem do Japó-*dyapa* que morava com os Macaco de Cheiro-*dyapa* no Mucambi, a uma grande distância do território de seu subgrupo. Isso o tornou, aos poucos, parente das pessoas da configuração A com as quais ele co-residia e um *-tawari* para aqueles da configuração B, que ele antes considerara como parentes.

Em vez de dizer que uma pessoa realiza reuniões rituais *Hori* com pessoas chamadas de *-tawari*, talvez seja mais correto dizer que um *Hori* pode ter o efeito de fazer dois grupos de pessoas *-tawari* em relação uns aos outros. Nesse sentido *-tawari* é uma função de certos tipos de relações, em vez de constituir a fonte da qual essas relações emanam. Vimos que isso pode funcionar em qualquer um dos dois contextos. As pessoas com as quais você ‘vive’ podem se tornar *-tawari* por meio de um *Hori*, assim como podem as pessoas que você considerava ‘outro’ (*o-a-tukuna*, estrangeiro, lit: ‘outras pessoas’). Esse ponto será importante quando analisarmos a migração para o Itaquai, pois a primeira coisa que os Macaco de Cheiro-*dyapa* que se mudou para esse rio fez foi convidar os Mutum-*dyapa* para um *Hori*, a despeito do fato de que eles vinham co-residindo, como parentes, por pelo menos uma década.

Ao dizer que a relação entre as configurações A e B durante os anos 1930 era primordialmente do tipo *-tawari*, o que equivale a dizer que eles se encontravam na maioria das vezes durante os *Hori*, não estou sugerindo que outros tipos de relação entre eles fossem impossíveis. De fato, um dos aspectos que os Kanamari mais realçam dessas reuniões rituais *Hori* dos anos 1930, quando os arranjos de residência estavam sendo renegociados, era a possibilidade de re-desenhar as unidades e de mudar aqueles com quem se co-residia em uma escala que, antes, o modelo de endogamia do subgrupo não permitia. Os *Hori* se tornaram, assim, uma máquina para criar e dissolver relações.

O Hori

De acordo com o modelo de endogamia do subgrupo, as reuniões rituais *Hori* acompanhavam a maioria dos encontros entre os subgrupos, e deveriam ser concluídas exatamente da mesma maneira que começaram, com os convidados voltando para casa e os

anfitriões ficando em suas aldeias. Hoje, os Kanamari do Itaquai dizem não promover mais o *Hori*, mas eles me descreveram como estes deveriam ser realizados referindo-se aos *Hori* dos anos 1930, que pré-datam a migração para o Itaquai. Este é um período em que, como acabamos de ver, a endogamia do subgrupo estava cedendo lugar à outras configurações, e os *Hori* que me foram relatados revelam tais mudanças. Mas, ao ouvir essas descrições, achei difícil pensar que um *Hori* sempre terminava mantendo a separação entre convidados e anfitriões. A razão primordial desses rituais parece-me ter sido precisamente testar os limites dessas demarcações, experimentar a vida entre outros, e a tentação de continuar com o experimento após o período do ritual deve ter sido sempre grande. Os *Hori* que irei descrever agora revelam esse atrativo, e as tensões daí resultantes.

Como já deve estar claro, *Hori* é o nome de uma reunião ritual. É também o nome do pote de cerâmica usado como um instrumento de ressonância antes e durante essas reuniões. No passado, esses instrumentos eram feitos de argila, mas hoje podem ser feitos com garrafas de vidro sem o fundo que, quando assopradas, produzem um som grave que pode ser ouvido a grandes distâncias⁵¹. A palavra para ‘vomitar’ também é *bori*. Entretanto, os Kanamari negam qualquer aproximação entre os dois significados da palavra. Enquanto enfatizaram que a palavra para reunião ritual e a buzina tocada nos rituais seja a mesma, ‘vomitar’, segundo eles, é outra coisa e nunca foi dito constituir uma parte da reunião ritual, a despeito das grandes quantidades de cerveja consumida nessas ocasiões. A quantidade de cerveja e de comida em si sugere que o ato de vomitar deve ter feito parte do ritual, apesar de os Kanamari não enfatizarem isso. Neste ponto, o ritual difere de outros rituais muito similares, como o *tamara* realizado entre os Wari’ do estado de Rondônia (Vilaça 2006, 108-22). Não obstante, parece haver uma conexão entre ‘vomitar’ e as tensões que o ritual engendra, uma conexão que se torna explícita em um *Hori* mítico que ocorreu entre a Paca e a Anta. Esse mito será analisado no capítulo quatro. Irei me referir aqui à sequência do ritual, conforme os Kanamari me explicaram.

Organizando o ritual

O *Hori* me foi definido como “ir buscar pessoas para beber caiçuma fermentada” (*tukuna hina koya [passinim] ama*), e o exemplo usado para me explicar o ritual foi precisamente aquele dos Mutum-*dyapa* indo do Komaronhu para o Mawetek em direção aos Japó-*dyapa*. O propósito principal do *Hori* era ver os *-tawari*, visitar suas aldeias e

⁵¹ Grifarei o nome do ritual com letra maiúscula (*Hori*) e do instrumento com minúscula (*bori*). Os Kanamari traduzem a palavra *bori* por ‘buzina’, e respeitarei a tradução deles.

apaziguar possíveis ressentimentos; mas era também uma oportunidade de estabelecer novas relações. Mesmo que casamentos não fossem realizados entre pessoas de subgrupos diferentes no passado, todos ressaltaram que os *Hori* eram momentos privilegiados para casos amorosos entre pessoas que viviam em áreas distantes. No período que nos concerne, tais casos podiam, de fato, desencadear casamentos e relocação. Os *Hori* deixavam as pessoas ‘felizes’ (*nobak*), um sentimento causado pela oportunidade de encontrar-se com outros, embora os Kanamari soubessem que tais encontros podiam acabar em violência. Grandes quantidades de caiçuma fermentada e de bebida de pupuha eram necessárias e, por isso, o ritual precisava ocorrer durante períodos de aglomeração nas malocas, tanto na estação seca como na estação chuvosa, mas preferencialmente na transição de uma estação para outra (c. outubro)⁵². O grupo que se reunia em uma maloca eram parentes (*-wibnim*) e decidiam que chegara a hora de realizar um *Hori* com seus *-tawari*. Já que as pessoas se reuniam em torno dos chefes, era o chefe que normalmente iniciava o *Hori*, dizendo às mulheres que colhessem mandioca e organizando os homens para que viajassem até seus *-tawari* para notificar a intenção de realizar um *Hori*.

Essas missões que antecedem o *Hori* em si se davam de várias maneiras. Tastevin (n.d.1, 110) explica que os convites entre os ‘clãs’ eram transmitidos ‘pela intermediação de viajantes’, e aponta que ele próprio fora certa vez incumbido dessa tarefa, dizendo a um chefe do Queixada-*dyapa* que o chefe do Jaguar-*dyapa* estava aguardando-o. Outras visitas podiam ser realizadas por um homem ou grupo de homens, preferivelmente, mas nem sempre, incluindo o chefe. Independente de quem viaja em direção à aldeia dos *-tawari*, o encontro entre dois grupos se dá como um encontro entre dois chefes. Os convites podem ser de dois tipos: aqueles que viajam podem convidar os outros a viajarem até a aldeias deles, ou podem avisá-los que se preparem para receber visitas. Os *Hori* são eventos recíprocos, e quem é anfitrião mais tarde será convidado.

Os convites eram importantes porque os futuros anfitriões precisavam saber com antecedência que seriam visitados, de modo que pudessem preparar a comida e a caiçuma em grandes quantidades⁵³. Por isso o ritual em si era mais ou menos antevisto, e se sabia quando os convidados iriam chegar. As missões eram, então, os únicos momentos em que uma aldeia podia ser surpreendida pela visita dos *-tawari*, pessoas vistas apenas

⁵² A época do ano define em grande parte o tipo de bebida oferecida aos convidados. Durante a época das chuvas, quando a pupunha está madura, eles sabem que a bebida de pupunha será servida, enquanto durante o verão é a vez da mandioca. Os Kanamari, contudo, não classificam o *Hori* de acordo com o tipo de bebida; ambos são referidos pelo mesmo termo.

⁵³ Não sei se havia um método para se calcular o tempo entre uma missão e o *Hori* em si, mas é provável que sim, não fosse isso, se os convidados demorassem a chegar, a bebida de mandioca passaria do ponto.

esporadicamente. À medida que os viajantes se faziam presentes nas proximidades de uma aldeia, os residentes destas começavam a suspeitar de que havia a presença de outras pessoas nas cercanias. É comum, e considerado de bom tom, que os viajantes façam soar seus *bori* ao se aproximarem, para que os outros saibam que estão sendo chamados para uma festa. A relação *—tawari*, como aquela entre cunhados, é caracterizada pela brincadeira, e os viajantes podem se valer do elemento de surpresa para enganar seus *—tawari* ao, por exemplo, não fazerem soar seus *bori*. Eles deixam pegadas onde sabem que os outros passam e quebram ramos de mandioca nos roçados sabendo que estes serão notados, em uma espécie de ‘esconde-esconde’ que pode durar dias. Podem também imitar (*-ma-dyi*) sons, com frequência gritos de caça ou de pássaros, mas às vezes sons mais sinistros como o choro de crianças. Tudo isso constitui um comportamento perigoso, porque tais sinais com frequência indicam a presença de feiticeiros *baubi*. Um homem na aldeia pode ver esses sinais ou ouvir esses sons e dizer a sua mulher: “Não sei se são *baubi* ou meus *—tawari* que vieram me ver”. Ele dormirá com um olho aberto e seu arco por perto⁵⁴.

Um dia, enquanto caça ou caminha em direção ao seu roçado, um homem esbarra em alguns de seus *—tawari*, os quais ele possivelmente não vê faz tempo. “Ah, meus *—tawari*, eram vocês!” Talvez, dependendo do quão bem ele conhece os visitantes, ele irá convidá-los até a aldeia para tomar uma caiçuma refrescante preparada por sua mulher e onde pode haver alguma comida. Antes de irem embora, eles deixam seus *bori* de cerâmica com seus anfitriões, para ser devolvida quando estes viajarem para o ritual. Esse ato do ritual é chamado de *ityowa bori paka-*, ‘deixando nosso *bori*’⁵⁵.

Pode ser que os Kanamari que foram surpreendidos pelos seus *—tawari* decidam, se for apropriado, retornar com os viajantes para suas aldeias. É mais comum, entretanto, que os visitantes voltem sozinhos, e os ex-anfitriões – que logo serão convidados – se preparem para a viagem nos dias seguintes. Os *Hori* irão envolver aldeias inteiras e, com frequência, subgrupos inteiros. Isto é, homens, mulheres e crianças viajam ‘em direção a seus *—tawari*’ (*tyo-tawari pato-na*). A parte mais importante dos preparativos envolve pintar os rostos e corpos com genipapo e urucum:

⁵⁴ Em termos gerais, um Kanamari faria isso apenas com pessoas que ele já chama de *—tawari*. Em outras palavras, se alguém está organizando um *Hori* com pessoas distantes raramente vistas, na esperança de torná-los *—tawari*, essas travessuras seriam impensáveis, e elas provavelmente – e merecidamente, diriam os Kanamari – resultariam em mortes. É apenas quando uma relação *—tawari* é efetuada que se pode começar a rir às custas dos outros.

⁵⁵ A expressão requer que um sufixo dêitico seja acrescentado ao verbo *paka-*, ‘deixar’. Isso depende da posição da pessoa que está falando. *Paka-na* então significaria ‘deixar lá’, e *paka-dyi* ‘deixar aqui’.

“Dans ces réceptions officielles, ils déploieront tout l'éclat dont ils sont capables. C'est ainsi qu'[?]vant de faire une visite, ils se barbouillent le visage de rouge et le décorent de peintures. Les femmes en particulier se rendent aussi belles que possible et se couvrent de traits noirs et rouges formant des motifs variés” (Tastevin n.d.1, 112)⁵⁶.

Também era importante ter alguma comida para consumir durante a viagem, que podia levar uma semana se os *-tawari* morassem longe. Isso requeria um certo tempo para a realização de uma caçada. A carne de caça era então defumada ou, em tempos mais recentes, salgada para a viagem. Os pedaços de mandioca cozida que sobram do processo de fazer a bebida de mandioca, chamados de *koya-pru*, eram com frequência levados para acompanhar a carne, assim como a caiçuma (*koya*) em si. Também se levava mandioca e pupunha cozida para incrementar o banquete dos futuros anfitriões.

A festa para a qual estão a caminho é do chefe da outra aldeia, o homem que havia aparecido para chamá-los ou que havia enviado os viajantes. Como os *Hori* com frequência aconteciam em torno da maloca, esse homem era o chefe do subgrupo. Aqueles que agora estão com o *hori*— os convidados futuros — referem-se ao instrumento como o *hori* do chefe. Em um caso, por exemplo, em que o *Hori* era do chefe Oki dos Queixada-*dyapa*, o instrumento foi referido como Oki *nawa hori*, ‘o *hori* do Oki’. A viagem que eles então empreendem em direção à aldeia dele, em que eles levam o *hori* de cerâmica com eles é dita ser ‘acompanhando o *hori* [do chefe] até lá’. No exemplo citado acima, eles chamariam esta viagem de Oki *nawa hori-wa-na*, “acompanhando a *hori* do Oki até lá”.

Isso também ressalta a importância do chefe visitante no ritual. Ele é aquele que deve seguir em direção aos seus *-tawari*, sem ele não há banquete. Não é incomum que a aldeia inteira empreenda a viagem, mas na maioria das vezes alguém deixa de ir junto. A ausência de todos os integrantes de uma aldeia oferece uma oportunidade para outros roubarem a aldeia vazia. ‘Roubar’ (*obarinbo*) um do outro faz parte da relação *-tawari*, e nos casos em que a aldeia inteira participa do *Hori*, seus integrantes levavam seus pertences junto. Entretanto, nos casos em que o *Hori* será realizado com outros potencialmente perigosos, seria imprudente ficar para trás, já que feiticeiros podem estar à espreita. Nesses casos, quase todos os pertences eram levados na viagem.

Aproximando-se dos anfitriões, recebendo os convidados

⁵⁶ Devo acrescentar que embora Tastevin descreva uma série de *Hori* em ricos detalhes, ele não os chama por esse termo nem uma vez. Eles são apenas ‘reuniões’ ou ‘visitas’. A maioria dessas reuniões descrita por Tastevin ocorreu entre os Kanamari que vivem na margem direita do Juruá, rio abaixo do que é hoje a cidade Eirunepé e distante da área que nos concerne, e é possível que eles empreguem um termo diferente para esses rituais. Ou pode ser que o termo não fosse utilizado na época.

À medida que os viajantes aproximavam-se, o chefe convidado fazia soar o *bori* e as mulheres começavam a cantar. Na aldeia, os anfitriões estariam ocupados com seus afazeres quando ouviam o *bori*: “horiiiiiiiiiiii, horiiiiiiiiiiii”. Eles ainda teriam tempo suficiente para se preparar: os homens afastados da aldeia apressam-se de volta; as mulheres começam a pintar umas às outras. A essa altura eles podem ouvir o canto das mulheres convidadas e começam, então, a encher os potes de cerâmica com bebida de mandioca, que fora deixada fermentando em uma canoa especial chamada *podak* na língua Kanamari, feita da casca de uma árvore esculpida. Os convidados chegam e armam os seus *dyaniohak* nas capoeiras em torno da maloca de seus anfitriões. Os anfitriões então visitam o acampamento *dyaniohak* onde as mulheres anfitriãs ‘servem’ (*nodokɛ*⁵⁷), cantando, caiçuma de mandioca ou bebida levemente fermentada de pupunha aos homens convidados. Depois os homens anfitriões fazem o mesmo em relação às mulheres convidadas.

Também se serve comida e é necessário que haja quantidades enormes. Um *Hori* em que a comida ou, o que é pior, em que a caiçuma acabem é uma vergonha para os anfitriões, e os convidados vão embora jurando nunca mais voltar. Os homens devem trazer tanta carne de caça que as mulheres não conseguem cozinhá-la e as mulheres, por sua vez, devem ‘tornar os homens cheios’ (*-ta-bu’man*) com cerveja de mandioca, deixando-os embriagados e saciados, incapazes de comerem mais. Tudo isso é acompanhado por uma série de jogos, como o *tyiri-pa*, um tipo de ‘pega-pega’. Nesse jogo, um grupo de mulheres convidadas oferece uma fruta ou um pedaço de cana-de-açúcar, chamado de ‘*tyiri*’, aos homens anfitriões. Elas desafiam os homens anfitriões a pegarem o *tyiri*, dizendo “você nunca tirarão o *tyiri* da gente”! À medida que os homens se aproximam do *tyiri*, as mulheres vão passando-o e arremessando-o umas para as outras, enquanto os homens se jogam em direção às mulheres, tentando interceptar os pedaços de fruta que estão voando pelos ares. Os homens sempre conseguem pegar o *tyiri*, mas as mulheres resistem e os homens dizem que têm que ‘aguentar’ (*kima*) a força das mulheres⁵⁸.

Se a relação *-tawari* se dá entre pessoas de mesmo sexo, aquela de compartilhar a caiçuma e os ‘jogos’ se dá entre pessoas de sexo oposto. Há então um elemento do ritual que não se dá entre *-tawari/-tawaro*, e que aponta para a transgressão nos procedimentos por

⁵⁷ Esse verbo significa que a pessoa leva a cuia até a boca do outro, que engole o líquido sem tocar na cuia.

⁵⁸ Tradicionalmente esse *tyiri* sempre foi um pedaço de fruta, mas hoje pode ser algum objeto ocidental. Todos os presentes que eu levei para as mulheres Kanamari, por exemplo, tiveram que ser distribuídos por meio de jogos *tyiri-pa*. Disseram-me que isso deixava a aldeia feliz, porque se eu desse um presente para uma mulher, ela iria embora e apenas olharia para o presente em casa, enquanto no *tyiri* todos podiam participar e ajudar a mulher ‘conseguir’ (*man*) seu presente.

meio da qual as ligações sexuais podem ser arrançadas. O *tyiri-pa* é um momento quando o potencial sexual do *Hori* é explicitado, e os homens que não participam com frequência gritam àqueles que participam para ‘pegarem as vaginas delas!’, por exemplo. Os homens Kanamari que me falaram a respeito desse jogo disseram que os homens se aproximam das mulheres com as quais gostariam de ter relações sexuais durante o *tyiri-pa*, e vice-versa. Eles se referiam às mulheres como a *karim* dos homens, que quer dizer ‘amante’.

A maior parte dos encontros do *Hori* ocorre no espaço entre a aldeia e a floresta, em uma área que pode ser tanto uma ‘roça’ (*baohnim*) como uma ‘capoeira’ (*baohnim padya*, literalmente: ‘roça vazia’). O fato de o ritual ocorrer aí é importante, particularmente se ele também ocorre durante o período de transição da estação seca para a chuvosa, quando a palmeira pupunha (*Bactris gasipaes*) começa a dar frutos e as frutas selvagens da floresta abundam em torno da terra cultivada. As capoeiras são inextricavelmente ligadas às palmeiras, particularmente à pupunheira, mas também ao buriti (*Mauritia flexuosa*) e ao açaí (*Euterpe oleracea*). Como acontece com os Huaorani (Rival 2002, 87), os Kanamari associam as palmeiras com o crescimento vagaroso e a continuidade generacional, estando ligadas aos ancestrais sem nome (*-mowarabi*) que morreram há muito tempo atrás e tornaram a terra fértil. A abundância de comida que os Kanamari irão consumir durante o *Hori* depende parcialmente dessa associação e, até certo ponto, é esse corpo distante e disforme informe de inúmeros ancestrais que permite situar tanta gente em um só lugar.

Mas Esses ancestrais e as capoeiras que deixaram para trás também representam um perigo. Para que se tornem ancestrais sem nome, os Kanamari precisam ter um cacho de cabelo enterrado durante o ritual do ‘Devir-Jaguar’, que deve ocorrer na estação seca, provavelmente logo antes de um *Hori*. Embora seja verdade que, após o enterro do cabelo, o morto venha a ser associado à continuidade vegetativa, o fato de que isso só é possível quando os homens Kanamari se tornam ritualmente Jaguares coloca um problema. Um deles é que o ato de transformar ancestrais em palmeiras tem, como contrapartida, a criação de um tipo de ser grotesco conhecido como *adyaba* (ver capítulo seguinte). As capoeiras são, assim, capazes de reunir os ‘corpos’ de pessoas que deveriam permanecer separados, mas fazem isso posicionando o subgrupo num contexto onde as relações nem sempre são seguras, impelindo-os para uma arena onde podem se reunir para celebrar a fertilidade do mundo e a abundância dos alimentos, mas onde as tensões ficam à espreita atrás das diversões que são visíveis na superfície.

Tastevin descreve a situação em que um grupo chega a uma aldeia apenas para encontrá-la vazia exceto por um ‘gardien du camp’ e sua mulher. Citarei na íntegra o

comentário de Tastevin a respeito desse encontro, uma vez que este revela algumas dessas tensões latentes e sua dissipação:

“Le lendemain à leur arrivée, ils signalèrent leur approche par le chant de la perdix uru très gai et très vif. Les hommes entrèrent les premiers, les armes à la main et entièrement nus, mais le visage peint. Ils passèrent sans rien dire et s'en furent déposer leurs armes. Les femmes n'arrivèrent qu'une demi-heure après elles étaient restées déposer leur fardeau de pupunha dans un endroit secret [du autre côté] de la rivière. Elles s'étaient peint le visage et avaient préparé une boisson avec la pulpe de pupunha. En franchissant le pont de la rivière, elles entonnèrent des chants de bienvenue avec une belle voix, sonore, vibrante et plein d'allégresse. Elles portaient au bout des bras au-dessus de leur tête, lesalebasses pleines de la bonne liqueur si nourrissant. Comme toujours elles se suivaient à la queue [...], et elles arrêtèrent devant moi, toujours en chantant dans la même position. La première abaissa sa calabasse et la porta à mes lèvres. J'en bus à longs traits pour lui faire plaisir. Elles passa ensuite à mes deux compagnes et exécuta les mêmes cérémonies. Ensuite ses compagnes chacun à leur tour l'imitèrent et nous eumes à tremper au moins nos lèvres dans toutes les calabasses” (n.d.1, 114)

Uma das características definidoras do *Hori* é o consumo de bebidas fermentadas (*koya passinim*, lit. ‘bebida azeda’). Idealmente, bebidas fermentadas não devem ser consumidas fora do ritual. Provocam embriaguez (*pori*) e com frequência ‘raiva’ (*nok*) ou ‘insanidade’ (*parok*), condições que talvez abram precedente para atos de agressão, perturbando então a paz precária – e com frequência elusiva – que se espera da vida na aldeia. É dito dos anfitriões que humilham seus convidados com grande quantidade de cerveja, fazendo-os desmaiarem, que estes ‘mataram’ (*-ti*) seus convidados⁵⁹. É por isso que – de novo, idealmente – apenas bebidas não fermentadas devem ser consumidas no espaço da aldeia. Mas durante o *Hori* esse tipo de perigo é desejado e, como aponta Tastevin acima, os homens chegavam armados, prontos para se arriscarem. Uma das razões pelas quais os Kanamari bebem é precisamente para tornar-se ‘raivosos’, que é o mesmo que dizer corajosos. Isso aumenta a tensão e a ambigüidade que caracterizam esses momentos⁶⁰.

Nenhum dos Kanamari com os quais eu falei enfatizou a troca de presentes como uma parte importante do *Hori*, exceto nas situações que envolviam o *tyiri-pa*, mas Tastevin

⁵⁹ Pessoas excessivamente embriagadas desmaiam. A palavra para ‘desmaiar’, *otyuka*, significa ‘um tipo de morte’, e a palavra para ‘matar’, *-ti*, significa qualquer golpe com a intenção de causar mal. Como pessoas embriagadas vivenciam ‘um tipo de morte’, faz sentido que aqueles servindo a bebida sejam seus ‘matadores’. Quando os Kanamari bebem cachaça com os brancos na cidade de Atalaia do Norte, eles dizem que alguém que desmaiou ‘já morreu’ (ver capítulo sete).

⁶⁰ A violência com frequência irrompia durante os *Hori* e em duas ocasiões sobre as quais ouvi falar, acabaram em morte. Em uma dessas ocasiões, a vítima era um convidado e o culpado fugiu, sendo imediatamente seguido por homens armados do subgrupo que agia como convidado.

oferece, mais uma vez, uma descrição particularmente rica de como isso ocorria. Ele observou que os anfitriões e os convidados trocavam tudo que tinham, como um ‘sinal de amizade’: “à ce moment ils se dépouillent les uns les autres des choses qui leur sont les plus chers, mais ainsi l’ami garde de son ami un souvenir durable et flateur” (n.d.1, 111). Ele escutou dois cantos que lidam com essas trocas, o primeiro envolvendo mulheres que cantam para mulheres e o outro, homens que cantam para homens. Os cantos estão transcritos abaixo com as traduções do próprio Tastevin:

Wa mininin (8 vezes)

Idik ti cūepi te tek nin

Wamininin (8 vezes)

Ab! Nihã, nihã, i-tawaru!

“Tu n’as pas (?) des perles noires?

Ah! Que tu es avare, mon amie!

E também:

Numanuma (8 vezes)

Idekti kučūtu

Numa numa

Ab, nihã, nihã, itavari

“Tu n’as pas de couteau?

Ah! Que tu es avare, mon ami!”⁶¹ (n.d.1, 113).

No primeiro canto, observamos o uso da palavra *i-tawaro*, que vimos ser o equivalente feminino da relação *–tawari*. Tastevin relata que esses cantos eram de fato cantados para os *–tawaro* e *–tawari*; isto é, eles eram cantados para outros de mesmo sexo. O primeiro canto pede sementes pretas usadas para fazer colares, e o segundo uma faca. Assim, ambos se referem a determinados itens associados a cada gênero. É curioso, também, que no segundo canto é um objeto dos brancos que está sendo requerido.

Em um determinado nível, os cantos enfatizam a ausência de parentesco entre convidados e anfitriões. Chamar alguém de ‘avarento’ (*niban*) é um sinal de que o parentesco está sendo negado ou questionado. Os parentes devem ser generosos (*niban tu*)

⁶¹ Uma tradução mais exata talvez fosse: ‘Você comprou uma faca, você comprou / Só você, uma faca / Você comprou, você comprou / Ah! Avarento, meu *tawari*’ avarento.

uns com os outros. Mas Tastevin também observa que uma série de trocas de fato acontecem, sendo improvável a ocorrência de ‘avareza’, uma ambigüidade que é típica do *Hori*. As coisas estão circulando, mas as pessoas sempre se sentem lesadas. De acordo com essa perspectiva, os cantores parecem estar provocando seus *—tawari* e *—tawaro* para que dêem mais, e assim se comportando como parentes; eles são, assim, não-parentes que devem se comportar como parentes, abdicando de suas coisas.

Tastevin relata que em um dos *Hori* que ele presenciou – uma visita de um Jaguar-*dyapa* aos Peccary-*dyapa* – terminou com o primeiro indo embora e o último gritando: “Vocês com certeza me enganaram, meus *tawari*” (n.d.1, 113). Esse grito se refere a mais do que a circulação de produtos e mercadorias, pois já vimos que um *Hori* é também uma ocasião em que acontece uma série de casos amorosos entre homens e mulheres de diferentes subgrupos. Esses casos se davam com frequência entre jovens não casados, mas casos extraconjugais também eram comuns. Os casais com frequência planejavam seus encontros de dia, talvez durante um *tyiri-pa*, e então, à noite, nos roçados, escondidos sob os abrigos *dyaniobak*, eles encontravam seus amantes. Esperava-se dos homens que dessem presentes às suas namoradas, os mais comuns sendo mercadorias ocidentais, e as mulheres separavam os melhores pedaços de fruta para seus namorados.

Quando as reservas de comida começavam a chegar ao fim e todos estavam cansados prontos para irem embora, o *Hori* terminava. Mesmo se, como os Kanamari asseguram, no passado distante, esses rituais nunca envolvessem a possibilidade das pessoas se mudarem para outra bacia hidrográfica, ou de esposar alguém entre as pessoas de outro subgrupo, nos anos 1930 isso com certeza estava acontecendo, e nada podia garantir que esses ‘grupos’ saíssem do *Hori* da mesma maneira que entraram. Era comum que algumas mulheres convidadas se envolvessem com homens anfitriões e decidissem ficar, por exemplo, e o fim de um *Hori* é um momento quando os homens anfitriões têm que ser extremamente cuidadosos, porque muitas mulheres anfitriãs podem fugir com os homens convidados⁶². No ano seguinte, tudo se repetiria, mas os anfitriões seriam os convidados, empreendendo a viagem em direção aos seus *—tawari*.

A Luta de Couro de Anta

⁶² Os Kanamari chamam esses tipos de arranjos nupciais de ‘*dyam-dyam-nim*’, ‘fugindo-fugindo’. São um jeito engenhoso de evitar o ‘serviço da noiva’ levando uma noiva de um subgrupo que é muito distante para uma terra que nem ela nem seus parentes conhecem muito bem. Mas eram (e são) casamentos instáveis, que raramente duram muito tempo. São similares aos ‘casamentos selvagens’ entre os Huaorani, com ‘outras’ pessoas não relacionadas (Rival 2002, 141).

Alguns *Hori* podem resultar em uma flagelação ritual entre convidados e anfitriões chamado de ‘luta de couro de anta’ (*mokadak*) ou ‘madeira pequena’ (*omamkom*). Disseram-me que essas flagelações podiam ocorrer em qualquer *Hori*, mas o exemplo que eu ouvia recorrentemente dizia respeito a um *Hori* específico que envolveu a viagem de alguns Kanamari até uma aldeia Kulina, situada em um tributário da margem direita do Juruá. Esses Kulina viviam, portanto, no lado oposto do Juruá em relação aos Kanamari cuja história estamos rastreando, e esse *Hori* provavelmente ocorreu nos anos 1930, quando subgrupos estavam mesclando-se, formando as configurações definidas por mim acima.

Descreverei primeiramente a luta de couro de anta do modo como me foi explicado antes de voltar-me para uma descrição do encontro dos Kanamari com os Kulina. Concluirei considerando o porquê dos Kulina, um povo falante de uma língua da família Arawá, ocuparem, em alguns momentos, a posição de *-tawari*. No capítulo seguinte, em que considerarei os processos por meio dos quais os Kanamari deixaram de evitar os brancos e começaram a trabalhar com eles, irei contrastar a posição de *-tawari* potencial dos Kulina com aquela dos brancos, que eram originalmente chamados de *-tawari*, e os *Dyapa*, que sempre permaneceram Outros irreduzíveis.

Descrição do Mokdak

Mokdak é uma referência refere-se ao couro do qual é feita a correia do chicote usado para açoitar o oponente em uma luta de couro de anta. Sua tradução literal é ‘couro de anta’, e embora o couro usado no chicote possa ser de anta, uma tira de pele de peixe-boi (*tyopuna*)⁶³ é mais comumente usada. O termo *omamkom* se refere ao pequeno pau em cuja ponta o couro é preso. Ambos os termos podem ser usados para se referir ao chicote em si ou à flagelação ritual. Os Kanamari costumavam amarrar o ferrão de uma arraia ou os dentes de uma piranha na ponta do chicote para cortar seus adversários.

Tastevin descreve um *Hori* entre o Queixada-*dyapa* e o Macaco Uacari-*dyapa* em que a luta de couro de anta foi um dos primeiros eventos que aconteceram e aparentemente a principal razão de ser do ritual. Ele sugere que a flagelação era uma parte importante da maioria dos *Hori*, mas no Itaquai disseram-me que esta ocorria apenas em certas ocasiões. A sua descrição é interessante porque revela certos contrastes com o que me disseram:

⁶³ O peixe-boi e a anta têm a mesma origem mítica: a anta é um peixe-boi que deixou o rio, e o peixe-boi é uma anta que preferiu morar no rio (ver Reesink 1993, 229). Quando os Kanamari se referem à luta de couro de anta em português, eles chamam-na de ‘peixe-boi’.

En conviant les Wiri-dyapa à venir se faire fustiguer, le chef des Amōna-dyapa faisait allusion à la cérémonie rituelle suivante: lorsqu'un clan est en visite chez un autre, ils commencent les fêtes qu'ils sont venus célébrer ensemble par une fouettage réciproque. A cet effet, l'homme-médecine a toujours bien enveloppé et au frais au moins une paire de lanières de tapir. Au bout de la lanière est attaché un os de lamentin de forme prismatique et vers le milieu est fixé soit une queue de raie, soit une machoire de piranha, soit un autre objet de torture. Pour l'usage la lanière est attachée à une baguette rigide et forte qui sert de manche. L'hôte se présente aux coups, le bras tendus en croix, défiant son adversaire et sautant: le fort et très souple lui fait le tour de la poitrine lui arrachant la peau et lui faisant couler le sang, mais s'il est brave l'indien ne fuit pas et soutient deux, trois ou plus de ces assauts. Il prend ensuite sa revanche et donne les coups qu'il a recus: si l'autre ne les supporte pas, il ne pourra évidemment pas se comparer à son adversaire. Lors de certaines fêtes tout le monde est fouetté: les femmes se fouettent entre elles et ce ne sont souvent pas les moins acharnées. Puis on bat aussi les enfants, même ceux qui sont à la mamelle, sans y mettre de la force évidemment et les mamans elles-mêmes n'ont rien de la peur des enfants. (n.d.1, 111).

Muitas das pessoas mais velhas no Itaquai tinham cicatrizes em seus corpos, particularmente logo abaixo das axilas, decorrentes dessas lutas de couro de anta. Poroya explicou-me que essas brigas não eram jogos ou divertimentos; eram 'guerra'⁶⁴. Os sangramentos precisavam ser tratados de modo correto, caso contrário o sangue coagularia e prejudicaria o fluxo de sangue para o coração, possivelmente resultando em morte. Embora as lutas de couro de anta fossem mais comuns entre os subgrupos, não ocorriam apenas nos *Hori*, pois podiam também, a mando do chefe, ser usadas para aplacar certas disputas dentro de uma bacia hidrográfica. Tais disputas normalmente ocorriam durante os períodos em que o subgrupo aglomerava-se em torno da maloca, quando as queixas podiam ser manifestadas e tornadas públicas na presença de um chefe —*maita*. As queixas incluíam acusações de roubo, infidelidade, avareza e talvez até de feitiçaria. Em tais casos, essas brigas eram equivalentes à negação do parentesco, mas de fato tudo o que faziam era tornar essa negação pública, pois o roubo, a avareza, a feitiçaria ou a acusação de tais práticas já eram, em si, sinais de que alguém não estaria se comportando como parente. A pessoa que perdia — isto é, que não 'aguentava' (*kima*) os açoites, retraindo-se da disputa — tinha que deixar a aldeia do vencedor e estabelecer a residência em outro lugar.

⁶⁴ A palavra Kanamari para 'guerra' é *nok*, a mesma palavra usada para designar para 'raiva'. Os Kanamari dizem que quando eles ficam com 'raiva' eles brigam, a não ser que a raiva seja aplacada. Farei uma exposição de algumas das razões disso no capítulo seis. Há outra palavra que significa 'brigar', *omabik*. Os Kanamari disseram que *omabik* se refere exclusivamente às brigas que envolvem os dardos xamânicos *dyobko*, mas já ouvi a palavra empregada em outros contextos.

Os Kanamari com os quais falei concordam com as observações de Tastevin de que as lutas de couro de anta ocorriam entre pessoas do mesmo sexo. Não me foi fornecida nenhuma informação sobre o papel dos xamãs ou da flagelação de crianças. Embora os xamãs não pareçam desempenhar papéis na maioria das descrições que me foram dadas, veremos logo adiante que os cantos ligados ao xamanismo não obstante desempenham papéis no ritual. Os Kanamari não associam o açoitamento de crianças à luta de couro de anta, embora os homens ocasionalmente incorporem espíritos conhecidos como *Kirimino* que amendrontam as crianças e as chicoteiam com pedaços de bambu, para deixá-las ‘fortes’ (*wa-man*) e ajudá-las a ‘crescer’ (*tyuru*), de um modo similar aos *marivin* entre os Matis (Erikson 2004)⁶⁵.

Há muitas casas no Itaquai atualmente em que se encontra, escondido entre as folhas do telhado, um chicote, que poderá ser usado caso alguém seja desafiado, ou tenha que desafiar alguém, a lutar. Em 2003, quando eu estava ausente do campo, ocorreu uma dessas lutas entre duas mulheres. Disputavam um homem que era casado com uma delas e mantinha um caso extraconjugal com a outra. A fofoca e as discussões entre as duas estavam tornando a vida na aldeia insuportável e prejudicando a qualidade de ‘viver com parentes’ que os Kanamari valorizam. O homem em questão foi embora por um tempo, para a cidade Atalaia do Norte, mas as tensões permaneceram. Na ausência do homem, o chefe da aldeia decidiu que as duas mulheres deveriam solucionar a disputa com uma luta de couro de anta em que os chicotes foram usados. A amante perdeu, e teve que ser tratada pela enfermeira da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), que estava então presente na aldeia, devido aos ferimentos decorrentes do açoitamento, que me disseram eram consideráveis. A mulher nunca deixou a aldeia, mas o caso extraconjugal aparentemente acabou, ou pelo menos não mais se tornou público.

Eu testemunhei uma variação da luta de couro de anta, que novamente irrompeu devido a um caso extraconjugal, envolvendo uma mulher e a amante de seu marido enquanto o homem estava ausente. É possível que a ausência do homem em ambos os casos tenha impelido o chefe à ação, porque foi mais uma vez devido à sua iniciativa que a briga começou. Uma das mulheres em questão era filha do chefe e a outra filha de seu filho, respectivamente mulher e amante⁶⁶. Certo dia, quando a aldeia inteira estava

⁶⁵ Os *Kirimino*, por sua vez, são uma espécie de categoria *adyaba* (ver capítulo dois).

⁶⁶ Nessa briga a maioria da aldeia tomou partido da amante, o que presumi ser bastante raro. Isso pode dever-se ao fato de que o casamento em questão era considerado terrivelmente errado e até incestuoso, pois o homem e sua mulher eram relacionados como MZ/ZS. Esse foi o único caso no Itaquai em que um casamento entre pessoas com essa relação aconteceu, e os Kanamari não ficaram surpresos com os problemas que daí decorreram, dizendo-me repetidamente que era um exemplo do tipo mais terrível de

levemente embriagada de caçuma fermentada, o chefe foi perturbado por pessoas dizendo que as duas mulheres estavam brigando e planejando machucar uma à outra. Ele levantou-se imediatamente, foi até sua filha, pegou-a pelo braço e levou-a até o local onde estava sua neta, dizendo: “então vocês querem brigar? Vocês querem tornar-nos azarados⁶⁷? Bem, agora vocês vão lutar! Vocês vão fazer um *omamkom*”! A aldeia reuniu-se em torno do pátio, e as duas mulheres lutaram, mas com seus punhos e não com os chicotes *mokdak*. A mulher do homem não foi capaz de ‘aguentar’ os socos e concedeu, virando as costas para sua rival e deixando o pátio chorando. Durante a semana seguinte ela refugiou-se em uma pequena cabana perto da aldeia, apenas voltando na presença de seu marido. Eles permaneceram casados, entretanto, e o caso extraconjugal aparentemente acabou, nunca sendo mencionado na minha presença novamente. Disseram-me que no passado o *mokdak* podia também, na falta de chicotes, ser uma briga de punho e os Kanamari fabricavam uma arma, parecida com um soco inglês, mas feita com a carapaça de um tracajá, usada nessas situações. A luta descrita acima foi, assim, chamada de *mokdak* ou *omamkom*.

As situações que observei no campo confirmam as observações de Tastevin de que as lutas ocorriam entre rivais do mesmo sexo. Ambos, entretanto, envolviam disputas matrimoniais, que não eram, segundo os Kanamari, a razão principal dos *mokdak* no passado. Isso aproxima o *mokdak* de disputas rituais similares, como as brigas de borduna, *mixita*, entre os Wari’ (Vilaça 1992, 151-6)⁶⁸. Para esse povo, as disputas matrimoniais que também envolvem casos de infidelidade começam quando um homem acusa sua mulher de estar traindo-o, em seguida agredindo-a. A aldeia então se divide em dois grupos: os parentes próximos da esposa e aqueles próximos do homem, isto é, em grupos de pessoas que são afins uns em relação aos outros. Isso abala a cognação que organiza as aldeias Wari’ na maior parte do tempo, ao revelar as tensões latentes em que o valor de uma mulher é questionado. Mas os Wari’, que têm subgrupos similares àqueles dos Kanamari, parecem deduzir isso das tensões existentes entre as pessoas de diferentes subgrupos no passado:

casamento que as pessoas podiam consumir, similar apenas aos cachorros. Para piorar a posição da esposa, a amante de seu marido era a MBD dele (e BD dela), que fazia os dois primos cruzados, parceiros preferíveis de casamento.

⁶⁷ A palavra usada pelo chefe foi *miori*. O termo é usado para descrever o estado de uma aldeia quando alguma coisa perturba as relações sociáveis que as pessoas tentam estabelecer, como aquelas nas mortes, doenças e ataques de feitiçaria, bem como, potencialmente, durante os momentos quando a aldeia é posta em perigo devido aos nascimentos e às mulheres menstruadas (particularmente na menarca) e as pessoas têm que ‘tomar cuidado’ (*tobiaik*) com o que fazem. Discutirei esse estado em detalhes no capítulo seis, e a minha glosa para o termo ‘azarado’ baseia-se na explicação dos próprios Kanamari. Eles com frequência expressam-no por meio do termo ‘panema’, usado na região para descrever caçadores que voltam de mãos abanando, jardins que se tornam improdutivos e pessoas sujeitas a acidentes. Todos esses infortúnios decorrem do estado de *miori*.

⁶⁸ Ver também as *club-fights* entre os Yanomami (Chagnon 1997, capítulo cinco).

“O interessante é que o discurso wari’ sobre o *mixita* do passado situa essas brigas em termos de subgrupo. Os grupos adversários seriam, tipicamente, membros de subgrupos distintos. [...] Um afim típico é um estrangeiro, no sentido de que é ele quem vai doar uma mulher sem valor, ou questionar o valor da mulher doada. A afinidade, dissimulada em consubstancialidade no dia a dia, torna-se aparente quando explicitamente hostil, e neste momento os oponentes, de modo ‘lógico’, como estrangeiros” (Vilaça 1992, 156).

Isso se assemelha, então, às lutas de couro de anta, que também revelam hostilidades latentes ligadas às relações de afinidade. Mas se no passado tais brigas ocorriam entre afins em potencial que não deveriam ter trocado mulheres, hoje podem acontecer entre afins de fato (afins efetivos?) que compartilham o mesmo parceiro. Embora isso possa provocar a mobilização de aldeias inteiras, as lutas de couro de anta são, em sua maioria, eventos diádicos, enquanto o *mixita* entre os Wari’ pode se tornar uma briga de bordunas generalizada entre afins (Vilaça 1992, 153). Houve um caso, no entanto, em que uma luta de couro de anta, embora não tenha se ‘generalizado’ nos moldes do *mixita* dos ‘Wari’, se tornou uma seqüência de lutas diádicas, uma após a outra, de um modo que jamais havia ocorrido (é isso?). O que tornou essa flagelação atípica foi o fato dela opor os Kanamari aos Kulina, que não são apenas estrangeiros paradigmáticos, mas também uma espécie de alter-ego perturbador.

Lutando com os Kulina

A relações *Hori* entre as constelações A e B talvez representassem um certo grau de perigo, revelando as tensões que podiam desencadear violência, mas eram não obstante relativamente seguras. Essas tensões eram temporárias, e facilmente se dissipavam, de um modo talvez similar aos casos dos *mokdak* recentes no Itaquai descritos acima. Os ressentimentos não duravam, e as configurações continuaram promovendo o *Hori* entre si ao longo dos anos 1930 (e possivelmente dos anos 1940). Esse estado das coisas, em que o *Hori* era promovido com regularidade, contrasta com uma reunião excepcional que ocorreu entre os Kanamari da margem esquerda do Juruá e os Kulina que viviam no lado oposto, nos tributários da margem direita do Juruá.

Embora os Kulina falem uma língua Arawa não relacionada às línguas Katukina, os dois povos são muito similares e sua história revela períodos de contato intenso, embora ambivalente. Vimos acima que os Kanamari consideram os subgrupos dos Kulina perfeitamente análogos aos deles, mas a similaridade entre os dois povos não se resume a

isso. Os Kulina parecem ter aprendido a consumir caiçuma fermentada dos Kanamari (Lorrain 1994, 132-3), chamando-a de *coidsa*, termo provavelmente derivado da palavra Kanamari para caiçuma, *koya*. Os Kulina chamam um ritual notavelmente similar ao *Hori* por esse termo, '*Coidsa*' (ibid., 53-72), e outros rituais Kulina também são comparáveis, quando não congruentes, àqueles dos Kanamari. Ambos compartilham um complexo xamânico idêntico, e os Kanamari admiram os xamãs Kulina ao mesmo tempo que os temem como feiticeiros. Isso cria uma situação em que alguns Kanamari costumavam buscar tratamento entre os xamãs Kulina, mas em que as acusações de feitiçaria quase sempre se viravam contra eles. Os feiticeiros Kulina eram particularmente habilidosos ao aproximarem-se das aldeias Kanamari para provocar danos inserindo projéteis xamânicos nas pessoas, e até hoje os Kulina são sempre os suspeitos principais quando a feitiçaria ameaça os Kanamari. Os Kulina consideram os Kanamari 'toscos e iletrados' (Lorrain 1994, 133) e os Kanamari consideram os Kulina traiçoeiros e avaros. Mas nada disso tem impedido visitas ocasionais e até a participação em rituais⁶⁹. Além disso, as relações sexuais entre os dois povos e até casamentos ocasionais entre eles sempre ocorreram (idém). De fato, um desses casamentos desempenhará um papel importante na história da migração para o Itaquá que descreverei no capítulo seguinte.

As circunstâncias em torno desse *Hori*, promovido nas aldeias Kulina nos anos 1930, são obscuras⁷⁰. Parece que alguns desses Kulina tinham ido 'levar seu *hori*', que os Kulina chamam de *jojori*, para um chefe dos Japó-*dyapa*. No ano seguinte, os Kanamari foram até suas aldeias no Igarapé Preto, um tributário do médio Juruá. Poroya, o homem que me contou essa história, disse que o *Hori* e o *mokdak* conseqüente 'pertenciam' ao governador do Amazonas, um homem chamado Alfredo Mendes, que os supervisionava. O Amazonas nunca teve um governador com esse nome, mas é possível que tal homem tenha sido um patrão ou administrador local poderoso. Pode ser que os Kanamari tenham viajado até o Igarapé Preto a pedido dos brancos, mas não foi isso que os Kanamari disseram-me.

O fato de o *Hori* ter envolvido os Kanamari e os Kulina não foi a única característica excepcional do evento. Um número significativo de homens e mulheres Kanamari foi até o Igarapé Preto. A maioria dos homens era chefe em sua bacia

⁶⁹ Parece que, no passado, os *mokdak* envolvendo os Kulina e os Kanamari eram mais comuns (Metrax 1948, 682).

⁷⁰ Lorrain trabalhou com os Kulina que vivem na área do igarapé Baú, que fica próximo do local onde o encontro entre os dois aconteceu. De fato, os Kulina com os quais ela falou parecem se lembrar do encontro: "*Coidsa*, que também é o nome de cerveja de mandioca forte no Purus, envolve a participação de várias aldeias e até regiões. No passado, os vizinhos Kanamari também participavam: em torno dos anos 1930, eles eram vizinhos próximos dos Kulina no igarapé Mucambi, na margem esquerda do Juruá" (1994, 53).

hidrográfica, incluindo um homem dos Macaco de Cheiro-*dyapa*, dos Mutum-*dyapa* e dos Japó-*dyapa* que viviam no Mawetek. Segundo Poroya, esse último homem tinha ido até o Komaronhu para convidar os seus próprios –*tawari* para acompanharem-no até os Kulina. Era, portanto, uma situação excepcional, sobre a qual eu não havia escutado nada equivalente, em que chefes, que representavam seus subgrupos, se reuniram com seus –*tawari*, criando uma unidade que extrapolou as duas configurações que estavam sendo delimitadas. A presença de Alfredo Mendes, um chefe branco poderoso, pode ter feito com que essa constelação aparentemente única se desse, opondo assim os ‘Kanamari’ aos ‘Kulina’. Desenvolverei esse ponto no capítulo quatro.

A culminância desse *Hori* foi uma luta de couro de anta. O restante do *Hori* parece ter sido de pouca importância face a isso, porque a única informação que me foi dada a seu respeito referia-se ao *mokdak*. Os Kulina eram muito mais numerosos do que os Kanamari, que ficaram quietos observando os Kulina reunirem-se no pátio da aldeia, as mulheres cantando e os homens segurando os seus chicotes em expectativa. Os homens Kulina imediatamente começaram a zombar do pequeno número de Kanamari: “Ah! O que vocês, que são tão poucos, vão fazer?!”, e as mulheres cantaram mais alto.

Os cantos desempenhavam um papel importante nos *Hori*, particularmente durante as lutas de couro de anta. A palavra Kanamari para ‘canto’ é *waiik* e para cantar, *waiik-pa*, que literalmente quer dizer ‘devir-canto’. Todos os rituais Kanamari, particularmente dois chamados ‘Devir-Jaguar’ e ‘Devir-*Kobana*’, envolvem cantos. Além disso, ‘Jaguar’ e ‘*Kobana*’ são duas categorias de cantos. Ao entoarem esses cantos, os Kanamari se transformam ritualmente em Jaguares míticos e nos seres celestiais conhecidos como *Kobana*. Durante essa luta de couro de anta, as mulheres Kanamari tinham entoado dois cantos muito antigos, provenientes dos tempos míticos e transmitidos aos Kanamari, chamados ‘o canto do boto’ e o ‘canto do jacaré’. Esses cantos não eram associados a nenhum desses dois estilos, sendo simplesmente chamados de ‘cantos da luta de couro de anta’ (*mokdak nawa waiik*). Eles tinham o propósito de transformar os homens Kanamari no boto e no jacaré, o primeiro ajudando os homens a escaparem dos açoites dos Kulina, fazendo-os mover-se com destreza, como faz o boto; e o segundo tornando a sua pele tão dura quanto a do jacaré, de modo que não sentissem as açoitadas.

Os Kulina também tinham seus cantos, mas neste dia não chegavam aos pés dos Kanamari. É difícil transmitir o entusiasmo de Poroya ao exaltar a beleza dos cantos e dar conta da vividez com a qual ele descreve as mulheres, pintadas com urucum e genipapo, cantando o mais alto possível, tão perfeitamente e com tanta força que as poucas mulheres

Kanamari foram capazes de sobrepujar os cantos dos Kulina. Os homens também murmuraram os cantos para si ou os entoaram ‘em suas cabeças’ (*ma-ki-naki*). Enquanto o faziam, agüentavam os açoites em seus peitos. Quando chegou sua vez de açoitar os Kulina, os homens Kanamari fizeram-no com precisão. Um por um, os Kulina foram ‘impelidos a fugir’ (*-dyam-tiki*), movendo-se vagarosamente em direção aos contornos do pátio. Durante quatro dias, a luta de couro de anta continuou até não haver mais homens Kulina para desafiar os Kanamari.

Tal ocorrido enfureceu os Kulina e alguns deles foram pegar suas espingardas para matar os Kanamari. O chefe Kulina, Awano, disse-lhes para acabar com essa bobagem: “nós devemos apenas realizar a luta de couro de anta! Isso não é uma guerra!”⁷¹. Isso acalmou os Kulina enquanto eles se preparavam para o *mokdak* das mulheres. As mulheres Kanamari mais velhas agüentaram os açoites também, mas as mais novas sucumbiram. Os Kanamari retornaram para casa logo depois, cada um para sua aldeia nos seus respectivos rios. Diz-se que suposto governador do estado do Amazonas, Alfredo Mendes, ficou feliz, assim como os Kanamari. O chefe do Mutum-*dyapa* chamado Kaninana, entretanto, estava preocupado com uma reação potencialmente violenta por parte dos Kulina e proibiu *Hori* futuros com eles. Este talvez não tenha sido o primeiro, mas aparentemente foi o último *mokdak* entre os dois povos, e a última vez que os Kanamari viajaram coletivamente para as aldeias Kulina.

Comentários Finais

Este capítulo começou com a descrição do modelo de endogamia do subgrupo, narrou a chegada do primeiro branco e prosseguiu com um relato sobre a situação em que os Kanamari encontravam-se na véspera da migração do Juruá para o Itaquai. Vimos que o subgrupo dependia do conceito fractal de *-warab*, que situava pessoas nas aldeias e as aldeias nas bacias hidrográficas. Depois rastreamos a emergência de dois ‘grupos’ multi-*dyapa* que mantiveram relações rituais *Hori* um com o outro. No interior de cada ‘grupo’ as relações eram idealmente seguras, baseadas em visitas recorrentes e em casamentos ocasionais entre os grupos. Esse tipo de configuração social, entretanto, não era o ideal Kanamari, baseado em subgrupos endogâmicos e geograficamente circunscritos através das relações *-warab*. Pelo contrário, tal configuração foi uma consequência da abertura dos

⁷¹ Isso contrasta, é claro, com a posição de Poroya, citada acima, de que ele é contra as lutas de couro de anta porque são guerra. O chefe Awano, tendo que dizer para o seu povo não pegar as espingardas porque a luta de couro de anta ‘não é guerra’, parece apenas estar provando que Poroya está certo.

subgrupos e da co-residência resultante de pessoas que, de início, não se consideravam parentes. Sendo relativamente seguro, mas não o ideal, esse tipo de configuração social também apresentou problemas que se tornaram explícitos durante os rituais *Hori* que potencialmente serviam para restabelecer as linhas dessas duas configurações. Em outras situações, como nos *Hori* promovidos junto com os Kulina, os dois grupos podiam se portar como um 'único' grupo durante o evento, mas uma configuração ritual desse tipo parece ter se apoiado sobre outro –*warah*, um patrão branco poderoso.

Antes de eu prosseguir com uma explicação sobre como e por que alguns Kanamari que viviam na margem esquerda do Juruá se mudaram para o Itaquai no processo de interação mais intenso com os brancos, vale resumir as características da constelação que eu defini nessa história, a começar pelo nível menos inclusivo e percorrendo a escala em direção aos níveis mais abrangentes:

1. Alguns subgrupos viram-se sem chefe e, conseqüentemente, incapazes de constituir uma aldeia. Não tiveram escolha senão viver em aldeias cujos 'donos' eram pessoas de outros subgrupos, pessoas a quem, anteriormente, eles podem ter chamado de –*tawari*. Nos anos 1930, os remanescentes desses subgrupos sem chefe estavam em vias de desaparecimento.
2. Outros subgrupos tinham chefes e constituíram aldeias, acolhendo nelas alguns remanescentes de (1). Aqueles que viviam próximos uns dos outros, em igarapés vizinhos, começaram, após a chegada de Jarado, a compartilhar um espaço onde co-residiam (–*wibnim to*). Havia duas dessas configurações multi-*dyapa*, que eu denominei A e B.
3. As duas configurações mantinham relações em que chamavam uns aos outros de –*tawari*, um termo que no modelo de endogamia de subgrupo havia sido reservado para pessoas de subgrupos diferentes, mas que agora expressava a relação entre configurações A e B.
4. Em pelo menos uma instância, os chefes das configurações A e B apresentaram-se como um 'grupo' diante dos Kulina, um povo não falante de uma língua Katukina. Nesse caso, os Kulina agiam como –*tawari* em relação aos Kanamari.
5. Para além dos parentes que viviam juntos, dos –*tawari* que interagiam no *Hori* e do 'grupo' extraordinário que visitou os Kulina, haviam Outros perigosos, com os quais nenhuma relação, exceto a guerra, era possível. Era esse o caso, por exemplo, dos grupos falantes de línguas Pano (*Dyapa*) que viviam perto dos Kanamari.

O item (5) foi mencionado apenas brevemente, mas será uma parte importante do próximo capítulo, onde mostrarei como uma inflação dos inimigos e afins dentro e em torno das aldeias Kanamari impulsionou mais modificações, dissolvendo assim a estrutura descrita neste capítulo.



O Tempo da Borracha

A migração para o rio Itaquai não foi um evento único e uniforme. Deu-se mais como movimento um passo a passo do que como uma corrida, já que alguns Kanamari tornaram-se insatisfeitos com os aspectos da vida no Juruá e decidiram tentar a sorte em um rio que já conheciam há muito tempo. O Itaquai não é uma parte da bacia do rio Juruá e deságua ao norte, no rio Javari. No mapa 5 vemos como o alto Itaquai é próximo das nascentes do Mucambi e do Komaronhu, rios dos Macaco-de-Cheiro-*dyapa* e dos Mutum-*dyapa*, aos quais era ligado por trilha. O Itaquai era visitado freqüentemente nos meses de verão, sendo um território privilegiado para a caça e também admirado pela abundância de tracajás, que deixavam seus ovos nas suas praias. É possível ainda, que alguns Kanamari tenham vivido lá por algum tempo ou partes do ano, quando as aldeias dispersaram-se e pequenos grupos partiram em longas jornadas para longe da maloca.

No entanto, foi somente no final da década de 1930 e no começo da de 1940 que alguns Kanamari da margem esquerda do Juruá começaram a considerar mover-se permanentemente para o Itaquai. As primeiras pessoas que fizeram esse movimento foram as da configuração A, a quem se juntaram depois seus *-tawari* da configuração B. a mudança inicial foi em parte uma reação ao aumento da presença dos brancos que começaram a construir residências nos tributários do Juruá, onde os Kanamari viviam. O Itaquai era um rio no qual, a princípio, não havia brancos, ainda que esta situação não tenha durado muito. Eles rapidamente chegaram de Atalaia do Norte (então chamada de Remate de Males) pelo rio e depois, por trilhas, pelo Juruá, restringindo as partes do Itaquai onde os Kanamari poderiam viver.

Ao analisar o material que compõe este capítulo, eu me surpreendi com o quanto tudo parece acidental, contraditório e confuso. Não há dúvidas de que isto se deva às insuficiências de minha parte e à natureza do período em questão, caracterizado por inúmeras e pequenas imigrações de um lado para outro, resultantes dos encontros cada vez mais violentos com os colonizadores brancos, do aumento das acusações de feitiçaria e das mortes e doenças decorrentes. Mas há um aspecto da memória Kanamari que, observando os dados sobre a migração para o Itaquai em comparação com outras narrativas, também pode desempenhar um papel nisso. Os períodos de mistura intensa, quando os chefes eram incapazes de situar os Kanamari em aldeias por um longo período de tempo, são lembrados como momentos em que as linhas são borradas, quando o mundo é puro fluxo enquanto

os Kanamari movem-se em direção às aldeias-corpos fixas, tentando se estabelecer com chefes para frear o caos que prevalece. Este tipo de ‘calor’ nas suas vidas pode ser perenemente inevitável, mas é relativamente insuportável e o modo como é lembrado reflete a quimera na qual suas vidas foram imersas: tudo era ruim, tudo era fluido, tudo era múltiplo. Em contraste, as bem sucedidas (re)criações das aldeias com os chefes são sempre lembradas como períodos abundantes, fartos e felizes.

Aprendendo a Trabalhar Para os Brancos

A compreensão da ocupação do Itaquai deve começar com a história de Ioho, o primeiro homem a fazer a mudança, e Dyaho, que logo o seguiu. O primeiro era um homem Macaco-de-Cheiro-*dyapa* e o último um Mutum-*dyapa*, e os dois chamavam um ao outro de ‘irmão’ (-*dya*). Esta relação parece ser menos genealógica que o resultado da co-residência entre os dois subgrupos e hoje as crianças de ambos também se chamam por termos de germanidade. Os dois eram bastante próximos desde muito novos, quase inseparáveis e sempre eram vistos brincando juntos. Foi essa proximidade que levou os dois a partir para uma aventura que mudaria os Kanamari de uma maneira que eles não poderiam ter previsto.

A história que segue me foi narrada por Poroya, filho de Dyaho, e diz respeito principalmente aos Kanamari que viviam na configuração A.

A história de Ioho e Dyaho

Quando Ioho e Dyaho eram jovens, os Macaco-de-Cheiro-*dyapa* e os Mutum-*dyapa* já estavam co-residindo na configuração A, pois Jarado havia chegado muito tempo antes e os brancos já tinham se apoderado do Juruá. Um dia, eles foram procurar ovos de tracajá em uma praia na foz do Konaronhu, muito próximo ao Juruá. Eles já tinham enchido uma cesta inteira de ovos quando avistaram um grande barco que pertencia a um *kariva* chamado Preto Português. Os dois já tinham visto brancos antes, ainda que de uma certa distância, e não ficaram sobressaltados. Eles sabiam que os brancos tendiam a ignorá-los e que, se eles não acenassem para eles, o barco nem mesmo pararia. Mas Preto Português olhou demoradamente para os dois jovens e ‘teve pena’ (*omahwa*⁷²) deles, pois estavam na praia, nus e espantados. Ele decidiu ajudar os dois levando-os para São Felipe e colocando-os na escola. Ele parou o barco e aproximou-se dos meninos,

⁷² O termo *omahwa* que traduzi como ‘pena’ é formado pelo afixo ‘o-’, que significa ‘outro de mesmo tipo’ e *mahwa*, que significa ‘saúde’. Os Kanamari acreditam que alguém que sente falta de seus parentes inspira piedade, chora o tempo todo e é incapaz de se engajar nas atividades produtivas e cotidianas da aldeia. Portanto, alguém em estado de ‘*mahwa*’ faz surgir *omahwa* nos outros (para um exemplo similar, ver Gow 2000, 47-52).

apontando para o barco e convidando-os a partir com ele. Apesar deles não falarem a língua dos brancos e não obstante seu medo inicial, Ioho decidiu que eles deveriam viajar rio abaixo com Preto Português e convenceu seu irmão relutante a ir com ele: “Vamos, meu irmão. Vamos rio abaixo com o *karima*”.

O barco chegou em São Felipe e os dois meninos se viram em uma cidade pela primeira vez. Mais tarde eles contariam aos outros Kanamari como as casas pareciam estranhas a eles, muito menores que suas próprias casas comunais, mas maiores que os abrigos *dyaniobak*, nos quais eles costumavam dormir. Preto Português e sua esposa, que se chamava Maria Esther, decretaram: “você agora vão estudar, nós vamos colocar vocês na escola”. Nos anos seguintes eles aprenderam a língua dos brancos e a matemática. Se quando chegaram tinham sido ingênuos e não-instruídos (*wa-tikokok tunim*), agora eles entendiam tudo o que os brancos diziam. Mas eles não acreditavam inteiramente nos brancos e continuaram a falar sua própria língua entre si, assim podiam fazer seus planos sem o conhecimento dos brancos.

Eles passaram cerca de cinco anos com Preto Português e Maria Esther, vivendo com eles em sua casa como se fossem seus filhos. Eles já haviam aprendido bastante quando a saudade os tomou e eles decidiram voltar para a casa de seus parentes no Komaronhu. Dyaho estava de novo inseguro sobre isso, incerto de que eles soubessem o caminho, mas seu irmão convenceu-o mais uma vez: “claro que nós conhecemos a floresta, meu irmão, e o Komaronhu não é tão longe assim!” Houve acordo, mas primeiro eles tinham que planejar os detalhes de sua fuga. Por muitos dias eles falaram em sua língua sobre o que eles precisariam e roubaram comida e anzóis para a jornada. Em um sábado, bem cedo, quando Preto Português estava fora e sua esposa dormia, eles rumaram para a margem do Juruá, onde conheceram um *karima* que ia viajar rio acima e concordou em levá-los até a foz do Mawetek.

Do Mawetek eles seguiram por uma trilha em direção à aldeia dos Macaco-Cairara-*dyapa*, encontrando dois deles ao longo do caminho. Os meninos estavam vestidos com roupas de brancos mas falavam a língua Kanamari, o que confundiu os dois homens que encontraram. Ioho pediu-lhes ajuda: “você não são nossos parentes, nós não conhecemos vocês. Nós vivíamos no Komaronhu, mas descemos o rio com o *karima*. Nós estudamos com eles, nós aprendemos sua língua e aprendemos a ler”. Os dois homens escutaram cuidadosamente e então lhes mostraram a trilha para a aldeia dos Caititu-*dyapa*. Os meninos temiam que Preto Português os seguissem, então decidiram deixar uma carta com os dois homens Macaco-Cairara-*dyapa*, dizendo a eles: “não deixem de dar esta carta ao *karima* que vem procurar por nós. Nós vamos para o Komaronhu porque sentimos falta de nossos pais”⁷³. Eles fizeram bem em deixar a carta, porque pouco depois de sua partida Preto Português chegou em Mawetek. Ele leu a carta e entendeu que eles haviam partido, lamentando que os meninos, de quem ele havia cuidado, tivessem partido de vez.

⁷³ Tastevin (n.d.1, 48) fez uma observação incrível sobre os Kanamari, mas infelizmente a deixou quase *en passant*. Ele notou que os Kanamari que combinavam de se encontrar em algum lugar particular, mas por alguma razão declinavam do encontro, podiam produzir uma ‘carta geográfica’ gravada no tronco de uma árvore para comunicar aonde eles poderiam se encontrar depois. Estas eram instruções incrivelmente detalhadas, revelando onde se estaria, por quanto tempo se estaria, quanto tempo demorar-se-ia a chegar, quantos rios deveriam ser cruzados e assim por diante. Além disso, os bilhetes reproduzidos por Tastevin, exemplificando estas instruções, não se parecem com um mapa (ao menos para mim), mas sim com uma representação abstrata destas instruções, as quais Tastevin só poderia entender com a ajuda da pessoa que as gravou (na p. 49 de seu manuscrito, no entanto, ele reproduz outro exemplo mais representacional). Os desenhos gravados na árvore são consistentes com a categoria ‘*akanaro*’, o mesmo termo para ‘desenhos’ e ‘escrita’. Tastevin só viu isso uma vez, quando uma pessoa que estava atrasada pôde seguir as instruções exatamente como a outra pessoa as havia gravado. Eu não sei o quão generalizado era esse tipo de conhecimento, mas trata-se de uma prática marcadamente similar ao modo como Ioho and Dyaho usaram a escrita para mandar a mensagem para Preto Português.

Os meninos alcançaram os Caititu-*dyapa*, que sabiam que dois meninos desapareceram muitos anos atrás porque seus pais viajaram por toda parte perguntando se alguém os teria visto. Cinco homens decidiram, então, levar os meninos ao Komaronhu, o que implicava em viajar pelo Juruá, já que não haviam trilhas do Toriwá para o Mamorihi. Eles os levaram até a foz do Komaronhu de onde eles seguiram por si mesmos. Eles chegaram à aldeia de Kadoxi, o chefe Mutum-*dyapa*, e inicialmente ninguém os reconheceu. Os meninos não só tinham crescido, mas estavam usando chapéus e sapatos. Seus pais procuraram por eles por um longo tempo, pensando inicialmente que eles pudessem ter sido mortos por um jacaré, até que viram as pegadas pesadas e inconfundíveis dos brancos na praia e presumiram que eles tinham sido mortos. “Nós fomos viver com o *kariwa*, meu pai. Eles não nos fizeram mal. Nós estudamos e trabalhamos com eles, nós aprendemos como extrair a borracha e cortar madeira”.

O pai de Ioho estava no Mucambi e eles decidiram levar os meninos para lá. Uma vez que todos estavam reunidos, eles celebraram o retorno seguro, passando vários dias na aldeia bebendo cerveja de mandioca⁷⁴. No final da festa, fez-se uma reunião na qual os meninos contaram aos chefes sobre suas experiências em São Felipe. Neste encontro foi decidido que o conhecimento que Ioho e Dyaho adquiriram seria posto em prática e que eles começariam a trabalhar para os brancos. O narrador desta história, Poroya, reiterou que foram os jovens Ioho e Dyaho que falaram a eles desta possibilidade e que eles não haviam trabalhado para os brancos antes porque não sabiam suprir os brancos com os bens que eles necessitavam, nem tinham a capacidade lingüística de se comunicar com eles. Isto não os impedia de trocar seu próprio produto – caça, mandioca, canoas – com os brancos, mas estas eram interações diádicas intermitentes. Agora eles consideravam trocar com os brancos através de seus chefes.

Kadoxi, o chefe Mutum-*dyapa*, pensou que isso poderia ser uma boa idéia, já que ele e a maioria dos outros Kanamari não conheciam nem a língua dos brancos nem o comércio, e foi decidido que Ioho e Dyaho os ensinariam. Eles passaram a ser chamados de *tukuma bu hu yan*, ‘aqueles que fazem as pessoas fazerem [coisas]’. Deste modo, não foram os brancos que procuraram pelo trabalho Kanamari, mas eles mesmos que se aproximaram dos brancos, uma vez que tinham adquirido o conhecimento que precisavam, buscando fazer deles seus patrões.

Trabalhando para João Carioca e o influxo de brancos

Os Kanamari entraram tarde na economia da borracha, praticamente em seu ponto mais baixo de estagnação. Jarado chegou ao Juruá provavelmente entre as décadas de 1860 ou 1870, no começo do boom da borracha na Amazônia ocidental, demarcando os locais das futuras propriedades da borracha. Em 1860 o Brasil exportou aproximadamente 2662 toneladas de borracha, quantidade que em 1872 havia aumentado para 8218 toneladas. Durante a primeira metade do século dezenove foi Belém, a capital do Pará, que exportou a maioria da borracha do Brasil, mas no começo do século dezenove Manaus começou a

⁷⁴ Apesar disto não ser chamado de um *Hori*, parece muito similar a um. Idealmente, não deve ter havido um *Hori* entre o Komaronhu e Mucambi durante este tempo, mas parece que, com a chegada dos meninos, cada um do *-dyapa* predominante da área proporcionou uma ocasião na qual um *Hori* poderia ocorrer. Mas não havia tensão nesta reunião e me disseram que eles estavam apenas felizes (*nobak*) com o retorno dos meninos.

competir de igual para igual. O pico da exportação de borracha foi alcançado provavelmente por volta de 1910 quando cerca de 40.000 toneladas de borracha brasileira foram exportadas. O período que se seguiu após a Primeira Guerra Mundial foi trágico para a economia de borracha brasileira, em grande parte por causa do início da produção em massa de borracha asiática, a qual em 1919 era três vezes maior que a do Brasil (Weinstein 1983; Neves 1996, 51-63).

Como vimos, nesta época foi possível para os Kanamari evitar os brancos mantendo-se nos afluentes do Juruá, longe das propriedades da borracha. Eles mantinham contatos esporádicos com eles e tinham algum acesso aos bens ocidentais como facas e roupas, mas isto não era nem sistemático nem homogêneo para todos os subgrupos. Durante a Segunda Guerra Mundial, contudo, o Brasil experimentou um segundo e menor boom da borracha. Em meados da década de 1930, quando os Kanamari da configuração A começaram a extrair borracha, o impacto deste segundo boom foi insignificante e era possível para os Kanamari extrair borracha e continuarem vivendo, sem maiores perturbações, em seus afluentes. Mas no final da década de 1930 e no início dos anos de 1940, estas circunstâncias começaram a mudar na medida em que mais brancos chegavam compelidos pelo segundo boom da borracha e pelas oportunidades que a atividade extrativa proporcionava. Foi durante este período que os brancos começaram a penetrar nos afluentes, onde os Kanamari viviam, evitando, assim, o ir e vir do Juruá. O que havia sido originalmente uma 'boa idéia' teve, por fim, o seu preço.

O primeiro chefe para quem os Kanamari trabalharam se chamava João Carioca e possuía seu barracão no próprio Juruá, na margem oposta à foz do Komaronhu. Era para ele que os Kanamari levavam a borracha extraída das seringueiras (*Hevea brasiliensis*) do Komaronhu e do Mucambi, onde eles viviam. A borracha foi coletada inicialmente com as facas que os meninos haviam trazido consigo de Preto Português e armazenada em vasos de cerâmica (*moro*), mas logo eles receberam mais facas e panelas de metal de João Carioca. Ioho e Dyaho parecem ter mantido um acesso privilegiado a este comércio. A borracha era frequentemente dada aos dois que, então, a comercializavam com João Carioca. A mercadoria que eles recebiam era, assim, redistribuída entre as pessoas que residiam naquela área. De acordo com Poroya, os dois viraram, eles mesmos, patrões.

João Carioca é lembrado como um bom patrão, mas ele não foi o único com quem os Kanamari comerciavam. Havia também os patrões do barracão Deixa Falar, um pouco abaixo do rio de onde João Carioca se estabeleceu. Ali era onde a maioria dos Kanamari da

configuração B trocavam seus bens⁷⁵, mas ocasionalmente Ioho e Dyaho também iam lá. Se os patrões mantinham seus barracões no Juruá, onde eles seriam acessíveis a qualquer um que passasse por ali e aos grandes botes de Manaus que supriam suas propriedades, uma série de outros brancos, que também trabalhavam para os patrões, começavam a estabelecer residência nos rios onde os Kanamari viviam. Estes brancos eram inteiramente dependentes dos patrões, trabalhando para eles dentro do sistema de aviamento, através do qual eram praticamente escravizados. Os patrões eram, então, donos do Juruá e sua força de trabalho vivia nos afluentes deste rio.

Os brancos, deste modo, reproduziram fisicamente a estrutura fractal do modelo de endogamia do subgrupo, mas situaram seus *-warab*, os patrões, no próprio Juruá. A presença destes últimos implicava na existência de um mercado rio abaixo, que penetrava o Juruá através dos regatões que traziam bens e novidades de Manaus. A estrutura da economia de 'aviamento', sistema de débito e de crédito que caracterizava o comércio de borracha por toda a Amazônia, sugeriu aos Kanamari que existiam chefes ainda mais poderosos para além do rio. Conceitos que eram estranhos para eles como 'governador', 'presidente' e 'cidade capital', e que estavam de alguma forma ligados ao seu trabalho, implicavam em níveis de inclusão que eles não haviam imaginado anteriormente, mas cuja estrutura fractal era congruente com sua organização social (ver Gow 1996; Carneiro da Cunha 1998). A fascinação por este poder e pelas mercadorias que emergiam dele começou a atrair os Kanamari para um contato mais direto com os barracões. Contaram-me até que, em algum momento no final da década de 1930, os Caititu-*dyapa* do rio Toriwa construíram uma aldeia nas margens do próprio Juruá, uma possibilidade que antes nunca havia sido considerada.

Mas se tanto poder fascinava os Kanamari, foram os degraus mais baixos da hierarquia do 'aviamento' que mais os afetou. Os brancos se proliferaram, parecendo vir de todos os lugares, enquanto novos patrões continuavam a construir barracões, comerciantes atravessando o rio traziam bens de Manaus e levavam borracha com eles. As seringueiras que existiam na área onde os Kanamari viviam inicialmente eram somente para que eles explorassem, mas quando os patrões brancos perceberam o potencial daquela terra, encorajaram seus subordinados a moverem-se para os afluentes do Juruá que pertenciam aos Mutum e Macaco-de-Cheiro-*dyapa*. Estes brancos, a maioria trabalhadores pobres que

⁷⁵ Disseram-me que os Kanamari da configuração B 'aprenderam pouco antes' a como extrair borracha e eles provavelmente vinham fazendo isso antes de seus *-tawari* da configuração A. Recordar-se-á do capítulo anterior que a configuração B era muito mais próxima de onde os brancos estavam estabelecidos. Tanto no Juruá como no Jutáí, então, é provável que eles tenham começado a trabalhar para eles algum tempo antes da captura de Ioho e Dyaho.

migraram do Nordeste do Brasil para a Amazônia, vieram a 'co-residir' com os Kanamari, muitos dos quais também trabalhavam para os brancos em troca de algumas poucas mercadorias. Logo se tornou impossível manter uma relação de comércio exclusiva com um único patrão. Alguns Kanamari começaram a interagir freqüentemente com os brancos que eram seus vizinhos, algumas vezes vivendo com eles por um tempo - tal como nos períodos em que as aldeias dispersavam-se - participando de suas festas de *forró* ou bebendo cachaça. Outros começaram a comercializar diretamente com estes colonos, tornando mais difícil que a mercadoria fosse redistribuída pelos chefes.

Além disso, os próprios brancos podem ter ativamente promovido o abalamento dos chefes tradicionais. Esta era certamente a opinião de Tastevin:

“Les Brésiliens provoquent parfois dans les clans des rivalités d'ambition en nommant de leur propre chef un cacique qui n'est pas celui que se trouve de droit à la tête de clan. C'est à la suite d'un tel choix, que le clan des *Wiri-dyapa* à Samahuma se scinde en deux. Les seringueiros n'ayant pas voulu d'Awano comme intermédiaire, à cause de sa paresse plus ou moins réelle, désignèrent de leur propre autorité un fils de Dó, l'homme médecin du clan de Kamudya-dyapa, comme chef de la tribu dans ses relations avec eux. Yoho⁷⁶ accepta et plusieurs consentirent à travailler sous ces ordres. Mais Awano, le cacique légitime, se refusa à abdiquer et garda quelques partisans, surtout parmi les plus âgés. Dó lui même se refuse à reconnaître l'autorité de son fils” (n.d.1, 107).

Posteriormente, o grupo renegado, cansado de trabalhar para aquele patrão particular, retornou ao grupo Awano, mas Tastevin acredita que o papel do último em mediar as relações com os brancos tinha sido debilitado para além do reconhecimento (ver também Carvalho 2002, 101).

Inicialmente, foi possível para os velhos chefes manter 'seu povo' no lugar. Kadoxi, o *-warah* da configuração A, transformou Ioho e Dyaho em 'aqueles que fazem as pessoas fazerem coisas' para ter certeza de que todos trabalhavam nas atividades extrativas e entregavam sua produção para os dois. Estes mantinham relações com o patrão João Carioca, que entregava bens ocidentais para o *-warah* que então os redistribuía entre 'sua gente'. A relação entre os Kanamari e os brancos foi então construída como uma relação *-tawari*, iniciada pelos chefes, como havia sido sua relação com Jarado. Mas com a chegada de novos colonos, tão próximos às aldeias dos Kanamari, essa situação começou a se deteriorar: novas relações significavam que os bens não eram exclusivamente guardados

⁷⁶ Aparentemente não o Ioho que estamos discutindo até aqui, que não se estabeleceu em Samahuma e não era um Caititu-*dyapa* (*Wiri-dyapa*).

pelos chefes e conseqüentemente não eram redistribuídos, levando a acusações amplamente difundidas de ‘avareza’; a cachaça tornou as brigas entre eles mais freqüentes; as aldeias começaram a se esvaziar e novas aldeias foram sendo criadas longe dos chefes e perto dos brancos e, no caso dos Caititu-*dyapa*, até mesmo no próprio Juruá. Os corpos múltiplos que um chefe personificava estiraram-se em direções diferentes, enquanto as pessoas estabeleciam relações duais que não dependiam em nenhum aspecto do modelo de endogamia do subgrupo. Os Kanamari começaram a se dispersar (*inona*) enquanto os chefes perderam sua habilidade de situá-los em um lugar, sendo incapazes de manter uma estrutura na qual os chefes eram corpos coletivos.

Os brancos tornam-se sem imprestáveis

Ioho e Dyaho inicialmente possibilitaram aos Kanamari interagir com os brancos por causa de seu conhecimento da escrita, da matemática e do processo de extração de borracha, o que os tornou ‘aqueles que fazem as pessoas fazerem coisas’. Este conhecimento lhes permitiu interagir com os brancos, mas foi também através das interações com os brancos que os Kanamari passaram a conceitualizá-los de um modo diferente. Jarado foi um *-tawari*, que gostava deles e que trocava regularmente com eles, mas estes novos brancos que se multiplicavam ameaçavam a relação *-tawari*. No capítulo anterior, vimos como essa relação era expressa pelos chefes e, preferivelmente, pelos chefes dos subgrupos, que possibilitavam reuniões nas quais aconteciam as trocas, bebedeiras e relações sexuais. Mas quando os brancos começaram a minar a autoridade desses chefes, os primeiros inevitavelmente deixaram de ser *-tawari*. Nesta sessão, quero sugerir que, em algum ponto deste processo, os brancos deixaram de ser *-tawari* para se tornarem uma figura mais sinistra, a do espírito imprestável que os Kanamari chamam de *Adyaba*.

A palavra Kanamari para ‘escrita’ é *akanaron*, a mesma palavra que eles usam para desenhos ou pinturas geométricas e abstratas, como é comum por toda a Amazônia (e.g. Gow 1999). A ‘onça pintada’, por exemplo, é *‘pidab akanaronim’* e ‘pintar’ o corpo com urucum e jenipapo é *akanaron-bu*, literalmente ‘fazer desenhos’, o mesmo termo usado para ‘escrever’. Pintar o corpo torna-o ‘bonito’ (*bak*), particularmente em rituais como o de ‘Devir Jaguar’ e o ‘Devir *Kohana*’. Nestes rituais, as mulheres pintam-se para dançar, mas as pinturas não são um fim em si mesmas. Elas ficam bonitas para então poderem aprender as canções do Jaguar e do *Kohana*, o que é equivalente a, respectivamente, obter conhecimento do mundo mítico e celestial. Meu entendimento dos desenhos Kanamari é bastante

limitado, mas está claro que a parte verdadeiramente importante destes rituais é a das músicas que as mulheres aprendem. Os Kanamari não estão preocupados com os padrões ou com o tipo de desenho com os quais pintam seus corpos e rostos, mas eles têm obsessão com o tipo e a beleza das músicas que aprendem no ritual⁷⁷.

Os desenhos dos brancos parecem ser muito mais similares às músicas do que são aos desenhos dos Kanamari, ao menos como estes são concebidos hoje. Ambos são tipos de conhecimento adquiridos de outros (Lagrou 1996; Gow 1999). Há um mito marcadamente similar à história de Ioho e Dyaho que explica como um gênero particular de músicas foi aprendido. As músicas em questão são chamadas *adyaba*, que é também o nome de um espírito canibal. Resumirei a história abaixo:

Os adyaba comedores de criança

Havia dois *adyaba*, o marido e sua esposa. Eles tinham fome de carne de crianças humanas e então se aproximaram da aldeia Kanamari. Os Kanamari estavam dançando e cantando e as crianças estavam descuidadas nos abrigos *dyaniobak*. Os *adyaba* só queriam meninos e a mulher *adyaba* roubou quatro deles, dois dos quais ela imediatamente matou e dois que foram levados para viver em sua aldeia.

Os dois que foram mortos foram comidos imediatamente. Os outros dois foram criados. Os meninos eram irmãos e os *adyaba* cuidaram bastante deles, alimentando-os para que pudessem ser comidos depois. O homem foi arranjar comida para eles, enquanto a mulher cozinhava e cantava-lhes músicas. A língua dos *adyaba* é similar a dos Kanamari, mas mais prolongada e lenta, e logo os meninos começaram a entender sua língua. Um dia, a mulher decidiu que eles estavam gordos o suficiente para serem comidos e os dois *adyaba* prepararam-se para matá-los.

Enquanto o homem *adyaba* estava fora, os meninos, que já sabiam dos planos, enganaram a mulher *adyaba*. Eles ficaram na frente do fogo e, quando ela correu para pegá-los, eles saíram do caminho fazendo com que ela morresse queimada. Eles extraíram a gordura do seu corpo e colocaram-na no prato onde o homem *adyaba* sempre comia. Eles então se esconderam no topo de uma árvore e, quando o homem *adyaba* retornou, ele pensou que a sua esposa já havia cozinhado os meninos e sentou para comer. Os meninos gritaram para ele: “Ei *adyaba*, você está comendo a gordura da sua esposa”! ele ficou furioso e subiu na árvore atrás deles. Os meninos magicamente fizeram a metade do topo da árvore crescer delgada e o *adyaba* caiu para a morte.

Os meninos voltaram para casa. Eles tinham ficado fora por muitos anos. Eles acharam a trilha que levava à sua aldeia seguindo as formigas de fogo, que são conhecidas por seguir as trilhas que os Kanamari abrem na floresta. Quando eles chegaram em casa, seus pais não podiam acreditar. Eles procuraram por eles,

⁷⁷ Os desenhos Kanamari são bem menos elaborados que aqueles de seus vizinhos de língua Pano, como os Kaxinawá e os Marubo. Eu não ouvi histórias sobre como os desenhos surgiram e nem se eles foram obtidos de forças estranhas no passado. Tastevin (n.d1, 27-41) mostra como certos padrões podiam estar ligados a subgrupos diferentes, mas hoje no Itaquáí, depois da intensa mistura pela qual os Kanamari passaram, não há referência a isso. Isto contrasta com as músicas que são ligadas a outros diferentes, humanos ou não-humanos, e para as quais os Kanamari possuem uma ampla gama de explicações intrincadas e elaboradas.

mas concluíram que haviam morrido. Os meninos ensinaram as músicas *adyaba* aos Kanamari e é assim que as conhecemos hoje.

A história dos ‘*adyaba* comedores de criança’ e a de Ioho e Dyaho são similares: em ambas os dois irmãos são sequestrados, levados para uma terra estranha e mantidos lá por muitos anos, criados por Outros de quem eles adquiriram conhecimento, escaparam, encontraram o caminho para casa, onde foram recebidos por seus pais que achavam que eles estavam mortos. Em ambas as histórias o conhecimento que os meninos obtiveram enquanto estavam fora permitiram que Kanamari interagissem com aqueles que os sequestraram. Através do aprendizado das músicas dos *adyaba*, eles estão aptos a executar o ritual de ‘Devir-*adyaba*’ e pela escrita que aprenderam dos brancos os Kanamari puderam tornar-se patrões⁷⁸.

Os *adyaba* são uma categoria difícil de definir e retornarei a eles em outras ocasiões. Diz-se que eles existiram na terra desde o começo do mundo e que tomam muitas formas, sendo descritos geralmente como espíritos canibais, monstruosos. Há muitos tipos de *adyaba*, alguns dos quais vivem no subterrâneo, mas a maioria deles está ligada a velhas capoeiras e nas palmeiras que nascem nelas. No capítulo anterior, vimos que as capoeiras estão relacionadas à atividade passada dos ancestrais anônimos dos Kanamari, os *—mowarabi* e, de fato, as capoeiras são algumas vezes chamadas por este termo. Os *adyaba* também estão relacionados a estas atividades passadas, mas em seu aspecto negativo, como se fossem personificações de memórias perdidas de vidas passadas, espectros do *—mowarabi* que tomam uma forma horrível. Vimos que a atividade do *—mowarabi* faz a terra fértil, mas também que, para os mortos lembrados tornarem-se anônimos *—mowarabi*, uma mecha de seus cabelos precisa ser dada aos Jaguares que a enterram no ritual de Devir Jaguar. Então uma parte da terra é tornada fértil através da relação com o Jaguar, o que parece criar, em contrapartida, esses corpos monstruosos *adyaba* que podem predar os Kanamari.

Talvez possamos entender melhor a relação entre os *adyaba* e os *—mowarabi* comparando-a ao contraste que os Matis, um povo de língua Pano, vizinhos dos Kanamari, fazem entre os *maru* e os espíritos *marivin*. Os *maru* são definidos como seres a-sociais (ou mesmo anti-sociais), malignos, invisíveis e carecas, enquanto os *marivin* são sociáveis, visíveis e cabeludos. À primeira vista, pareceria que os *adyaba* são a variante Kanamari dos *maru*. infantis, eles parecem ser quase pré-sociais e “verge on humanity but without ever

⁷⁸ Eu nunca vi este ritual, mas me forneceram explicações sobre ele e eu ouvi algumas músicas. No ritual, os homens tornam-se *adyaba* e cantam as músicas que os meninos os ensinaram há muito tempo. Muitas das letras das músicas são versões abreviadas e sinópticas dos temas míticos de ‘*adyaba* comedores de criança’ e também de outros mitos dos *adyaba*.

fully attaining this position” (Erikson no prelo, 11; 2004; ver também Bidou 1999). Os *—mowarabi*, por outro lado, aparecem como um emblema da continuidade geracional, assim como as capoeiras e suas palmeiras de crescimento lento, e também estão ligados aos seres celestiais *Kohana*, exemplos perfeitos do que a humanidade pode ser, de uma maneira muito similar aos *mariwini*.

Os Matis negam veementemente que os *mariwini* sejam seus parentes. Em vez disso, eles os chamam precisamente pelo termo Katukina *—tawari*, que só é usado por eles neste contexto e que não parece ter cognatos conhecidos em outras línguas Pano. Eles também os incluem na categoria de *tsui*, ‘espírito’ ou ‘sombra’. Erikson argumenta que os Matis podem ter começado a usar o termo *—tawari* durante os contatos passados com grupos de língua Katukina (ver abaixo), o que faria dos *mariwini* “descendentes dos amigos formais de nossos ancestrais” em vez de “nossos ancestrais” (2004, 136).

Os ancestrais *—mowarabi* dos Kanamari, no entanto, não são espíritos; eles são *landscape* (paisagem), pois são as capoeiras e as áreas da floresta que eles alteraram quando estavam vivos⁷⁹. Os *—mowarabi* não são exatamente afins dos Kanamari nem são precisamente parentes: eles são ‘os antigos’, ou índices de suas atividades. Eles não são, assim, correspondentes exatos dos *mariwini* dos Matis. Os *adyaba*, em contraste, parecem exibir certas características dos *mariwini*, sendo visíveis (mesmo que algumas vezes sejam bem pequenos), vivendo no subterrâneo ou nas queimadas e nas margens do rio (ver Erikson 2004, 126). Da mesma forma que para os Matis os antagonísticos *maru* e *mariwini* apresentam, em algum nível, uma ‘conjunção paradoxical’, os *adyaba* Kanamari também parecem sintetizar algumas das oposições entre os dois seres reconhecidos pelos Matis (Erikson *ibid.*, 128)⁸⁰.

Os Kanamari podem se tornar *adyaba* em tempos rituais, mas eles, também, não se tornam *adyaba* depois de sua morte. Mas o fato de que os *adyaba* estão ligados às capoeiras e às queimadas abandonadas – a atividade passada dos ancestrais anônimos – e que eles estavam aqui desde ‘o começo do mundo’ identifica-os com os tempos míticos da proto-humanidade. Isso, no entanto, de modo algum assegura uma avaliação positiva. O sufixo –

⁷⁹ E são também ligados aos espíritos celestiais *Kohana*, que suas almas se tornam após a morte.

⁸⁰ “*Mariwini* and *maru* exclude, suppose and define each other – one in relation to the other but not one without the other” (Erikson no prelo, 11). O que eu estou caracterizando como uma síntese de princípios aparentemente antagonísticos pode ser uma deficiência de minha parte, já que é possível que isto se refira a espécies ou tipos diferentes de *adyaba*. A minha impressão é que, se tivesse que escolher, os *adyaba* seriam mais similares aos *maru* sociais que aos *mariwini*, que seriam, por sua vez, equivalentes aos *Kohana* celestiais. Mas há certas semelhanças com os últimos que não fazem essa congruência completa. Nisto, os *adyaba* podem ser algo similares aos espectros dos mortos *anbang* dos Tupi, “a forma impessoal e coletiva do espectro dos mortos, seu prolongamento como ente não-querido” (Fausto 2001, 412, n. 67). Contudo, se os *Adyaba* estão ligados aos mortos, eles também estão associados com os não-nascidos como veremos no capítulo seis, o que mais uma vez os torna similares aos *maru* (Erikson 2004, 128).

dyaba significa 'sem valor' ou 'imprestável' e o 'a-' é o prefixo pronominal da terceira pessoa do singular, significando que *adyaba* pode ser glossado como 'o imprestável'. Ao classificar estes espíritos na categoria das coisas sem valor, os Kanamari estão dizendo que eles são o inverso do que a humanidade deve ser, a cópia-carbono de seu próprio processo de parentesco: seres com corpos retorcidos, canibais, avarentos e grotescos que habitam o subterrâneo. Mas ao mesmo tempo, os *adyaba* são aspectos negativos de um processo ancestral de transformação da terra, que assegura a 'abundância natural' (Rival 2002), que transforma os Kanamari em parentes, mas que também se manifesta como Outros perigosos.

É legítimo dizer que, tanto para os Kanamari como para os Matis, os *Adyaba* são os afins de seus ancestrais, a contracorrente do processo pelo qual os últimos tornam a terra fértil e o resíduo canibal de um processo que permite aos humanos fazerem-se parentes (Viveiros de Castro 2001, 29). Eles não são Kanamari e não são ancestrais, mas são mais exatamente a manifestação física perigosa da transformação dos corpos dos mortos na ancestralidade anônima que assegura a continuidade produtiva das capoeiras.

No capítulo cinco veremos que os brancos já foram Kanamari que, após uma briga, viajaram rio abaixo em direção à Manaus, onde se tornaram o que são hoje. Inicialmente, Jarado, o primeiro destes a retornar, foi chamado de *-tawari*, mas os brancos que o seguiram agiram de forma avarenta e violenta, minando assim a estrutura *-warab* que permitia aos Kanamari viverem nos afluentes do Juruá. Ademais, estes brancos cobiçavam a borracha – a seiva de uma árvore – o que os aproximou dos *Adyaba*, cuja comida preferida é *pabkuru kirak*, a resina da árvore da qual os Kanamari faziam tochas. Os *Adyaba* fazem cozidos do *pabkuru kirak*, no qual eles misturam a carne das crianças Kanamari. Os *Adyaba* desejam as crianças para criá-las e comê-las, enquanto os brancos também desejam as crianças dos Kanamari para torná-las suas próprias.

Então faz sentido que, tendo sido antigos Kanamari classificados como afins – *tawari*, os brancos tenham sido reclassificados como espíritos imprestáveis, que agem de modo simetricamente inverso a como os Kanamari vivem (ver capítulo cinco). Em outro mito dos *adyaba*, os Kanamari queimam a casa subterrânea de um destes monstros, matando-o. Quando eles desceram pelo buraco para ver o corpo carbonizado do *adyaba*, encontraram um sortimento de panelas de aço e redes de algodão, ao invés dos vasos de cerâmica e redes de fio de tucum dos Kanamari. Eu perguntei ao homem que narrou esta história para mim por que o *Adyaba* tinha panelas de aço e redes de algodão, pois neste tempo eu supunha que os *Adyaba* estivessem ligados apenas aos ancestrais dos Kanamari.

Ele olhou para mim meio perplexo, como se eu devesse saber a resposta melhor que ele. “Eu não sei, Luiz. Ele deve ter sido um dos brancos”.

Escrita e matemática fazem as pessoas fazerem coisas

“Ioho e Dyaho sabiam tudo”, disseram-me. O período que eles passaram em São Felipe significou que os Kanamari nunca poderiam ser enganados. Os brancos, como – *tawari* e *adyaba*, costumavam ser traiçoeiros e eles freqüentemente tentavam ‘enganar’ (*-ta-tonu*) os Kanamari, dizendo a eles que o valor da borracha que eles levavam para o barracão era muito inferior ao que realmente era. Eles mostraram tiras de papel aos Kanamari, ‘contas’ e ‘notas’ que provavam que apesar de terem trabalhado duro, eles ainda estavam em débito. Os Kanamari levavam estas contas para Ioho e Dyaho, que contra-argumentavam que aqueles eram pedaços de papel cheios de mentiras. Os Kanamari que me contaram isso riam ao me explicar como as caras brancas tornaram-se vermelhas de raiva perante a audácia dos dois adolescentes, que possuíam um conhecimento que os brancos supunham que eles não deveriam ter.

Seqüestrados em sua infância, Ioho e Dyaho retornaram aos Kanamari como adolescentes que ‘sabiam tudo’. Impressionados com este conhecimento, os Kanamari organizaram uma reunião na qual foi decidido que eles trabalhariam para os brancos, e os dois meninos tornar-se-iam ‘aqueles que fazem as pessoas fazerem coisas’. Esta capacidade não era exatamente coincidente com a de chefia e Poroya explicou o contraste entre as duas da seguinte maneira: os chefes eram os ‘Federais’, uma palavra em português que é talvez, em sua percepção, a melhor tradução para a palavra *-warah*. Está associada com a Funai, a polícia, os militares e a idéia distante e sedutora de Brasília, a ‘Capital Federal’. É o ‘Federal’ que mantém os brancos juntos, do mesmo modo que os *-warah* localizam os Kanamari. Ioho e Dyaho, por causa do conhecimento que adquiriram, seriam, segundo Poroya, os ‘delegados’ do chefe ‘Federal’, mediando a relação entre os Kanamari e os brancos.

Ioho e Dyaho casaram-se logo depois de seu retorno e tornaram-se chefes de suas aldeias. A designação suplementar de ‘aqueles que fazem as pessoas fazerem coisas’ que eles receberam, pode ser articulada com a função de *-warah* (ver capítulo seis), mas parece ter emergido no contexto específico da sua habilidade na interação com os brancos, ensinando aos outros Kanamari como fazê-lo também. Poroya me disse, como eu mencionei anteriormente, que Ioho e Dyaho tornaram-se, eles mesmos, ‘*patrões*’. A

necessidade desta explicação e a exegese de sua função parece estar ligada à questão que freqüentemente me atormentava no campo: Por que os Kanamari não fizeram dos patrões brancos seus chefes (*-warah*)? Porque, com uma notável exceção a que chegaremos em breve, isso parece nunca ter ocorrido e os patrões brancos nunca são lembrados como tendo sido seus *-warah* enquanto eles viviam no Juruá.

A questão não é caprichosa, já que na Amazônia ocidental temos um exemplo no qual a relação patrão/cliente parece determinar todas as outras. Os Paumari, povo de língua Arawá do rio Purus, se chamam por um termo, *pamoari*, que significa ‘freguês’: “...aquele que, endividado com o patrão, tem de produzir, extrair algo para saldar a sua dívida” (Bonilla 2005, 46). Aparentemente insatisfeitos com esta denominação, eles podem enfatizar um nível ainda maior de comprometimento com o patrão, chamando a si mesmos, em uma relação comercial, de ‘empregados’ (*bonai abono*). Os ‘empregados’ também estão endividados com o patrão, mas eles cancelam a dívida não pela troca de bens, mas prestando serviços e trabalhando diretamente para eles. Os Paumari associam a posição de freguês com a da ‘presa’ em uma relação ‘predador/presa’, enquanto que a posição de empregado está ligada a de ‘xerimbabo’, como os que os Paumari criam. O patrão, por sua vez, é um senhor que ocupa uma posição de autoridade e dominância a qual os fregueses e empregados devem se submeter. Quando um patrão se torna excessivamente violento e impõe sua vontade através da força, os Paumari respondem transformando a relação patrão/freguês em uma de patrão/empregado, na qual eles se fazem de animais de estimação de seus patrões: para Bonilla, “haveria nesta capacidade de neutralização do perigo predatório uma potência e uma força excepcional, um poder de controle” (ibid., 59) que impele os patrões a cuidar de seus animais de estimação e salva os Paumari da predação⁸¹.

O idioma no qual os Paumari expressam sua posição em relação ao patrão seria familiar aos Kanamari, com seus níveis corporais de ‘inclusão’, mas a generalização da relação patrão/freguês, abrangendo outras relações, muda a direção do movimento postulado pelos Kanamari. Neste caso, os Kanamari não eram “presas”, ou “posse” dos patrões brancos; mas os brancos é que replicaram uma estrutura que os Kanamari podiam entender. O conhecimento que Ioho e Dyaho adquiriram dos brancos permitiu que os Kanamari se introduzissem em sua estrutura ou que se situassem em suas margens sem

⁸¹ Ver também Kohn (2002 e no prelo) para a relação entre brancos e os ‘Mestres da Caça’. Ver também Fausto (2005, 405) sobre como os Guaraní experimentaram uma mudança histórica de um idioma de relação com os outros através da predação para um em que eles se situavam como as ‘presas familiarizadas’ destes outros.

serem absorvidos por ela. Ao invés de aceitar os patrões brancos como seus chefes, eles fizeram de seus próprios chefes, ou de alguns deles, patrões.

Como chefes dos brancos, os patrões mantiveram uma relação privilegiada com Ioho e Dyaho, que se tornaram dependentes deles para obter a mercadoria que assegurava sua própria posição, garantindo que as pessoas ‘fariam coisas’ em seu benefício. A relação que Ioho e Dyaho mantiveram com os patrões era de troca, marcada pela familiaridade distante, personificada pelos chefes e, como tal, era um aspecto da relação *—tawari*. Chefes diferentes mas equivalentes mantendo uma relação *—tawari* generalizaram-na para os Kanamari não-chefes e para as pessoas que trabalharam para os patrões. Não havia nada aqui para arriscar as linhas gerais da estrutura que os Kanamari imaginaram para si mesmos e a única adaptação que fizeram foi a de chamar alguns destes chefes por um nome diferente, estendendo para eles uma função levemente distinta, baseada no conhecimento que possuíam. Os Kanamari não chamavam os brancos de ‘*-warab*’, então, porque eles nunca cessaram de ter seus próprios *—warab*.

Mas esta situação mudou e os brancos que eram anteriormente *—tawari* começaram a co-residir com os Kanamari. Sua crescente presença e as trocas *ad hoc* que eles mantinham, ignorando os chefes, fizeram com que os brancos fossem reclassificados como espíritos imprestáveis. Estes brancos não tinham nenhuma função agregadora, eles simplesmente dissolveram as aldeias fazendo os Kanamari moverem-se em direção a eles. A relação com os brancos não era mais representada de forma singular através do chefe/corpo, em lugar disso tornou-se uma série múltipla de relações diádicas, sem nenhuma síntese possível. A mudança das relações dos Kanamari com os brancos começou a colocar os primeiros em um dilema quando, sem seus chefes, eles teriam, no fim, de aceitar os brancos como seus *—warab*.

É difícil saber o que teria acontecido. É possível que, se tivesse havido tempo, os brancos teriam se tornado o corpo/donos dos Kanamari, minando completamente as formas tradicionais de liderança. Mas Ioho, agindo como chefe, abortou esta história e levou os Kanamari para um rio diferente. Ele compreendeu os efeitos que os brancos tinham sobre os Kanamari. Ele viu que as aldeias estavam se desarticulando enquanto as pessoas moviam-se em direção aos brancos, e que os chefes estavam perdendo sua habilidade de estabilizar o fluxo que os ‘imprestáveis’ trouxeram com eles. A vida no Juruá estava ficando insuportável. O Alto Itaquaí, ligado ao Mucambi por trilhas, vazio de brancos e cheio de belas praias começou a parecer uma alternativa sedutora.

No Itaquai

Nesta sessão considerarei o movimento de algumas pessoas da configuração A em direção ao Itaquai. Apesar disto ser uma decisão consciente e mais ou menos permanente havia sempre migrações em pequena escala entre o Itaquai e os afluentes do Juruá e elas continuam até o presente. Ademais, os Kanamari que se mudaram para o Itaquai não cessaram de extrair borracha nem de viajar para o Juruá para trocá-la, então também será necessário entender a relação entre estas duas bacias fluviais.

Os primeiros anos no Itaquai

Os Kanamari dizem que a causa imediata do movimento de Ioho em direção ao Itaquai foi uma maldade dos Kulina. Estes colocaram fogo em um dos barracões de João Carioca e mentiram para os brancos, dizendo que tinham sido os Kanamari que o queimaram. Como vingança, os *karima* atiraram e mataram vários Kanamari no Komaronhu. Ioho já não agüentava mais: “vamos viver em algum outro lugar; vamos para o Itaquai”. A comparação das genealogias de pessoas do Itaquai permite-me estimar que este movimento provavelmente ocorreu no início da década de 1940, o que é consistente com o período em que a presença dos brancos começava se intensificar no Juruá devido ao segundo boom da borracha⁸².

Ioho e sua família foram inicialmente para o Curueira, um afluente do Alto Itaquai, mas logo se mudaram para a calha principal. Ioho fez um reconhecimento do rio, baixando-o até a foz do rio Branco. Não encontrando brancos, ele decidiu ficar e construir sua aldeia no lugar chamado Pontão, não muito longe da foz do rio Kurueira. Pontão era inicialmente composto somente dos Macaco-de-Cheiro-*dyapa*, entre eles Ioho e outros homens como Dyori e Maion. Ware'im, filho de Maion, descreveu-me o Pontão como tendo sido uma grande aldeia com roças extensas nas quais ‘cresciam grandes mamoeiros, grandes bananeiras e muita mandioca’. Ele se lembrou dela como uma aldeia na qual todos trabalhavam juntos e havia pouca discórdia porque, ao menos quando foi fundada, todos que nela viviam eram parentes. As fetsas eram comuns e ele se lembrava dos animados rituais *Pidah*.

⁸² Tastevin acredita que pode ter havido uma maloca dos Mutum-*dyapa* no Itaquai em alguma época no passado (n.d.1, 12; 17). Eu nunca ouvi uma afirmação similar, mas é certamente possível que este possa ter sido o caso, mesmo se agora ela não esteja mais na memória dos Kanamari.

Ioho conheceu, no entanto, alguns Kanamari que ele nem sabia que existiam. Estes eram os *Om-dyapa*, que viviam no rio Pedra, um afluente do Itaquai, situado à jusante de Pontão. Eu não pude obter nenhuma informação sobre quando ou porque estes Kanamari decidiram se estabelecer tão longe do Juruá, longe do contato com qualquer outro Kanamari⁸³. Disseram-me que o líder dos *Om-dyapa* também se chamava Dyori e que, nas cabeceiras do Rio Pedra, ainda se pode ver as velhas capoeiras e os cacos de cerâmica que atestam a sua presença.

Alguns *Om-dyapa* acompanharam Ioho de volta para a aldeia de Pontão e todos eles foram então para o Komaronhu. Esta visita foi descrita para mim como um *Hori*, mas foi atípico por envolver pessoas que tinham, até muito recentemente, vivido juntas. Ioho esteve no Itaquai não mais que um ano antes de ir visitar seu irmão, Dyaho, em sua aldeia. O povo de Dyaho estava com receio de deixar sua terra. Lembrar-se-á que mesmo a configuração multi-*dyapa* continha, dentro dela, pequenas distinções baseadas na situação de cada subgrupo ao longo do afluente. Assim, se Ioho e Dyaho tornaram-se parentes através da co-residência em uma área na qual ambos podiam viver e viajar à vontade, as pequenas diferenças entre eles podiam ser ativadas quando se considerou a mudança para uma nova bacia fluvial.

Ioho e os *Om-dyapa* deixaram o Komaronhu depois de alguns dias. Um ano depois, Dyaho viajou para o Itaquai para retribuir o *Hori*. Vendo que não havia brancos e impressionado pelo tamanho das novas roças e pela abundância de tracajás, Dyaho e outros Mutum-*dyapa* decidiram ficar em Pontão, provavelmente no final da década de 1940 (ver J. Carvalho 1955, 52-3). A mudança para o Pontão também foi a causa de um aumento nos inter-casamentos entre os Mutum-*dyapa* e os Macaco-de-Cheiro-*dyapa*. Particularmente importante para o compreensão da demografia do Itaquai foram os casamentos entre as irmãs de Dyaho, mulheres Mutum-*dyapa*, e alguns Macaco-de-Cheiro-*dyapa* (ver próximo capítulo).

Os Kanamari, no meu entendimento, nunca construíram uma maloca no Itaquai e todas as aldeias que eles construíram eram similares à ‘maison de camp’ descrita por Tastevin (1928; ver primeiro capítulo). A razão para isso pode estar na continuidade de suas relações com os afluentes do Juruá que eles haviam deixado. As malocas continuaram a existir por lá, onde ainda viviam os velhos chefes —*maita* como Kadoxi e Dyori. O Itaquai

⁸³ Eles não são, no entanto, os únicos exemplos de Kanamari que isolam a si próprios dos outros. Sabemos que os Tucano-*dyapa*, que vivem nos interflúvios entre os rios Jutai e o Jandiatuba, permaneceram isolados até muito recentemente, quando alguns deles começaram a estabelecer contatos com os Lontra-*dyapa* no Jutai.

deve ser visto, nesta época, como sendo algo como um posto periférico da configuração A, cujo centro gravitacional continuou sendo Komaronhu e Mucambi.

Se a mudança para o Itaquai foi em parte uma resposta aos aspectos mais violentos e desagregadores das interações com os brancos, isto não significou que os Kanamari queriam, no geral, abrir mão das relações com eles. Uma das coisas que os impressionou no Itaquai foram as suas seringueiras, que permaneciam inexploradas. Deste modo, todas as aldeias antigas do Itaquai são descritas como ‘colocações de borracha’ (*seringais*), mas isso não significa que elas pertenciam aos brancos. Não havia brancos e, portanto, estes seringais pertenciam aos Kanamari.

É difícil confirmar, com exatidão, todas as aldeias que existiam no Itaquai durante os primeiros anos da migração, assim como é difícil estabelecer uma cronologia relativa às datas em que essas aldeias foram habitadas. Muitas delas podem ter sido habitadas por curtos períodos de tempo. O Mapa 6 mostra as aldeias que os Kanamari me relataram desde este período até a chegada da Funai em 1972. Assim, ele inclui algumas aldeias que não eram – ao menos não até a presente data – associadas aos dois *dyapa* que ocuparam primeiramente o rio. O mapa cobre aproximadamente trinta anos e eu não posso assegurar a contemporaneidade de todas as aldeias. É provável que todos estes lugares tenham sido visitados ao menos nos primeiros anos da ocupação e alguns podem ter sido habitados de forma intermitente. De qualquer maneira, os padrões Kanamari de residência e de mobilidade – com flutuações sazonais e anuais significativas – tornam qualquer tentativa de definir as aldeias com precisão insignificante. A história que eles narram focaliza mais os tipos de relação que existiam entre os personagens centrais da migração e depois entre estes e os brancos, do que a cronologia de ocupação das aldeias. A imposição de uma cronologia a esta história é, portanto, de minha responsabilidade.

Se muitas aldeias no Itaquai eram 'seringais', há pouca dúvida que Ioho e, em menor extensão, Dyaho, eram seus 'donos'. Isto não significa que eles e seus 'parentes próximos' eram os únicos que viviam no rio, já que a eles logo se juntaram outros. Na discussão sobre o conceito de *-warab* no capítulo anterior, vimos que os Kanamari procuram viver sob 'chefes/corpos' estáveis e isso, longe de ser uma situação que se dá por default, é um estado efetivamente procurado, e faz com que corpos individuais e corpos coletivos parem o fluxo do mundo.

Com a situação no Juruá levando os Kanamari de suas aldeias em direção aos brancos, mudar-se para o Itaquai tornou-se uma opção atraente para muitas pessoas, sendo que nem todas eram dos subgrupos predominantes na configuração A. Este foi o caso, por exemplo, de Nohin, um homem Japó-*dyapa* que se mudou para o Mucambi na década de 1930. Ele extraía borracha para Ioho, mas com o fluxo de brancos e a multiplicação das relações entre os Kanamari e os patrões, Nohin começou a trabalhar diretamente para os brancos, ao invés de trocar com eles através de Ioho. Quando o último se mudou para o Itaquai, Nohin, gravemente endividado com um patrão, ficou para trás. Depois que Dyaho se mudou e as notícias começaram a propagar que no Itaquai 'todos eram felizes' porque os brancos ainda não viviam lá, Nohin também se mudou, estabelecendo-se na aldeia de Praiano. Os *Om-dyapa*, também, talvez tendo ficado cansados de viver tão isolados, estabeleceram-se na área onde Ioho vivia e pelo menos um Caititu-*dyapa*, um homem chamado Nui, fez a mudança para o Itaquai na primeira metade da década de 1950. Em todos os casos, disseram que estes movimentos ocorreram *Ioho pato-na*, 'em direção a Ioho'.

Há poucas opiniões unânimes entre os Kanamari, como é de se esperar de um grupo de pessoas com histórias tão diferentes, mas um dos únicos pontos em que todos concordam é que Ioho era um chefe excepcional. Ele viajava para o Juruá com a borracha que os habitantes do Itaquai lhe traziam e depois redistribuía a mercadoria obtida dos brancos de modo que todos obtivessem uma parcela justa. Não havia reclamações de ninguém por avareza. O fato de que todos eram felizes reduzia qualquer incentivo em direção a outro êxodo e encorajava mais os Kanamari do Juruá, que ouviam sobre a aptidão e bondade dos de Ioho e, posteriormente, Dyaho, a se mudarem para o Itaquai. Quando Ioho era chefe, disseram-me, ninguém ficava querendo nada: sal, açúcar, roupas, anzóis e linhas, rifles e munição, tudo estava disponível prontamente. Segunda uma velha mulher

Macaco-de-Cheiro-*dyapa*, Kate: “Ioho era sempre alegre. Ele trazia para nós mercadorias dos brancos e ele retornava do Juruá cantando lindamente, por todo o caminho, até chegar em nossas aldeias. Todo mundo recebia alguma coisa. Quando alguém se casava, Ioho dava tudo ao casal, até as suas redes de mosquitos. Ninguém queria ir embora.”.

No Itaquai, Ioho não era mais um *tukuma bu bu yan*, ‘aqueles que fazem as pessoas fazerem coisas’. Na falta dos antigos chefes, ele tornou-se, ele próprio, o *-warab* daquele rio. As interações com o Juruá continuaram constantes, e por isso teria sido possível para eles continuar vendo os antigos chefes como seus *-warab*, e o Itaquai continuaria, assim, sendo um posto distante da configuração A, mas o fato é que uma das características definidoras de um *-warab* é sua habilidade de atrair os outros para si e mantê-los lá e as pessoas constantemente rumavam em direção a Ioho. Como o relato anterior de Kate deixa claro, as pessoas eram atraídas ao Itaquai por causa dele e pela mesma razão ‘ninguém queria ir embora’. Isto contrastava com a ‘dispersão’ (*inona*) das pessoas que começou a ocorrer nas antigas aldeias no Juruá neste mesmo tempo, oferecendo, desta forma, uma alternativa à vida com os brancos, longe das aldeias Kanamari.

Por Ioho ter sido o primeiro imigrante e devido a sua habilidade de situar as pessoas e agregar outras em torno de si, o Itaquai é hoje, geralmente, relacionado aos Macaco-de-Cheiro-*dyapa*. A associação entre as bacias fluviais e um subgrupo é, como vimos, uma das características definidoras tanto das bacias fluviais como dos subgrupos. O fato de o Itaquai já ter sido conhecido como uma área explorada pelos Macaco-de-Cheiro-*dyapa* durante o verão o tornou parte das ‘suas terras’. No entanto, durante a migração, quando pessoas de diferentes origens começaram a co-residir nessas terras, teria sido possível mudar o estatuto desta área e impor um nova caracterização para o Itaquai. Mas até o presente dia ainda diz-se que o Itaquai é ‘a terra dos Macaco-de-Cheiro-*dyapa*’⁸⁴ porque Ioho foi o primeiro a viver nela, ainda que seus residentes saibam que todos eles são ‘misturados’. Há apenas uma aldeia hoje no Itaquai, aquela situada mais à montante, que é considerada, unanimemente, como sendo uma aldeia dos ‘Macaco-de-Cheiro-*dyapa*’. Embora a aldeia esteja à jusante de Pontão, seus residentes afirmam que estão nas ‘terras de seus avós/ancestrais’ e costumam, algumas vezes, visitar as capoeiras que Ioho e sua família deixaram para trás.

Mas em situações como esta para a qual agora nos voltaremos, em que a conexão entre as aldeias que começaram a emergir no Itaquai e as que estavam começando a se

⁸⁴ Os Kanamari me contam que o Mucambi não é mais habitado por nenhum Kanamari e que todos os Macaco-de-Cheiro-*dyapa* mudaram-se, ao longo dos anos, para o Itaquai e daí para o Javari. O Mucambi, no entanto, continua a ser a ‘terra dos Macaco-de-Cheiro-*dyapa*’.

desintegrar no Juruá é enfatizada, a posição do *-warah* pode novamente ser desviada para os antigos chefes.

Alemanha e a Guerra com os Dyapa

O primeiro branco que os Kanamari encontraram na bacia do Itaquai não foi visto no próprio rio, mas no alto curso do rio Donaia, um afluente dele. Seu nome era Alemanha.. Ele era um seringueiro que trabalhava no São Domingos, um afluente do Donaia que, por sua vez, era um afluente do Itaquai. Ele se mudou para esta região para procurar novas seringueiras. Esta parte do Donaia fica próxima às nascentes dos afluentes do Juruá e Alemanha veio por terra desde o Juruá para se estabelecer em sua nova propriedade.

A presença de Alemanha ofereceu a Ioho uma alternativa às longas viagens ao Juruá e eles rapidamente estabeleceram uma relação de troca. Ioho trouxe borracha e peles de animais para Alemanha e seus homens e, alguns Kanamari passaram a caçar para eles. Em troca, eles faziam a viagem para o Juruá para trocar as caças por bens. Mas, hoje, a presença de Alemanha no Itaquai é mais lembrada por um inimigo comum: os grupos Pano, chamados *Dyapa* pelos Kanamari, que ocasionalmente atacavam tanto a eles quanto ao Alemanha. A 'propriedade' de Alemanha tinha sido recentemente atacada e alguns de seus homens mortos, quando ele fechou um acordo com os Kanamari: ele lhes daria vinte rifles de calibre 44 para que acabassem com os *Dyapa* de uma vez por todas.

No passado, quando os Kanamari ainda viviam no Juruá, eles eram, às vezes, atacados por seus inimigos, que matavam vários homens e fugiam com suas mulheres. Os Kanamari dizem que eles nunca atacavam de volta. Sua estratégia consistia em evitar os *Dyapa*, dispersando e movendo suas aldeias para novos lugares, como vimos. Os Kanamari frequentemente chamam qualquer grupo considerado agressivo e incapaz de ser generoso de *noknim*, 'os furiosos', mas este termo tornou-se um sinônimo de *Dyapa*. Não é o caso que todos os grupos Pano são sempre agrupados em uma única categoria. O grupo isolado conhecido como os 'Flecheiros', que vive na região do alto Igarapé São José, um afluente do Itaquai, é geralmente chamado de Capivara-*dyapa* e os Kulina Pano do Javari são chamados de Urubu-Rei-*dyapa*, por exemplo. Estes nomes expressam alianças mais ou menos efêmeras, que resultam de certas contingências. Os Kulina Pano estão hoje reduzidos a aproximadamente 20 indivíduos e são considerados inofensivos pelos Kanamari. Os 'Flecheiros' nunca são vistos e a aliança é baseada em uma visita à aldeia

deles que aconteceu há uns trinta anos atrás e da qual nos informaremos logo. Estas são exceções para os Kanamari, porque a maioria dos *Dyapa* são *noknim*, pessoas que só conhecem a raiva e são uma antítese daqueles que ‘conhecem a terra’, *ityonim tikok*, isto é, que sabem como viver apropriadamente.

A ênfase no caráter anti-social dos *Dyapa* é tal que algumas vezes as diferenças entre os vários povos Pano tende a ser ignorada. Isto fica claro na aliança estabelecida com Alemanha. Tal situação sugere que, se Alemanha foi realmente atacado pelos povos de língua Pano, estes eram, provavelmente, os ‘Flecheiros’ isolados que viviam longe do seu acampamento. No entanto, após obterem os rifles dados por Alemanha, não foi até os ‘Flecheiros’ que os Kanamari se dirigiram, mas sim em até os Kaxinawá, seus velhos inimigos no Juruá. Apesar de ser possível que os Kanamari tenham enganado Alemanha, usando-o com o objetivo de adquirir armas de fogo para atacar, não os inimigos de Alemanha, mas os seus próprios inimigos, não é isso o que eles mesmos dizem⁸⁵. É a agressividade dos *Dyapa* que estabelece sua unidade para os Kanamari, como se por serem incapazes de se comportar propriamente todos eles se tornassem parentes por default. Atacando os Kaxinawá eles estavam golpeando os parentes (*-wibnim*) dos ‘Flecheiro’ e estavam, então, não só ajustando o próprio placar, mas também vingando Alemanha.

O rio no qual Alemanha estava estabelecido era, como vimos, muito próximo às nascentes do Komaronhu. O ataque aos *Dyapa* tornou-se um projeto inter-subgrupos, envolvendo as aldeias dos Mutum-*dyapa* e dos Macaco-de-Cheiro-*dyapa* tanto no Itaquai como nos afluentes Juruá. O velho Kadoxi, o chefe do subgrupo dos primeiros, estava particularmente entusiasmado porque vira muitos dos seus parentes jovens sendo capturados no passado. A oportunidade proporcionada pelos rifles de Alemanha fez com que ele se lembrasse das animosidades que provavelmente tinham sido esquecidas: “Deixe-nos também atacá-los! Eles vão acabar com a gente se nós não os atacarmos”!, ele teria dito. Se antes eles estavam relutantes em atacar um povo que era pura violência, agora, com armas de fogo, eles começavam a conceber sua vantagem. A maioria dos homens e das mulheres do Itaquai partiu, com muitos de Komaronhu e de Mucambi, para atacar os *Dyapa*.

Kadoxi estava verdadeiramente ansioso: “Hoje teremos nossa vingança (*obunbuk*)”. Eles circundaram a aldeia *Dyapa* e começaram a atirar. Seus inimigos foram pegos despreparados e as poucas flechas que arremessaram de volta foram facilmente barradas pelos escudos de pele de anta que os Kanamari confeccionaram. Três escaparam em

⁸⁵ Veremos logo que esta hipótese é altamente provável visto que os Kanamari conheciam os Flecheiros e os visitaram anteriormente.

direção à calha principal do Juruá. Eles foram seguidos pelos Kanamari que os interceptaram enquanto eles tentavam atravessar o rio. Mas não havia necessidade de atirar neles porque eles foram atacados por um crocodilo que matou dois; um deles sobreviveu para contar aos outros: “agora os Kanamari vão nos pegar! Eles mataram todo mundo”!

Por dois anos os Kanamari ficaram longe mas no terceiro ano eles atacaram os *Dyapa* novamente. Desta vez, no entanto, eles não atiraram neles. Eles atacaram de emboscada um grupo e levaram uma jovem menina com eles. Eles pensaram em matá-la, mas Nudyi apropriou-se dela e disse: “Não! Esta vai ser minha esposa”! Eles levaram-na e chamaram-na de Wuka. Ela foi viver no Itaquai por um tempo e a maioria dos netos dela e de Nudyi ainda vivem naquele rio hoje. Esta foi a única instância na memória coletiva dos Kanamari do Itaquai em que um inimigo foi capturado e criado por eles. Os Kanamari dizem que depois disso os *Dyapa* fugiram subindo o Juruá em direção à cidade de Cruzeiro do Sul. Depois eles voltaram e foram por terra até o rio Curuçá onde eles ainda estão estabelecidos hoje. Eles não atacaram mais os Kanamari⁸⁶.

A presença de Alemanha e a oportunidade que seus rifles ofereciam deslocou, assim, o *-warab* de volta ao Juruá. A presença do antigo chefe *-maita* desempenhou um papel importante neste movimento, mas para compreender a ligação entre o Itaquai e as aldeias do Juruá também é preciso levar em conta a ancestralidade das terras do Juruá. O Itaquai acabara de ser ocupado, mas o Komaronhu e o Mucambi haviam sido habitados por muitos anos e eram, assim, o produto da antiga atividade dos Kanamari que lá foram colocados no início dos tempos, quando Tamakori criou o mundo. Era a terra de seus *-mowarabi*, os ancestrais anônimos que tinham deixado de ser humanos para se tornarem *landscape* (paisagem). Estes ancestrais podiam incorporar o Itaquai e os afluentes do Juruá em um único corpo, de uma maneira muito parecida com o modo como, durante o *Hori*, eles incluíam subgrupos diferentes em um espaço comum: Ioho ? Kadoxi ? *-mowarabi*, todos são versões fractais da vida sob corpos. Corpos que se tornam progressivamente mais amorfos e dilatados a cada movimento longo da escala : do novo chefe jovem (Ioho) ao velho chefe alto e gordo (Kadoxi), às amplas capoeiras e aldeias antigas que permeavam os afluentes do Juruá. A guerra contra os *Dyapa* foi um momento no qual o parentesco, que estava sendo fragmentado à medida que as pessoas se desagregavam devido a um estado de fluxo e de migração, podia ser novamente celebrado, dessa vez, contra um inimigo comum.

⁸⁶ Os Kanamari dizem aqui que os Kaxinawá do Juruá e os Marubo do Curuçá eram o mesmo povo. Alguns até acham curioso que eles tenham mudado seu nome quando se mudaram para o Curuçá. Os Kaxinawá e os Marubo (junto com os Korubo) são exemplos prototípicos de *Dyapa*, os únicos grupos que, até onde eu saiba, nunca são referidos como possíveis *-tanvari* ou como um subgrupo do tipo *-dyapa*. Então, a relação migratória que os Kanamari estabelecem na ‘história’ parece ser mais de ordem lógica que cronológica.

Foi por causa disso, mais do que da vaga vingança proposta por Alemanha, que os Kanamari foram apaixonadamente para a batalha; foi a oportunidade de se reunir como parentes em um momento em que o parentesco estava sendo despedaçado que fez com que Kadoxi ficasse tão ansioso para ir acabar com os *Dyapa*, e foi por esta razão, parece-me, que todos, até as mulheres e as crianças, foram para a guerra⁸⁷. No entanto, esse foi um episódio único e nenhuma ação desse tipo jamais foi tentada novamente. A estrutura corpórea do Juruá que o uniu ao seu posto distante no Itaquai, funcionou mais uma vez contra o pano de fundo de maldade e crueldade dos inimigos, congregando um povo que possivelmente sabia que estava se separando.

O Juruá em Fluxo

Vimos que assim que alguns Kanamari começavam a se estabelecer permanentemente no Itaquai, outros também começaram a se mudar em direção a Ioho. Nesta sessão eu gostaria de deixar temporariamente o Itaquai e retornar ao Juruá, para que possamos entender como estes outros Kanamari, incluindo aqueles da configuração B, vieram a se mudar para o Itaquai. Para isso, considerarei três aspectos de como a vida no Juruá era na primeira metade da década de 1940: o aumento das acusações de feitiçaria entre os Kanamari, a incrível história do aprisionamento de João Dias e a relação entre os Kanamari e os *Dyapa*.

Acusações de feitiçaria

A história que seguimos até aqui narrou como o aumento da presença dos brancos nas aldeias Kanamari e em seus entornos atuou de modo a fragmentar a sua unidade, mergulhando os Kanamari em um estado de fluxo. Mudar-se para o Itaquai foi uma reação a isto, uma tentativa de reagir contra os efeitos perigosos de se viver em uma sociedade sem-corpo. Mas esta é apenas uma descrição parcial porque, de certo modo, eu ignorei as explicações freqüentemente dadas pelos Kanamari quando são perguntados por que eles, ou os seus pais, deixaram o Juruá para viver no Itaquai: eles saíram porque as pessoas com as quais eles costumavam viver não mais ‘co-residiam’ (*-wibnim to*) com eles e por isso se afastaram de seus (ex-)parentes. O processo de fragmentação das aldeias é também um processo de afinização, pois viver nas aldeias é viver como um corpo, através do(s)

⁸⁷ A captura de Wuka pode surgir como uma consequência lógica. Talvez a guerra contra os *Dyapa* tenha permitido a eles brevemente visualizar contextos ainda mais amplos para criação de parentesco.

chefe(s), o que equivale, assim, a viver com parentes. Na medida em que os chefes perdiam sua habilidade de agregar as pessoas, mantendo-as juntas como uma unidade, elas deixavam de ser parentes, passando a se encontrar apenas ocasionalmente. Este processo fez com que 'não se conhecesse' (*tikok tu*) aqueles com quem se co-residia. A dissolução das aldeias, em resumo, resultou em um afastamento que levou ao aumento das acusações de feitiçaria entre pessoas que antes tinham sido parentes e, portanto, estavam fora de suspeita. Ao mesmo tempo, a reconfiguração de novas aldeias fez com que as pessoas que anteriormente eram não-parentes passassem a co-residir.

Antes, os feiticeiros (*baohi*) costumavam vir de longe; eles eram 'estrangeiros' (*oatukuna*), Kanamaris de quem se ouvia falar ou até se via ocasionalmente, mas com quem nenhuma relação positiva era mantida. Os Tracajá-*dyapa* e os Macaco-Barrigudo-*dyapa* eram particularmente temidos pelas pessoas das configurações A e B. Em alguns casos os feiticeiros eram *-tawari*, com quem, provavelmente, se tinha algum descontentamento ou se mantinha um sentimento de desforra, tais como os ambivalentes Lontra-*dyapa* do Jutai, *-tawari* ocasionais e freqüentemente ditos feiticeiros. Os Kulina, particularmente aqueles que viviam no longínquo Purus, eram também acusados de feitiçaria, mas não os *Dyapa*. Isto porque a feitiçaria Kanamari é um aspecto do xamanismo, é o seu lado oposto, por assim dizer, como é comum em outras regiões da Amazônia (Whitehead e Wright 2004, 10). Os xamãs (*baoh*) Kanamari operam pela manipulação da substância xamânica *dyobko* que penetra em seus corpos, impregnando-os. O feiticeiro expele a substância de seu corpo e a mistura com outros elementos, como vermes ou aranhas e, então, usa uma zarabatana para atirá-la em sua vítima (ver capítulo sete). Enquanto outros grupos de língua Katukina e os Kulina sabem como manipular a substância *dyobko*, os *Dyapa* não sabem. Eles são conhecidos por serem especialistas em venenos e guerreiros destemidos, mas não são feiticeiros.

Os feiticeiros podem ter uma razão para atacar, mas frequentemente eles atacam outros Kanamari sem qualquer razão aparente. Como também é comum na Amazônia, os xamãs Kanamari são pessoas de caráter ambivalente, que podem curar e causar mal (e.g. Lagrou 2004). O próprio fato de terem o corpo imbuído por *dyobko*, uma substância associada ao Jaguar, afeta a personalidade deles. Mas os feiticeiros precisam agir intencionalmente e eles precisam estar fisicamente próximos da sua vítima. O *dyobko* impele as pessoas a agirem de modo maldoso, mas nenhum xamã com quem eu falei admitiu usar o seu *dyobko* para causar algum dano, nem mesmo contra aqueles que prejudicam seus próprios parentes.

Quando vigorava o modelo de endogamia do subgrupo, dizem os Kanamari, os feiticeiros nunca vinham do interior do subgrupo. A multiplicação dos laços de *-tawari*, que eram personificados na figura do chefe do subgrupo, reduzia a possibilidade de que os feiticeiros viessem de *-dyapa* próximos, com quais os rituais *Hori* eram realizados, já que as pessoas que mantinham relações de aliança não deviam fazer mal umas às outras⁸⁸. A chegada de Jarado, que agiu para aproximar os subgrupos que eram anteriormente *-tawari* uns para os outros, começou a dissolver estas relações, levando a um aumento inicial das acusações de feitiçaria entre pessoas que, repentinamente, viram-se co-residindo. Na medida em que as pessoas perderam os corpos que as situava anteriormente, elas ficaram imersas em novas configurações, em que viviam perto de pessoas que antes chamavam de *-tawari*. Não é, então, apenas a separação dos parentes, i.e, de pessoas que viviam juntas, que estimulou as acusações de feitiçaria, mas também o fato de se ter passado a co-residir com pessoas que ainda não tinham sido feitas parentes. O abalamento gradual do papel do chefe tornou impossível o estabelecimento de aldeias que mantivessem alguma forma de continuidade, impedindo que as pessoas vivessem juntas por um período prolongado. Não havia, em suma, tempo para estas novas aldeias se constituírem como um grupo de parentes (*-wibnim-pa*, 'virar parentes'). Os xamãs, portanto, sempre permaneciam como feiticeiros em potencial.

O período imediatamente anterior à migração levou a um agravamento dos ataques de feitiçaria e a culpa caiu sobre os xamãs que estavam próximos e, portanto, dentro da distância de ataque, mas que não eram considerados parentes⁸⁹. Para escapar disto, muitas pessoas saíram para o Itaquai, onde Ioho fazia 'todos felizes' e, assim, as pessoas não tinham razão para fazerem mal umas às outras.

Em alguns casos, as acusações de feitiçaria poderiam levar a guerras, como a que ocorreu entre os Japó-*dyapa* do Mawetek e os Lontra-*dyapa* do Jutai. Logo depois de um *Hori* no Mawetek, um homem Japó-*dyapa* morreu e um xamã concluiu que ele tinha sido morto pelo *dyohko* de um xamã Lontra-*dyapa* que tinha estado presente no ritual. O Japó-*dyapa* obteve um rifle de um branco que vivia na região e foi ao Jutai para realizar sua vingança. Na briga que se seguiu, dois homens Lontra-*dyapa* e um homem Japó-*dyapa* morreram. Como resultado destas brigas, um homem decidiu se mover de Mawetek em

⁸⁸ Os *Hori* poderiam, é claro, acabar mal e concluir com os envolvidos 'inimizando' uns aos outros, e com isso aumentando e não diminuindo a possibilidade de acusações de feitiçaria.

⁸⁹ É altamente provável que, como em todas as partes da Amazônia, o contato com os brancos tenha introduzido e aumentado a existência de doenças infecciosas. Os Kanamari não se lembram deste período como sendo um em que as doenças dos brancos predominaram – ao menos não mais do que acontece hoje, por exemplo. Isto pode ser porque a migração para o Itaquai ocorreu bem depois do 'primeiro contato' e, assim, o período em questão pode ser menos marcado por estas doenças que no passado.

direção ao Itaquai para viver com Ioho e, assim, evitar as possíveis represálias dos Lontra-*dyapa*. Ele levou consigo os seus dois jovens filhos, que hoje são homens idosos e ainda vivem no Itaquai.

Esta guerra revela como os próprios Japó-*dyapa* estavam começando a se fragmentar. Diferentemente da guerra entre os *Dyapa* que Alemanha possibilitara, esta guerra não se deu de forma coordenada e muitos dos outros residentes do Mawetek discordaram de tal iniciativa, dizendo que os Lontra-*dyapa* não poderiam ter sido responsáveis pela morte do homem Japó-*dyapa* e que, portanto, não os atacariam. Isto fez com que alguns deles continuassem a manter relações próximas entre o Mawetek e o Jutai, o que incluía inter-casamentos. João Dias, por exemplo, um Caititu-*dyapa* e, portanto, um habitante da configuração B juntamente com os Japó-*dyapa*, casou-se com uma mulher Lontra-*dyapa* logo depois desta guerra. Ele acabou mudando-se para o Itaquai também, mas por uma razão diferente para a qual eu me voltarei agora.

O aprisionamento de João Dias

Muitos dos Caititu-*dyapa*, que compunham uma parte da configuração B, moveram-se para o Itaquai após a migração de pessoas da configuração A. Esta migração seguiu-se à captura de João Dias, um evento que teve implicações importantes e provavelmente ocorreu em meados da década de 1960. João Dias era um xamã Caititu-*dyapa* que era, como vimos, casado com uma mulher Lontra-*dyapa* do Jutai. Ele viajava regularmente para lá e diferente de muitos dos outros Caititu-*dyapa*, não temia os Lontra-*dyapa* nem sua feitiçaria.

A história que se segue me foi contada por uma variedade de pessoas diferentes e a versão que eu se segue é uma síntese de muitas dessas. Meu objetivo em produzir esta versão é tornar explícito três relações que foram, e continuam sendo, importantes para os Kanamari e que esta história articula em uma única narrativa: aquela entre eles mesmos e os *Dyapa*, entre eles e os brancos e entre os *Dyapa* e os brancos. Ela mostra como certas divergências com os brancos levaram os Kanamari a criar uma aliança efêmera e precária com uma parcela dos *Dyapa* e como os problemas contínuos com os brancos levaram alguns deles a se mudar para o Itaquai.

João Dias era um dos cinco filhos de Arabona, que tinha sido um chefe do subgrupo dos Caititu-*dyapa* no Toriwa. Quando João Dias se casou os Caititu-*dyapa* já não eram o único povo vivendo no Toriwa, pois muitos dos brancos que trabalhavam para o patrão Luís Ferreira também fizeram suas casas por lá. Um dia, alguns homens *kariva*

tinham ido buscar folhas de tabaco e cana-de-açúcar quando viram uma menina índia nua não muito longe deles. O pai da menina tinha acabado de atirar em uma fêmea de macaco-de-cheiro com sua zarabatana, fazendo-a cair ao chão. O macaco tinha acabado de dar a luz e seu filhote ainda se agarrava à sua mãe morta. A menina tentava libertar suas mãos quando foi vista pelos brancos. Um deles a desejou e disse: “ah, ela vai ser a minha mulher”. Ele se esgueirou por trás dela, mas ela o viu antes que ele a agarrasse. Assustada, ela mordeu o braço dele e tentou fugir, mas não foi rápida o suficiente e o homem teve tempo de desembainhar sua faca e golpeá-la.

O pai da menina viu tudo escondido atrás de uma árvore. Ele queria fazer alguma coisa, mas teve medo. Ele e sua filha eram ‘Flecheiros’, Ameríndios de língua Pano que permaneciam isolados, sem contato com os brancos e, por isso, não tinham rifles. Ele não teria tido tempo de matar os dois brancos, então retornou à sua aldeia onde contou aos seus parentes o que tinha acontecido. Ele contou como sua filha tinha sido atacada e esfaqueada por nenhuma razão. Tudo que ela queria era ficar com o filhote de macaco para poder criá-lo na aldeia. Seus parentes ficaram furiosos com a história e quiseram sua vingança. Eles lembraram que alguns anos atrás os brancos também tinham atirado em um homem idoso e matado sua filha. Eles sabiam onde o homem que matou a menina vivia e então eles foram até sua casa e mataram sua esposa. O marido da mulher estava fora e não ouviu nada, pois os Flecheiros imitaram o som de um macaco-prego para disfarçar os gritos da mulher. Eles voltaram para a floresta, nunca tendo sido vistos por nenhum dos brancos. Quando o homem retornou e viu o corpo de sua esposa, ele imediatamente foi falar com seu patrão, Luís Ferreira, que vivia perto da foz do Mamorihi. Luís Ferreira não teve dúvidas de que os Kanamari eram os responsáveis e sabia que João Dias, que estava sempre se metendo em confusão, devia estar envolvido de alguma maneira: “Isto não pode ser. Nós vamos lá agora e mataremos João Dias”.

No caminho eles passaram pela casa de um outro colono chamado Chico Arigó que também conhecia João Dias. Chico viu a raiva da multidão e sabia que algo terrível estava para acontecer. Eles falaram para Chico que iam matar todos os Kanamari. “Por que diabos vocês fariam algo assim?”, Chico perguntou-lhes. “Porque eles amaldiçoaram a terra⁹⁰. Foi João Dias, temos certeza disso. Luís Ferreira nos contou e por esta razão vamos matar os Kanamari. Nós vamos acabar com todos eles”! Chico conhecia os Kanamari estava convencido que Luís Ferreira estava errado: “Não é nada disso. Vocês não sabem

⁹⁰ *To-na ityonim miori tya bo*. ‘ali, a terra será *miori*’. Vimos que ‘*miori*’ é ‘falta de sorte’, resultado do rompimento das relações de convívio. A multidão dizia que, por matar o homem branco, João Dias teria feito todos *miori*, e eles precisavam obter vingança por isso.

como viver bem? Vocês vão cometer um erro e fazer com que todos nós nos tornemos *miori*! Todos, todos se tornarão *miori* por causa disso!”. A multidão começou a duvidar de suas intenções. “Estaria Chico certo? Nós precisamos ter certeza disso”. Chico, vendo que eles estavam começando a ter dúvidas, prosseguiu: “Os Kanamari não fazem essas coisas. Eles me trazem borracha e algumas vezes eles me dão peixes. Assim é que eles são”. Deste modo, Chico fez com que a ‘conversa acalmasse’ e os brancos raivosos retornaram para suas casas⁹¹.

Alguns dias mais tarde a multidão passou pela casa de Chico novamente. Eles não carregavam seus rifles, mas estavam acompanhados pelos oficiais da polícia e soldados. “Ouça Chico, nós vamos falar com João Dias. Nós queremos saber o que aconteceu, é só isso”. Mas eles estavam mentindo. O que eles realmente queriam era prender João Dias. Eles foram para o Toriwá e foram recebidos pelos Kanamari que lhes serviram caçuma de mandioca. João Dias disse que ele não sabia nada sobre a mulher morta, mas eles insistiram que ele os acompanhasse até São Felipe onde eles escreveriam um ‘documento’ livrando-o de todas as acusações. Os brancos pareceram felizes quando ele concordou em cooperar e os Kanamari não viram razão para duvidar da história deles. Mas uma vez que eles chegaram à cidade, o oficial de polícia bateu em João Dias e o jogou na cadeia⁹².

Felizmente para João Dias e infelizmente para os brancos, ele era um xamã poderoso. Ele tirou seu Jaguar *dyobko* da bolsa onde ele o guardara e colocou-o em sua barriga. Os brancos ficaram aterrorizados quando olharam dentro da cela e não puderam achá-lo, somente um Jaguar que falou com eles: “vocês não podem tocar em mim. Outros Índios fizeram isso, aqueles que vivem dispersos na floresta”. Os brancos ficaram com medo e atacaram de volta: “Nós vamos levar você para outra cidade e colocá-lo em uma cela maior”!

João Dias decidiu escapar usando o seu Boto *dyobko*. Era a estação chuvosa e São Felipe estava inundada, então ele usou o Boto para nadar de volta para Toriwá. Os oficiais de polícia ficaram furiosos. Eles procuraram por ele usando cachorros, mas não puderam encontrar nada. Ele viajou durante a noite enquanto a polícia continuava a sua procura. João Dias removeu o *dyobko* e deixou o rio em um lugar chamado Quaricoral cedo pela

⁹¹ ‘Tornar a conversa calma’ (*a-koni-bak-tiki*, literalmente: ‘ele tornou a linguagem/discurso bons’) estabelece um contraste com o ‘discurso furioso’, *koni nok-nim*, da multidão. Fazendo com que os brancos duvidassem de seus motivos, Chico tornou o discurso deles calmo e evitou assim o que poderia ter sido um evento terrível. É curioso que os Kanamari reproduzam a história de um modo no qual pelo menos alguns brancos mantêm um julgamento positivo deles. Isto é de muitas formas similar à história de Jarado, que foi atacado pelos *Dyapa* e que julgava os Kanamari ‘bons’, ficando feliz de estar mais uma vez entre eles.

⁹² A palavra que os Kanamari usam para ‘encarcerar’ é *cadeiar-tiki*. ‘Cadeiar’ é uma forma verbal comum na região. O sufixo *-tiki* conota a intencionalidade de um verbo e é geralmente anexado a todos os verbos em português quando eles são inseridos em uma frase na língua Kanamari.

manhã. Ele viu a roça de alguns brancos locais na qual duas redes estavam amarradas, roubou uma e andou até chegar ao Toriwá. Os brancos o seguiram por todo o caminho, mas não conseguiam alcançá-lo. João Dias sabia que o único jeito de colocar um fim nisto seria encontrando os verdadeiros culpados pela morte da mulher branca. Ele organizou uma expedição para encontrar os Capivara-*dyapa* e dizer a eles que parasssem de matar os brancos porque os Kanamari estavam sendo acusados. Umas vinte pessoas o acompanharam.

Eles levaram oito dias por terra do Juruá até a aldeia dos Flecheiros. Eles primeiro se aproximaram da sua roça. Os Flecheiros não tinham machados de metal, exceto o que eles eventualmente roubavam dos brancos, mas mesmo assim sua roça era extensiva e limpa, sem troncos de madeira à vista. Eles estavam com medo de se aproximar da aldeia, mas perceberam que não tinham outra escolha. Os brancos os tinham inimizado (*todiok*) e eles seriam mortos se não continuassem.

Eles viram o pátio central da aldeia com um tronco de árvore no seu lado mais distante e cinco casas. Era de manhã cedo e os homens e mulheres estavam todos lá. Os Kanamari esperaram em silêncio até que os homens saíram e as mulheres foram para as roças, deixando para trás apenas algumas mulheres velhas e crianças. Eles então entraram na aldeia, cuidadosamente. Uma velha os viu e começou a gritar, mas para sua surpresa ela o fez na língua deles: “Aya, aya, aya, vocês são meus irmãos, meus irmãos! Não me matem”! Os Kanamari disseram-na que eles não estavam com raiva e se aproximaram dela, repetindo incessantemente que eles não tinham intenção de machucar e só queriam falar com ‘o povo dela’: “seu povo é imprestável, minha irmã. Os brancos querem nos pegar. Eles querem atirar em nós”.

Eles ouviram a história da velha mulher. Ela nascera uma Tucano-*dyapa* e fora sequestrada pelos Flecheiros quando ainda era muito nova, mas não havia esquecido a sua própria língua. Ela era a única das mulheres que conhecia a língua Kanamari e que, por isso, interagiu com os Kanamari, enquanto as outras mantinham-se à distância, agarrando as crianças. “Onde está o seu marido, minha irmã”? “Ele está pescando. Eles foram todos pescar com timbó”. Eles decidiram cantar uma música *Kobana* para ela, que a levou a recordar de sua juventude, levando-a às lágrimas. Logo depois de terem cantado o *Kobana*, o marido da mulher voltou com os outros homens Flecheiros. A princípio eles ficaram furiosos e começaram seu canto de guerra: “hi, hi, hi, hi, hi, hi”. A mulher os acalmou e começou a traduzir o que os Kanamari contaram a ela. Eles disseram que realmente mataram um dos brancos, que esta era a sua vingança e que agora tudo estava resolvido e

eles não mais atacariam . O marido da mulher ficou feliz com a visita dos Kanamari e ela lhe disse: “este é o nosso povo agora. Minha música apareceu novamente”.

A mulher raptada trouxe para os homens Kanamari bebida de pupunha: “aqui, a bebida de pupunha do Jaguar. Vocês não estão com fome”? Ela lembrava do ritual Kanamari de devir-Jaguar, no qual as mulheres reabastecem os Jaguares Míticos com bebidas. Mas logo então os outros homens, os chefes, chegaram e novamente os Kanamari ouviram o canto de guerra dos *Dyapa*: “hi, hi, hi, hi, hi”. Enquanto cantavam, eles agarravam suas flechas e golpeavam o ar. A mulher imediatamente foi até eles e disse: “nós não estamos furiosos aqui. Não os golpeiem com as suas flechas”. Os homens deixaram seus arcos de lado e correram para suas casas. Eles tocaram suas flautas enquanto as mulheres ofereciam aos visitantes bebida de pupunha, mas os Kanamari estavam com medo de que estivesse envenenada: “Eu não quero nada, meu *tawari*, eu não quero nada. Deixe-nos conversar agora”. Mas os *Dyapa* cantavam e as mulheres continuavam tentando fazê-los beber. Eles não podiam mais recusar e uma vez que os homens *Dyapa* beberam, eles também o fizeram. Eles começaram a ficar com medo e disseram a seus anfitriões que tinham que seguir o seu caminho. A velha mulher Kanamari não queria que eles fossem: “vocês não querem cantar as músicas do Jaguar conosco”?

Eles partiram. À noite, enquanto dormiam, eles ouviram o canto de guerra *Dyapa* e sabiam que estavam sendo seguidos. A luz da lua refletia nas pontas de suas lanças, erguidas para ar. Os Kanamari decidiram não dormir e viajaram pela noite, até o Toriwá, onde contaram aos outros Kanamari sua história. João Dias não retornou ao Toriwá. Seu irmão, Nui, tinha se casado com Tyawe, uma Macaco-de-Cheiro *-dyapa* e se mudado para o Itaquáí. Ele levou sua família e também se mudou para lá.

Os Kanamari contaram aos brancos tudo o que eles ouviram dos Flecheiros, mas estes não ficaram imediatamente convencidos. A polícia veio procurar por João Dias novamente e os Kanamari contaram a eles que ele tinha se mudado. Muitos anos depois, Poroya, que vivia no Itaquáí quando João Dias chegou, foi para o Toriwá a mando de seu patrão para trocar um tanto de borracha e de peles de animais por farinha de mandioca. Todos eles beberam cachaça juntos. Os brancos ainda se ressentiam dos Kanamari e Luís Ferreira se recusou até mesmo a se encontrar com ele: “Eu não que ter nada a ver com Índios”! Eles falaram para Poroya comer, mas ele estava zangado e não quis, dizendo que ele esperaria na clareira. Depois, quando as coisas se acalmaram um pouco, Poroya se aproximou de Luís:

“Ouça, deixe-nos falar. Este é o único jeito de chegarmos num entendimento. Há alguma testemunha que tenha visto os Kanamari matarem os brancos? Você tem provas? Por que você nos inimizou? Os Kanamari penetraram na floresta e encontraram aqueles que mataram os brancos. São eles que vocês devem chamar de inimigos. Meu pai nasceu aqui e ajudou a fazer esta terra. O Komaronhu, o Mamorihi... mais tarde o seu pai, Chico Ferreira, empregou o meu como lenhador, para fazer as estradas para a borracha. Meu pai trabalhou para o seu. Estes brancos sabiam como viver. Eu nasci aqui, assim como você. Eu conheço você, Luís, nós crescemos juntos. Naqueles dias nenhum branco morria, apesar de vocês brancos irem nas nossas aldeias e pegarem nossas mulheres. É por isso que fomos para o Itaquai. É por isso que Ioho veio aqui para nos levar”.

Dyapa, Flecheiros e o sistema regional

Os Kanamari chamam seus inimigos de ‘*ityowa todioki*’. *Ityowa* significa ‘nosso’ (exclusivo) e o verbo *todiok* significa ‘inimizar’, ou ‘transformar em inimigo’. O sufixo *-i* neste caso atua para nominalizar ‘*todiok*’⁹³. *Ityowa todioki*, então, significa ‘aqueles que nos fazem de inimigos’. Do ponto de vista dos Kanamari, eles mesmos são sempre as vítimas, nunca os culpados.

Potencialmente, todas as interações dos Kanamari com Outros que eles não conheciam coloca-os em uma posição de vítimas. Vimos acima, nas histórias dos meninos Ioho e Dyaho e no mito do ‘*Adyaba* comedor de criança’, que, não fosse o tipo de conhecimento adquirido pelos meninos, sua relação com estes seres poderia ter terminado tragicamente. Porque os meninos aprenderam com sucesso a linguagem e a escrita dos brancos e as músicas dos *Adyaba*, os Kanamari são capazes hoje de interagir com estes últimos de maneira positiva ou, ao menos, pouco nociva.

Quando eles não são capazes de lidar desta maneira com inimigos que os atacam com flechas, lanças, rifles ou dardos xamânicos, sua reação raramente tem sido a de procurar vingança, mas sim de fugir e se dispersar. A exceção foi a guerra com os *Dyapa* que Alemanha subsidiou, quando, impelidos pela possibilidade de se (re-)estabelecer em um único corpo, as aldeias de Itaquai e de Komaronhu-Mucambi uniram-se para ter sua revanche e matar seus inimigos. Em outras instâncias, os ataques ou a presença de feiticeiros feriram seus corpos coletivos, despedaçando-os, o que implica na re-instauração da mobilidade. Quando a palavra para ‘inimizar’, *todiok*, é dividida em suas partes

⁹³ Meu conhecimento da língua Kanamari sugere que a forma substantiva ‘*todioki*’ é irregular. Os verbos são normalmente substancializados pelo sufixo *-yan*, como em ‘*tukuna bu bu yan*’, ‘aqueles que fazem as pessoas fazerem [coisas]’. Mas a forma **ityowa todiok-yan* parece estar errada. Os Kanamari não me corrigiam quando eu a usava, mas eu sempre os ouvi dizerem ‘*todioki*’.

componentes, ela revela precisamente esta característica: *diok* refere-se a qualquer qualidade de força ou pungência e *to-* é um afixo que incorpora *diok* e implica em intencionalidade. *Todiok*, então, possui o significado geral de ‘mandar embora agressivamente’. Ele pode ser usado, por exemplo, para afugentar um cachorro irritante: ‘*todiok wa’pa tyo’!*’, ‘manda o cachorro embora [assustando-o/gritando com ele]’. Assim, ‘transformar em inimigo’ é causar dispersão, romper a unidade, fazer com que as pessoas sigam por caminhos diferentes.

Nenhum inimigo é mais temido que os *Dyapa*. Os Kulina podem agir como feiticeiros ou se comportar maliciosamente, os Kanamari distantes podem tangenciar a fronteira entre *-tawari* e estranhos e os brancos podem mudar das relações de trocas para a guerra, de ser afins potenciais a espíritos imprestáveis, mas há muito pouco que possa transformar os *Dyapa* em aliados. No capítulo anterior, eu argumentei que os *Dyapa* prototípicos eram os Marubo e os Kaxinawá, e outros grupos de língua Pano poderiam, de vez em quando, receber uma designação similar àquela dos subgrupos Kanamari. Este era o caso dos Flecheiros que eram conhecidos como os Capivara-*dyapa*⁹⁴. Se excluirmos os *Dyapa* prototípicos e não-marcados, com quem nenhuma aproximação poderia ocorrer, temos então uma série de interações perenes entre os Kanamari e certos grupos de língua Pano, e isto aponta para um sistema regional interessante no qual o evitamento e a guerra não eram a única opção. Isto se parece com o que foi proposto por Erikson (2004; no prelo) em sua interpretação do uso Matis do termo Kanamari *-tawari* para se referir aos espíritos *marinwin*. Eu gostaria de apresentar brevemente algumas considerações sobre este assunto a partir de uma perspectiva Kanamari.

Poroya não participou da expedição aos Flecheiros, mas ele sabia a história de como João Dias tinha organizado a missão para contactá-los. Alguns anos mais tarde, no final da década de 1970, quando ele era um funcionário da Funai envolvido no contato com os Matis, ele cantou para um homem Matis a mesma música *Kohana* que João Dias e seus companheiros haviam cantado para a velha mulher Kanamari que viveu com os Flecheiros. O homem ficou agitado, reconhecendo a música e reivindicando-a como sua, cantando junto com Poroya, a quem ele chamou de *-tawari*.

⁹⁴ A narrativa torna claro que os Kanamari não conheciam os Flecheiros ou ao menos não mantinham relações estáveis com eles. Eu suspeito que o termo ‘Capivara-*dyapa*’ é usado retroativamente: como a história é narrada no presente, aqueles que narram dizem que João Dias queria ‘ir ver os Capivara-*dyapa*’, mas ao mesmo tempo é muito mais provável que ele tenha dito ‘vamos ver os *Dyapa*’ ou ‘vamos ver nossos inimigos’. Em outras palavras, é a história que estabelece esses *Dyapa* como os Capivara-*dyapa*, potencialmente, ainda que relutantemente, *-tawari*.

Os Kanamari consideram os Matis como *Dyapa*, mas trata-se de um *Dyapa* de uma variedade menos danosa a quem eles, algumas vezes, chamam afetuosamente de *Paca-dyapa*, para distingui-los dos Marubo. Os Matis vivem hoje no rio Ituí, um afluente do Itaquai, mas um que corre para a parte baixa deste rio e por isso é muito distante da área ocupada pelos Kanamari. O Ituí é também o lar dos Marubo e não há, compreensivamente, trilhas que liguem os dois rios. Os Kanamari e os Matis têm contatos regulares, contudo, na cidade de Atalaia do Norte, através do Civaja ('Conselho Indígena do Vale do Javari'), das ONGs Indígenas que representam ambos e também através pela Funai. O Departamento de Índios Isolados deste último órgão construiu um Posto na confluência do Ituí e do Itaquai chamado de 'Frente de Proteção Etno-Ambiental do Vale do Javari' (FPEVJ). Alguns Kanamari, Matis e Marubo trabalham neste posto em alguns períodos do ano, ajudando a fiscalizar a entrada e saída da reserva.

Os Kanamari alegam que não tiveram nenhum contato com os Matis no passado. Os Matis viveram por boa parte da primeira metade do século 20 na área entre o Itaquai e o Ituí, próximos ao rio Branco. Havia *Om-dyapa* não muito longe, no rio Pedra, e Ioho e seu povo no Itaquai, em Pontão. O fato de os Kanamari não se lembrarem de ter tido qualquer contato com os Matis não é, obviamente, garantia de que ele não tenha ocorrido. Contudo, eles lembram-se vivamente de suas experiências com os Flecheiros, relembrando, em detalhes, cada aspecto desta experiência, incluindo a música que eles cantaram quando estavam lá. De alguma forma, esta música também encontrou um caminho para os Maris, que a conheciam no momento de seu contato e que chamaram Poroya de *-tawari*, que é provavelmente como ele também os chamaria⁹⁵.

Parece que, ao menos para os Kanamari, os Matis começaram a emergir como possíveis *-tawari*. Se as interpretações de Erikson estão corretas, esta pode não ter sido a primeira vez que isto ocorreu. No próximo capítulo veremos que isto não é um problema menor porque os *-tawari* são hoje raros entre os Kanamari. Mas o simples fato desta possibilidade ser considerada resulta do fato de os Kanamari distinguirem os Matis da massa de *Dyapa* irredutíveis que sempre foram, e continuam sendo, o povo que 'faz deles inimigos'.

Tornando-se Insano: O Itaquai em fluxo

⁹⁵ O repertório das músicas *Kobana* é virtualmente infinito, podendo sempre haver cantos novos, ao contrário das músicas do Jaguar. Isto torna no mínimo estranho que a mesma música seja conhecida por dois povos diferentes. Há muitas possibilidades aqui: os Kanamari ensinaram-na aos Flecheiros que a ensinaram aos Matis; ou os Kanamari encontraram-se com os Matis e os Flecheiros em diferentes épocas, mas hoje só se lembram de ter se encontrado com os Flecheiros... é impossível ir além da especulação.

As pessoas das duas configurações que foram delimitadas no capítulo anterior vieram então a residir no Itaquai. A princípio, eles tinham o rio praticamente para si mesmos, mas esta situação logo mudou com a chegada de mais brancos na região. No início, Ioho foi capaz de situar os Kanamari no rio, assegurando que a borracha fosse trocada por mercadorias ocidentais e que as pessoas continuassem felizes. No entanto, dois eventos tiveram consequências drásticas para os Kanamari. O primeiro diz respeito aos brancos que chegaram ao Itaquai em grande número, minando novamente a autoridade de Ioho. O segundo refere-se à morte de Ioho, logo seguida pela morte de Dyaho. Ambas as mortes deixaram os Kanamari completamente sem chefes, fazendo com que eles se dispersassem em todas as direções.

Nesta sessão, seguirei esta história, o que nos levará dos primeiros anos da presença Kanamari no Itaquai até a data em que Sabá chegou, em 1972, pondo fim ao Tempo da Borracha.

A chegada dos Brancos

Por volta do final da década de 1940, os Kanamari já habitavam várias aldeias, cada uma ligada a um chefe de aldeia. Começando com o Pontão, a aldeia mais a montante, e seguindo rio abaixo havia a aldeia designada de 'lugar do Koral'⁹⁶; em Botim havia a aldeia Dyumi; em Samaúma havia a aldeia Dyori; em Kumaru situava-se a aldeia Brai e em Santa Fé ficava a aldeia Dyaho. Também dizia-se que estas aldeias eram 'seringais' que pertenciam a diferentes donos. Destes seringais se extraía a borracha para dar a Ioho para que ele, por sua vez, a trocasse com os brancos por mercadorias ocidentais. Todos viviam parte do ano em Pontão, onde Ioho, o 'dono' do Itaquai, contruiu sua aldeia. O Itaquai manteve então a aparência do modelo de endogamia do subgrupo, fazendo o próprio rio funcionar como uma bacia fluvial do passado, apesar deste abrigar pessoas de diferentes – *dyapa*.

Os Kanamari estabeleceram uma aliança militar com Alemanha e trocavam esporadicamente com ele, mas a maioria das trocas que eles mantinham com os brancos era ainda com os padrões do Juruá e com os brancos que antes co-residiam com eles. Logo depois da guerra com os *Dyapa*, no entanto, os brancos começaram a chegar em massa. O primeiro para quem eles trabalharam foi Chico Graxa, que construiu uma casa para sua

⁹⁶ Esta aldeia não tinha nenhum nome além de 'lugar do Koral' ou 'no Koral' (*Koral n-a-tatam*).

família à jusante da área em que os Kanamari viviam. Ao contrário dos brancos anteriores que cobiçavam a borracha, Chico Graxa estava mais interessado em extrair madeira⁹⁷. Ioho aprendeu como extrair madeira e ele e o restante dos Kanamari começaram a trabalhar para Chico Graxa.

Chico Graxa trabalhava para um 'magnata' da madeira chamado Raimundo de Assis, que vivia na cidade de Benjamim Constant. Assim, eles vinham de áreas da parte baixa do rio que os Kanamari não conheciam. Chico logo foi seguido por muitos brancos, todos trabalhando na indústria da madeira e se estabelecendo por todo o Itaquaí, da sua confluência com o Javari à área ocupada pelos Kanamari. Eventualmente, o próprio Raimundo de Assis arrumou uma 'colocação' no Itaquaí, para a qual ele moveu-se com sua família⁹⁸.

Uma segunda onda de brancos chegou da parte alta do rio, vindo por terra pelo Juruá e depois se espalhando pelo Itaquaí. Estes brancos trabalhavam para João Carioca⁹⁹ e continuaram trabalhando na indústria da borracha, já em declínio. Inicialmente, esses brancos se estabeleceram à montante dos Kanamari, o que os colocou em um entrave, incapazes de situar suas aldeias em nenhum lugar acima ou abaixo da distância delimitada por Pontão e Tracoá (ver Mapa 6 acima). A mesma situação que emergiu no Juruá, a partir da proximidade com os brancos, começou novamente a ser delimitada, e as pessoas começaram a estabelecer relações de trabalho diretamente com os patrões, sem passar pelos chefes. Dyumi e Dyori, por exemplo, trabalharam com os empregados de João Carioca, enquanto Dyaho e Ioho trabalharam para Raimundo de Assis, através de Chico Graxa e outros.

Os brancos do Juruá não ficaram no alto curso do rio por muito tempo. As seringueiras mais produtivas eram precisamente aquelas que estavam na região do Itaquaí em que viviam os Kanamari e os brancos começaram a se mover para onde estavam estas árvores. Eles ocuparam os entornos das aldeias Kanamari tão rapidamente que estes últimos não tiveram como resistir. Mudaram-se, então, para regiões mais abaixo, deixando Pontão e se estabelecendo perto da foz do Donaia, onde antes eles haviam conhecido Alemanha. Os brancos logo começaram também a ocupar esta área, estabelecendo lá uma

⁹⁷ Deve ser lembrado que o 'Tempo da Borracha' é também associado com o comércio de madeira. A madeira que era extraída do Itaquaí foi levada em sua maioria para a cidade de Benjamim Constant no baixo rio Javari.

⁹⁸ Em 2005, Raimundo de Assis ainda estava vivo, aproximando-se da idade de 100 anos. Eu falei com seu filho, Guabiraba, que também viveu no Itaquaí quando era criança e nós combinamos uma entrevista com seu pai, a qual, infelizmente, compromissos anteriores me impediram de manter.

⁹⁹ Na revisão de minhas anotações, encontrei uma sobreposição entre os nomes 'João Carioca' e 'João Herculano' na história deste período. Tudo sugere que eles eram a mesma pessoa, mas eu não posso afirmar isso sem dúvida.

aldeia chamada 'Massapê', que acabou por se constituir por uma população mista, com Kanamari e brancos co-residindo no mesmo espaço¹⁰⁰. E por muito tempo, disseram-me os Kanamari, eles só podiam viver nesta região.

Impressões de um Biólogo

Em 1950, José Cândido de Melo Carvalho, um biólogo do Museu Nacional no Rio de Janeiro, fez uma viagem pelo o Itaquai e depois por uma trilha até o Juruá. De suas descrições e dos mapas que desenhou, é possível ver que, neste tempo, todo o Itaquai, de sua foz ao início da trilha no lugar chamado Nova Vida, à montante de Pontão, estava ocupado por brancos¹⁰¹. Tudo, quer dizer, exceto pelo trecho que os Kanamari disseram ter sido deixado para eles. Carvalho fez a viagem em um grande barco a motor o qual ele abandonou na foz do Rio Pedra em um barracão chamado Porto Campo Amor, onde ele arranhou como continuar a viagem com um grupo de Kanamari em suas canoas (1955, 42). Seguindo as notas que ele fez da foz do Pedra até o Pontão podemos vislumbrar como a vida era para os Kanamari naquele tempo.

A primeira aldeia que eles alcançaram, no começo de junho de 1950, foi Barracãozinho (ver Mapa 6), que consistia em cinco casas cercadas por uma roça. Ele diz que estes Kanamari fundaram esta aldeia apenas quatro anos antes, em 1946. Os remadores de Carvalho deixaram-no e a seus homens em Barracãozinho enquanto foram por uma trilha para a próxima aldeia, prometendo mandar um outro grupo de remadores para pegá-los. Estes chegaram na manhã seguinte a os levaram para a próxima aldeia. Carvalho não nomeia esta aldeia mas pelo mapa é provavelmente Chapada. Os Kanamari disseram a ele que o 'chefe' ('tuxáua') desta aldeia havia morrido recentemente¹⁰² (ibid., 45-6).

¹⁰⁰ Massapê, veremos no próximo capítulo, é o nome da maior aldeia no Itaquai hoje. É uma aldeia diferente da que os brancos fundaram, apesar das duas serem bastante próximas. As capoeiras que cresceram onde a primeira Massapê estava situada é hoje chamada de 'Velha Massapê' (*Massapê keidaké*) e a nova aldeia algumas vezes é referida como 'Nova Massapê' para distingui-la da primeira. As duas foram contemporâneas por algum tempo em meados da década de 1960, apesar de Nova Massapê ter sido uma aldeia Kanamari com poucos ou nenhum branco vivendo nela.

¹⁰¹ Eu só tive acesso a este documento depois do término do meu período de trabalho de campo e depois de ter anotado dos Kanamari um grande número de histórias a respeito da presença não-Indígena no Itaquai. Devo dizer que os mapas detalhados de J. Carvalho, que traçou os locais dos barracões e 'colocações' dos brancos ao longo do Itaquai, me pegou de surpresa. Eu nunca poderia ter imaginado, pelo que os Kanamari me contaram, exatamente quantos brancos estavam no rio. Eu supus que sempre havia tido mais Kanamari que brancos, mas a partir das anotações de Carvalho agora me parece que, já em 1950, havia pelo menos duas vezes mais brancos no Itaquai do que havia Kanamari.

¹⁰² Este chefe pode ter sido Hiwu, um Macaco-de-Cheiro-*dyapa*, apesar da minha estimativa ter colocado sua morte algum tempo depois, provavelmente no começo da década de 1960.

Eles continuaram rio acima e passaram ao lado de duas casas Kanamari antes de alcançar a aldeia de Santa Fé, onde aproximadamente 40 pessoas viviam distribuídas em três casas. Santa Fé também tinha “...uma velha casa de festas”, onde os hóspedes arrumaram seus pertences. Durante a noite os Kanamari perguntaram a ele sobre sua ‘terra’ e cantaram músicas de *Pidab* para ele. Carvalho e sua equipe passaram a noite em Santa Fé e o dia seguinte procuraram por insetos com os Kanamari, já que a coleção de flora e fauna era o propósito oficial de sua viagem. Durante a noite, um grupo de Mutum *-dyapa*, vindos do Juruá, chegou para uma ‘festa’. Esta festa, cuja descrição a faz similar a um *Hori*, pós-data por pelo menos cinco anos o *Hori* que trouxe Dyaho para o Itaquai, e assim pode ter envolvido alguns Mutum-*dyapa* que ficaram para trás no Komaronhu¹⁰³. A visita, nota Carvalho, foi esperada por muitos dias:

“os Indiapás [*Bin-dyapa*; Curassow-*dyapa*] chegaram cantando e soprando suas buzinas^[104], espetáculo digno de ser presenciado na quietude da mata. Após grande confusão, troca de cumprimentos e descarregamento das canoas, houve fartas comedorias e conversas em voz alta.

Por volta da meia noite, começara as danças e os cânticos das duas tribos ali reunidas. No meio do terreiro, um homem segurava um facho de fogo com os braços erguidos para o ar, dando ao ambiente aspecto de primitivismo e selvageria.

Cantavam e dançavam em dois grupos, homens com homens e mulheres com mulheres. A princípio, achamos muita graça em tudo, acompanhando os mínimos detalhes com interesse. Gostavam muito de um cântico denominado ‘Pidá’ (onça) e de outro, cuja letra era apenas o seguinte: “macauê uá, macauê uê, hêêê”. Insistiram comigo para que tomasse parte nas danças, cantando por mais de meia hora, sem interrupção, um desafinado “vem cá, doutô, vem cá doutô”. Não me foi possível atendê-los, porque à meia noite sofri forte acesso de malária [...] Não era possível resistir mais tempo ao barulho feito por cerca de setenta pessoas, cantando a todo pulmão canções primitivas, intercaladas de esturros de onças, gemidos dos jacamins e brados guerreiros

[...] Tive, então, a oportunidade de ver rapidamente os Indiapás, índios muito baixos, de rosto arredondado. Alguns tinham ornamentos de penas, na cabeça ou nos braços” (J. Carvalho 1955, 53).

¹⁰³ Mas não é impossível que minhas datas estejam erradas e que esse foi, de fato, o *Hori* que trouxe os Mutum-*dyapa* para o Itaquai. De qualquer modo, o que os Kanamari descreveram para mim como ‘um *Hori*’ pode ter sido muitos *Hori*, nos quais as pessoas consideraram a possibilidade de se mudar para o Itaquai. Também não há necessidade de postular que o povo de Dyaho migrou como uma unidade e é mais provável que eles tenham ido aos poucos para o Itaquai, através de muitos *Hori*, passando um tempo considerável entre os dois planos dos rios, viajando entre os dois periodicamente.

¹⁰⁴ Nas descrições do *Hori* que eu obtive dos Kanamari eles reivindicam que só houve um único *hori* com buzinas.

O fato de que um ritual *Pidah-pa* ('Devir-Jaguar') foi organizado entre os dois é significativo porque isto não era necessariamente um resultado de todos os encontros *Hori*, mas sim uma possibilidade daqueles encontros entre pessoas que tinham grande familiaridade umas com as outras. No modelo da endogamia do subgrupo estes rituais ocorriam preferencialmente – mas não exclusivamente – no interior de um subgrupo, em períodos em que as pessoas se reuniam em torno da casa comunal.

Carvalho decidiu deixar Santa Fé, mas quando ele o fez a aldeia já estava vazia. Enquanto eles estavam saindo, os hóspedes e anfitriões tinham decidido ir rio abaixo para encontrar com os Kanamari que ele tinha acabado de deixar para trás. Seguindo a viagem rio acima, eles pararam em um barracão que pertencia a João Carioca que estava sendo administrado por Pedro Borges. Isto já era bem próximo ao Pontão, aldeia pela qual Carvalho simplesmente passou em seu caminho na trilha da foz do rio Nova Vida.

Os Kanamari, Carvalho nos faria crer, ficaram muito impressionados com sua generosidade e em cada aldeia eles reclamavam do modo como foram maltratados pelos patrões locais, particularmente por João Carioca/Herculano. Por causa das poucas mercadorias que eles receberam por seu trabalho, muitos deles preferiram não trabalhar. Carvalho nota que "...em consequência disso, [passam] por muitos apertos. Estão praticamente nus, quase sem roupas para vestir e sem objetos de uso diário. São poucos aqueles que possuem redes, pentes, etc., sem falar em outros objetos mais caros; possuem poucas espingardas e a munição vai-se tornando cada vez mais difícil. Atualmente estão sem tuchaua, e não recebem auxílio do Serviço de Proteção aos Índios. Seu número atual oscila entre 150 e 200, espalhados por 18 casas, situadas até próximo do Pontão, bastante acima no Itaquai" (J. Carvalho 1955, 48).

O modo como os Kanamari eram tratados pelos patrões também o incomodou:

"Terminado os arranjos, mandei chamar os índios para lhes pagar o trabalho, em mercadorias. Dei-lhes cortes de calças de mescla, linha, agulhas, sabão, anzóis, arame, sal, farinha, açúcar, querosene, fósforos, tabaco e miudezas. Notei terem ficado radiantes, enquanto os [brancos] que assistiam se admiraram com o pagamento, pois aqui quase nada recebem pelo que fazem. Houve mesmo quem dissesse que eu estava atrapalhando futuros negócios, de que me aproveitei para lhes fazer uma pregação a êsse respeito" (ibid., 55).

Sem Chefe

As coisas estavam prestes a ficar ainda piores para os Kanamari. No final da década de 1950, Ioho morreu. Sua morte é envolta em mistério e até hoje os Kanamari discordam

sobre o quê aconteceu exatamente. O casamento de Ioho, contraído quando ele ainda era ‘aquele que faz as pessoas fazerem coisas’, foi com uma mulher Kulina¹⁰⁵. Apesar de esta mulher ter vivido com os Kanamari por um longo tempo e falar a língua deles, os contatos que ela mantinha com os seus parentes Kulina sempre preocuparam o povo de Ioho. Ioho morreu logo depois de uma briga com sua esposa, quando ela voltou para junto de seus parentes no Juruá. Os Kanamari hoje reconhecem que ele deve ter morrido por causa da feitiçaria Kulina que sua esposa encomendou nas aldeias do Baú, para onde ela se retirou para nunca mais voltar ao Itaquai. Ela ‘transformou Ioho em um inimigo’ (*a-todiok toninim Ioho tyo*) e os Kanamari dizem que, se não fosse por sua escolha desafortunada de casamento e por suas trágicas conseqüências, Ioho ainda estaria vivo hoje.

Sua morte deixou os Kanamari, nas palavras de Poroya, ‘insanos’ (*parok*), sem saber onde e com quem viver, para quais aldeias ir, como interagir com os brancos nem para quem se voltar. A consequência imediata disto foi que as pessoas que eram mais fortemente associadas a Ioho, principalmente os Macaco-de-Cheiro-*dyapa*, decidiram mudar-se do Itaquai. Diferentemente de alguns Mutum-*dyapa*, que aproximadamente na mesma época retornaram ao Juruá, estes Kanamari fizeram uma escolha sem precedentes: eles aceitaram um patrão branco chamado Júlio Tavares como seu chefe (*-warah*) e moveram-se com ele para o médio rio Curuçá, um lugar onde eles nunca tinham ido e que não consideravam naquele tempo, nem podiam, como sendo parte de ‘sua terra’.

A palavra ‘*parok*’ significa a perda de consciência, mas os Kanamari associam este estado à perda do corpo¹⁰⁶. Não possuindo um corpo para situá-los em um lugar, eles se tornaram insanos, movendo-se em todas as direções, efetivamente procurando um corpo apropriado para conter o processo de ‘dispersão’ (*inona*) que se sucedeu. No capítulo anterior, vimos como os remanescentes de certos *-dyapa* sem-chefe fizeram precisamente

¹⁰⁵ Eu considerei esta informação fora do comum, mas os Kanamari não. Toda vez que eu perguntei como este casamento foi contraído, eles simplesmente me diziam que ocorreu depois que Ioho visitou os Kulina e ‘gostou’ (*nakibak*) de uma das mulheres de lá, tomando-a para viver com ele. Eu não sei se os pais dela estavam vivos e os Kanamari disseram que Ioho não deixou uma irmã lá, no que teria sido a norma da ‘troca de irmãs’ (*tyaro babom-yan*, ‘troca de mulheres’, ver capítulo três). Os Kulina parecem ter a opinião de que, apesar dos inter-casamentos serem raros, eles e os Kanamari são “all intermixed” (Lorrain 1994, 133). Da perspectiva dos Kanamari do Itaquai somente a primeira opinião estaria correta. Havia poucas pessoas de casamentos misturados e os únicos que eu sabia eram de Ihnan, o único filho sobrevivente de Ioho, e o de um menino chamado Pi’am, que se mudou para o Itaquai muito recentemente, cujo pai tinha sido Kulina. Ele tinha, contudo, crescido com os Kanamari, sendo fluente em ambas as línguas.

¹⁰⁶ O conceito de *parok* é similar aos estados de ‘perda da consciência’, tal como são descritos em outras sociedades ameríndias e, como nesses casos, é possivelmente um passo em direção à morte, *tyukui*, (ver, por exemplo, Viveiros de Castro 1992, 196-201). Para os Kanamari isso envolve a perda do corpo: perde-se o corpo ou para o nada ou para outro corpo que vem a manter uma relação assimétrica com ele. Aqui focalizarei a perda dos corpos coletivos e nos capítulos seis e sete analisarei como o corpo individual é perdido, através de processos de domesticação, de familiarização e dos efeitos dos espíritos *dyohko*— ambos levando a estados *parok* através da metamorfose corporal.

isto, reconstituindo a si mesmos nas aldeias e através das aldeias que ‘pertenciam’ àqueles que antes eram considerados *-tawari*. Assim, eles conseguiram arranjar um lugar para viver onde podiam permanecer estáveis, mas apenas através de um processo de se tornar outros. Na situação em que os Kanamari do Itaquai se encontravam, cercados por todos os lados pelos brancos que viviam com eles em suas aldeias e desprovidos de um *-warah* adequado – ou ao menos de um homem Macaco-de-Cheiro-*dyapa* que pudesse assumir uma posição análoga àquela de Ioho –, a idéia de viver com um patrão e de constituir a si mesmos como brancos parecia uma alternativa razoável.

Esta foi, não obstante, uma decisão drástica que revela o grau de ‘insanidade’ que tomou conta dos Kanamari depois da morte de Ioho. Júlio Tavares, porém, é considerado um *-warah* muito bem sucedido. Se for o papel do chefe situar os Kanamari, e se isso pode incluir movê-los para um novo lugar e fundar novas aldeias, então Júlio Tavares pode, ao menos ostensivamente, ter sido melhor sucedido do que Ioho. Este último levou um grupo de Kanamari para um lugar que eles conheciam e talvez eles tenham vivido ali por algum tempo, em uma tentativa de escapar da inflação de afins potenciais que dominaram os afluentes do Juruá nos quais eles viviam. Mas Júlio levou-os para o Curuçá, do qual, na melhor das hipóteses, eles tinham ouvido falar e, neste caso, saberiam que era a terra dos *Dyapa*, seus inimigos. Estes estavam situados nas partes altas do Curuçá. Ware'im, que mudou-se com os Kanamari naquele tempo, disse-me que eles viveram no Curuçá até que ‘os *Dyapa* chegaram’, quando, então, eles se mudaram para o médio Javari.

Júlio Tavares morreu no começo da década de 1960 e a maioria dos Kanamari retornou ao Itaquai depois de sua morte. Nem todos o fizeram, contudo. Parece que a decisão de retornar ao Itaquai foi tomada quando, logo depois da morte de Júlio, os brancos mataram um Kanamari chamado Madawe na aldeia de Irari, no rio Javari. Kamanyo e seu filho Ware'im retornaram para a aldeia de Santa Fé no Itaquai junto com outros. Quando chegaram, a área do Itaquai que tinha sido quase exclusivamente habitada pelos Kanamari quando J. Carvalho empreendeu sua viagem em 1950, estava agora ocupada também pelos brancos. Raimundo Divino, trabalhando para João Carioca, estabelecera-se em Massapê, onde, Ware'im me contou, matou alguns Kanamari quando estava bêbado de cachaça. Outros brancos também tinham se estabelecido na foz do rio Prahiano.

Durante a ausência de Ware'im, Dyaho também morreu. Ele tinha ficado doente e inicialmente pensou-se que ele era uma vítima do xamanismo Kulina, como seu irmão. Mas como os xamãs Kanamari foram incapazes de curá-lo, alguns começaram a suspeitar de

veneno. Poroya, seu filho, levou-o para a cidade de Benjamin Constant para ver se os brancos poderiam tratar dele, mas eles não puderam e ele foi enterrado naquela cidade, entre os brancos. Poroya estava de luto e não queria voltar ao Itaquai. Ele nem precisaria porque, uma noite, enquanto bebia em um bar em Benjamin Constant, o patrão Nenem Féris empregou-o para ser seu caçador pessoal na nova 'colocação' que ele ia construir no Rio Branco, onde ele extrairia madeira. Poroya viveu por uns dois anos com Nenem Féris, antes que seu irmão mais velho, Aro, viesse vê-lo. Ele estava preocupado com como os Kanamari estavam vivendo, trabalhando perigosamente para os brancos, vivendo próximos a eles e não em aldeias Kanamari, e ele queria que Poroya retornasse para o Itaquai para se tornar seu chefe. Os Kanamari tinham começado mais uma vez a estabelecer relações duais diretas com os patrões brancos, relações que não eram mediadas pelos chefes, já que estes não existiam. Isso levou os Kanamari para fora de suas aldeias e em direção aos barracões dos patrões, onde muitos cresceram. Nodia, por exemplo, levou sua jovem esposa para viver com o patrão Sebastião Bezerra. Até hoje ele ainda chama o filho de Sebastião de 'irmão'. Aro esperava que, se os outros aceitassem Poroya como seu chefe, então talvez essa tendência pudesse ser redirecionada.

Poroya voltou ao Itaquai com Aro. Ele diz que foi feito chefe na aldeia de Tracoá. Não foram os 'Kanamari do Itaquai' que fizeram isso, já que esta é uma categoria que teria tido pouco significado no mundo fragmentado que eles viviam. Ele foi feito chefe da aldeia de Tracoá, onde ele viveu com sua esposa e os dois irmãos dela que eram casados com suas irmãs. Esta aldeia cristalizou-se na parentela mais unida do Itaquai (ver o próximo capítulo) e eles conseguiram, em parte, evitar o caos que estava acontecendo ao redor deles, com os Kanamari sem saber se deveriam viver em suas aldeias, mudar-se para os barracões, retornar ao Juruá ou ir para o Javari.

Mas ninguém era isento da ambição dos brancos, que queriam todo o rio para si mesmos. A terra que fora deixada para os Kanamari, entre o Donaia e Pontão, estava encolhendo rapidamente. Os patrões não mais reconheciam aquele trecho de rio como sendo dos Kanamari. Eles começaram a argumentar que os Kanamari deviam a eles madeira, borracha e peles de animais e que o único jeito com que eles podiam cancelar os débitos era abrir mão da terra. As notícias começaram a espalhar que era apenas uma questão de tempo antes que todos os Kanamari fossem exterminados. Alguns brancos locais disseram a Poroya que ele tinha que deixar Tracoá, que era hora de retornar ao Juruá, mas ele resistia, se recusando a deixar sua aldeia.

E foi assim, incapazes de viver entre parentes nas aldeias, situados literalmente ‘no meio dos brancos’, vivendo de vez em quando nas ‘propriedades’ dos próprios brancos, sem chefes e dispersos, que Sabá encontrou os Kanamari durante a estação chuvosa de 1972.

A Chegada de Sabá

A história que se segue é uma versão composta da história que os Kanamari chamam de ‘Quando Sabá Chegou’. Há um certo grau de redundância entre as versões, com cada contador elaborando a história do seu ângulo: da aldeia em que eles viviam, do quê Sabá fez quando chegou onde eles estavam, dos movimentos que fizeram depois da chegada de Sabá, do tipo de relação que mantiveram com os patrões e por aí vai. Eu tentei capturar parte desta dinâmica, alternando entre as narrativas para enfatizar os diferentes pontos de vista. Mas o grau em que as versões concordam nos mesmos pontos é notável; elas parecem ser variações de um mesmo tema. É isso que permite, acredito, oferecer a minha própria versão da história, baseada exclusivamente nas versões que os Kanamari me contaram.

Pude registrar quatro versões ‘completas’ desta história. Três delas foram contadas para mim por homens que viviam então no Rio Itaquai: Poroya, Dyumi e Tiowi. A quarta versão foi registrada a partir do relato de Ware'im, um homem que, como vimos, mudou-se de volta para o Itaquai após a morte de Júlio Tavares, retornando depois ao Javari. Os dois primeiros narradores me contaram versões particularmente elaboradas das histórias e é nelas que eu mais me fiarei. Contudo, muito do que eu aprendi sobre Sabá veio de comentários feitos por qualquer um: homens, mulheres, pessoas que não viviam no Itaquai quando Sabá chegou e até mesmo pessoas que eram muito jovens para tê-lo sequer visto ofereceram suas impressões sobre Sabá e eu tentei incluir algumas delas na versão que se segue.

Sabá Manso, vimos na introdução, é o apelido regional do Sr. Sebastião Amâncio, um empregado da Funai que era o chefe da antiga Base Avançada do Solimões (BFSOL). Sua presença no Itaquai está ligada à construção do Posto de Atração Marubo em 1972, um ano que a maioria dos Kanamari apontará como a data em que Sabá chegou para eles. A *raison d'être* do posto avançado era submeter os Korubo isolados à administração do estado. Ele foi construído próximo à foz do Rio Branco, um afluente do médio Itaquai. Este último rio era, como vimos, a casa não apenas dos Kanamari, que viviam afastados rio

acima a partir do Rio Branco, mas também de um número significativo de colonos brancos.

A chegada de Sabá inicia a 'era' que os Kanamari chamam de 'Tempo da Funai'. É um período que eles associam a três características principais: a chegada oficial da Fundação Nacional do Índio (Funai); o fim do trabalho para os patrões e o cancelamento de todas as suas dívidas; e a remoção gradual dos brancos do rio Itaquai, reforçada e acelerada pela construção da Frente de Proteção Etno-Ambiental (FPEVJ) na confluência dos rios Ituí e Itaquai, em 2000. Tudo isso assegura que os Kanamari vivam agora em uma terra reconhecida pelo 'governo' como área Indígena e da qual os brancos, que a cobiçavam, foram banidos. É inegável que eles experimentaram essa mudança como sendo um momento em que eles deixaram de realizar trabalhos pesados para patrões que os exploravam em troca de poucas mercadorias para um momento em que eles não tinham mais que trabalhar para os patrões, na medida em que estes últimos perderam o direito à terra que reivindicavam. Além disso, os Kanamari passaram a ter outros meios de acesso aos bens ocidentais.

Apesar de tudo o que se passou depois da partida de Sabá, os Kanamari dizem que ainda vivem no 'Tempo da Funai', mas temem pelo seu fim. Sabá foi sucedido por uma série de chefes de posto da Funai e de administradores regionais de diferentes qualidades, que parecem ser todos o resultado direto da curta porém importante presença de Sabá no início da década de 1970. Embora eles saibam que o velho Sabá não retornará, é desta história que eles sempre se lembram quando perguntados sobre o quê a Funai é para eles e como sua presença afetou as suas vidas.

Hoje o seu Dono Chegou

Quando Sabá chegou os Kanamari viviam, como eles dizem, 'no meio dos brancos' (*Kariva wakonaki*). Estes brancos dividiram o Itaquai em 'propriedades' e 'colocações', de onde extraíam borracha, cortavam as árvores pela madeira, criavam animais e plantavam suas roças. Uma placa tinha sido colocada na foz do Donaia pelos brancos, que dizia: 'Toda a terra à jusante daqui pretence a Raimundo de Assis. A terra à montante pertence a João Carioca'. Os patrões possuíam, assim, o rio inteiro.

O que a placa dizia não era estritamente verdadeiro, pois havia um pequeno trecho do rio em que os Kanamari ainda podiam viver. Eles estavam basicamente restritos a uma área no alto do rio a partir da foz do Donaia e foram forçados a trabalhar para os patrões

brancos em troca de mercadorias. Pouco depois de Sabá ter construído seu posto, ele perguntou aos brancos que viviam perto do posto se haviam outros povos indígenas vivendo no alto curso do rio; estes mentiram e disseram-lhe que, além dos Korubo, com quem eles mantinham contatos esporádicos e violentos, não havia mais ninguém.

Os Kanamari viviam longe de onde Sabá construía sua Base, a uns quatro dias à montante, vaijando com o barco a motor conhecido regionalmente como ‘peque-peque’, e não sabiam que ele havia chegado. Mas Adalberto, um homem branco que vivia perto dos Kanamari, e que mais tarde seria morto pelos Korubo, disse a eles que um ‘Inspetor de Índios’ tinha chegado e que eles deveriam ir até ele para receber mercadorias. Poroya achou melhor mandar uma carta ao Inspetor e pediu a Raimunda, a filha de Chico Teixeira, um outro patrão, que escrevesse: “Eu quero chamar nossa pessoa. Venha ver-nos aqui também” (*I-obobo ninvu ityowa atukuna. Adik tam katu tovik-dyi kotu*)¹⁰⁷.

Isso foi em um sábado, enquanto Poroya estava derrubando árvores para fazer uma canoa que ele devia para o seu patrão. Na terça-feira, ele achou melhor trabalhar em sua roça. Na quarta-feira, quando começava a trabalhar na canoa, ele ouviu de bem longe o barulho de voadeira, um som que ele não conhecia. Sabá apareceu e imediatamente perguntou: “Por que você está trabalhando?” Poroya disse a ele que estava fazendo uma canoa para Sebastião Bezerra. “E ele te paga bem”? “Não, não muito, umas cinco balas, cinco quilos de sal, trezentos gramas de pólvora... é isso”. “Bem, hoje o seu chefe/corpo/dono chegou. Os brancos não mais enganarão vocês. Agora é só a Funai que vai tomar conta de vocês”. Poroya disse que eles trabalhavam para os brancos porque seus pais, os chefes, tinham todos morrido.

Sabá fica surpreso ao saber que há mais índios no alto do rio. Ele pede a Poroya que vá com ele. Este concorda, mas antes pede alguma cachaça para a viagem. Isto enfurece Sabá: “Eu não sou este tipo de branco! Se você pedir cachaça de novo eu vou amarrá-lo em uma árvore e deixar as formigas picarem você!”

Quando Dyumi conheceu Sabá, ele estava em Bacia, a aldeia de Noki, apesar de viver com seu pai em Prahiano. Viajando com seu motor 40 HP, Sabá viajava muito rápido. Dyumi era jovem, mas também estava trabalhando em uma canoa. Tudo que ele tinha era um machado velho e gasto com o qual ele levou quatro dias para derrubar a árvore. Seu

¹⁰⁷ Esta é a versão de Poroya da história. Dyumi reitera muitos dos mesmos pontos, mas não inclui a carta de Poroya e atribui a trapaça especificamente a Adalberto. De acordo com Dyumi, Adalberto disse para o seu pai, Nohin: “O Inspetor dos Índios chegou na foz do Rio Branco. Vá até ele e pegue a sua mercadoria, materiais, tudo”. Todos ouviram. Meu pai disse: “Isso não pode ser. Nós não temos como chegar lá. Você vai e diga a ele”. Adalberto foi morto depois pelos furiosos [os Korubo]. Adalberto foi falar com Sabá, mas ele o mentiu e disse que não havia índios. “Há Índios no alto do rio?” “Não, não há ninguém no alto do rio”. Ele o enganou. “Realmente não há índios no alto do rio, somente brancos”.

patrão era Raimundo de Assis, que possuía todo o Itaquai abaixo da foz do Donaia. Ele esperava trocar a canoa por um machado novo. Sabá cehgou e distribuiu sua mercadoria. Havia muita coisa: espelhos, panelas, anzóis, linhas de pescar, cartuchos. Ele até deu a Dyumi um violão. Algumas pessoas não tinham ficado com nada e Sabá voltou a sua base para trazer mais mercadorias. Ele fazia suas compras na cidade colombiana de Letícia, na fronteira com o Brasil. Ele insistiu que tudo o que os Kanamari produziam deveria ser trocado exclusivamente com ele. Ele teria dito: “os brancos estão mentindo para vocês! Eu vou levar a sua canoa. Somente deste modo vocês terão mercadorias!” Sabá, os Kanamari se lembram, sempre parecia estar zangado (*nok*).

Na aldeia de Hiwu, as mulheres prepararam bebida de pupunha para Sabá. Eles cantaram e dançaram *haihai*¹⁰⁸. Sabá queria ir para as cabeceiras do Itaquai, apesar de Poroya ter dito a ele que não havia mais ninguém, somente os Kanamari.

Sabá fez a viagem ao longo do rio muitas vezes. Segundo Poroya:

“Ele perguntou sobre velhas capoeiras e cacos de cerâmica e levou tudo isso para Brasília para mostrar para o nosso chefe (*-warah*) que é a Funai. Ele trouxe de volta muitas mercadorias para trocar pela nossa produção. Ele viu que os Kanamari estavam dispersos por toda parte e nomeou novos chefes: Dyumi, João Pidah, Hiwu, Dyo'o, Nohin. Eu já era ativo [como chefe], mas era o único tomando conta de todos. Então Sabá decidiu fazer de mim um ‘Fiscal do Índio’ e disse que todos os outros chefes tinham que me ajudar. Muitas mercadorias chegaram. ‘Poroya é quase o seu pai’^[109], Sabá disse a eles. Eles não sabem essas coisas de me ajudar”.

Uma vez, perto das cabeceiras do Itaquai, ele viu uma casa que tinha acabado de ser construída por uma família de brancos que se mudara do Juruá para lá. Sabá mandou-os destruí-la e retornar para o lugar de onde vinham. Ele queria somente Índios vivendo no rio.

Mas Sabá decidiu então que os Kanamari também não poderiam viver no Itaquai. Ele já sabia que também haviam Kanamari vivendo no Médio Javari. Ele estivera lá rapidamente, mas aqueles Kanamari não o quiseram. “Nós somos brancos agora”, eles

¹⁰⁸ *Haibai* é um tipo de ‘brincadeira’ que envolve cantar e dançar em círculo. Muitas de suas músicas estão na língua Kulina, e os Kanamari dizem que aprenderam deles há muito tempo atrás (ver Labiak 1997).

¹⁰⁹ Poroya usa a palavra para ‘pai’ (*pama*). Em certo sentido, os ‘pais’ são o chefe/corpo/donos de suas casas. É possível, por exemplo, referir-se a um homem como sendo o *-warah* de sua esposa (a recíproca não é possível) e sua esposa como sendo a *-warah* de seus filhos. Isto significa que o homem é o chefe/corpo/dono de sua esposa e através dela de suas crianças. Essa acepção da palavra *-warah* é incomum, contudo, e eu teria de investigá-la ainda mais no campo antes de desenvolvê-la.

disseram. “Nós só queremos nossos motores e cachaça. Nós não queremos a Funai”¹¹⁰. Mas o Médio Javari era próximo à cidade de Atalaia do Norte e Sabá queria todos eles reunidos lá, pois assim poderiam ficar mais perto do seu chefe. Desta forma, quase todos os Kanamari foram viver no Javari, em uma aldeia chamada São Luís que tinha sido bem pequena até então.

A memória deles deste tempo é ambígua. Alguns se lembram como um tempo bom, com todos vivendo juntos e muitas danças *haihai* e comida para todos. Mas muitos tiveram dificuldade tentando entender porquê exatamente Sabá os queria lá. Ele próprio raramente os visitava e passava a maioria do seu tempo em Manaus. Outros ‘Funai’ ocasionalmente apareciam, mas eles não traziam muitas mercadorias. O que esses Kanamari se lembram são as disputas, brigas e acusações de feitiçaria. Eles não ficaram muito lá porque o próprio Sabá mudou de idéia. De fato, ele até se contradisse: “O que vocês todos estão fazendo aqui?! Os brancos vão tirar a sua terra!”. “Ouça, Dyumi”, ele disse, “o rio vai ser bloqueado na confluência com o Ituí. Não haverá mais brancos vivendo lá e nenhum branco vai passar”. Sabá, Dyumi se lembra, nunca gostara dos brancos.

A maioria dos Kanamari retornou ao Itaquai, mas alguns decidiram ficar no Javari com aqueles que já estavam lá. Sabá disse que para fechar o rio ele precisaria de ajuda de pessoas de Brasília. Ele colocaria um soldado para assegurar que os brancos não voltassem. Sabá disse que com o rio bloqueado para os brancos, os Kanamari deveriam ir ao Juruá e chamar aqueles que vivem lá para que todos pudessem ficar juntos no Itaquai. Levando consigo alguns espelhos que tinham sido dados por Sabá, alguns fizeram a viagem para o Juruá para trazer os Caititu-*dyapa* que ainda viviam no Toriwa. Algumas pessoas de outros subgrupos ouviram as notícias e logo os seguiram, juntando-se àqueles que já viviam no Itaquai.

Sabá partiu rio abaixo depois que seu posto foi atacado pelos Korubo e os Kanamari nunca mais o viram. Eles ouviram dizer, no entanto, que ele ainda está vivo e também que ele está doente. Alguns dizem que ele vive em Manaus ou talvez em Brasília.

Depois de sua partida uma tragédia aconteceu. Um homem branco que tinha bebido muita cachaça matou um Kanamari à facadas no Rio Pedra, um afluente do Itaquai. Depois disso os *kariva* foram removidos mais rapidamente. Como Dyumi diz:

¹¹⁰ Deve ser lembrado que estes Kanamari viviam no Javari porque tinham aceitado Júlio Tavares, um chefe branco, como seu ‘chefe/corpo/dono’. Fazendo isso, eles começaram um processo de ‘tornar-se branco’ (*kariva-pa*), que se manifestou em sua completa rejeição da Funai.

“Não há nenhum [branco] hoje. Damião se foi. E também Sebastião Bezerra, mas ele estava relutante. Eles ofereceram a ele 4,000 Reais para ir, mas ele disse que não era suficiente. “Você não quer dinheiro?!”, Funai perguntou a ele. “Então você vai para a delegacia!”. Ele simplesmente não queria ir. Ele não acreditou no soldado.”

Sabá e Jarado

Os Kanamari dizem que se Sabá não tivesse chegado, todos eles teriam morrido. Os brancos que estavam vivendo no Itaquai haviam dito isso explicitamente. Eles queriam que os Kanamari saíssem do Itaquai para retornar ao Juruá, mas a maioria se recusou. Por causa disso os brancos decidiram matar todos eles. Ware'im me disse que havia até mesmo uma ordem do governador do Amazonas para isso e os brancos tinham marcado uma data: “em dois meses todos os Kanamari estarão mortos”. Foi exatamente neste momento que Sabá chegou e começou o processo de remoção dos brancos da terra dos Kanamari.

Sabá cumpriu sua promessa e hoje não há nenhum branco vivendo na área do Itaquai que os Kanamari consideram como sua, nem na longa faixa de rio até sua confluência com o Ituí. O último a sair foi da fato Sebastião Bezerra, como Dyumi apontou, que só partiu em 2000. O rio não ficou completamente esvaziado de brancos, contudo. Depois que Sabá partiu, a Funai instalou um posto na aldeia de Massapê que foi administrado por uma série de ‘chefes de posto’, que os Kanamari dizem que ‘trabalhavam para Sabá’. Junto com o chefe de posto vinham ocasionalmente enfermeiros da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), médicos, e lingüistas, além de mim, um antropólogo. Na FPEVJ há funcionários da Funai, ‘soldados da Funai’, que asseguram que os brancos não invadam a terra dos Kanamari. Algumas dessas pessoas eram das cidades vizinhas de Atalaia do Norte, Benjamim Constant e Tabatinga, outras de lugares mais distantes, os quais eles nunca tinham ouvido falar antes, como São Paulo, Rio de Janeiro e até França¹¹¹. Acreditavam que todas elas, no entanto, eram de algum modo sujeitas à ‘Capital Federal’, Brasília, o lugar onde o ‘presidente’ vive, o *—warah* de todos os brancos.

Jarado, também tinha chegado subitamente muitos anos antes. Como Sabá, ele trouxe uma série de novas pessoas e conceitos: ‘seringueiros’, ‘colocações de seringa’, ‘barracões’, ‘arigós’¹¹² e ‘Manaus’, por exemplo. O poder dos brancos que seguiram Jarado, sua capacidade em ocupar o Juruá, seu acesso às mercadorias que chegavam ao longo do

¹¹¹ O lingüista Francisco Queixalós é chamado de ‘Francês’ pelos Kanamari.

¹¹² Um termo regional para pessoas que migraram para a Amazônia do Nordeste do Brasil. Apesar de muitos desses terem eles mesmos se tornado patrões bem sucedidos, os Kanamari associam-os aos empregados e serventes dos patrões que, por sua vez, teriam vindo de ‘Manaus’.

rio e seu acesso aos níveis de poder mais inclusivos de Manaus, também impressionaram os Kanamari. Então o quê mudou da chegada de Sabá da de Jarado?

Há similaridades importantes entre as histórias de Jarado e Sabá. Ambos chegaram de lugares situados à jusante – ainda que não do mesmo rio –, de terras associadas a um poder inacreditável, e a presença de cada um dá início a uma ‘era’ ou um ‘tempo’ no qual uma série de relações se seguem. Ambos também brigam com os *Dyapa*. Jarado matou muitos deles na guerra do Urubupugou e Sabá teve seu posto incendiado por eles. Nós vimos que para qualquer relação positiva ser estabelecida com os Kanamari é necessário, minimamente, que os *Dyapa* sejam considerados ‘inimigos’, o que significa, na lógica Kanamari, que os *Dyapa* deveriam tomar como inimigos os dois heróis. Guerreando com os *Dyapa*, Jarado e Sabá cumpriram a pré-condição mínima para a interação com os Kanamari.

Mas quando mudamos para o tipo de relação que cada figura estabelece, há diferenças significativas entre elas. Muitas dessas diferenças são condicionadas pelo modo como cada um dos personagens encontrou os Kanamari. O poder que Jarado trouxe parecia replicar, de muitas maneiras, a estrutura da sociedade Kanamari, permitindo-a existir de modo tangencial ao sistema de aviamento ou, alternativamente, alojada dentro dele, como uma boneca russa. Os Kanamari mantinham seus chefes e estes eram capazes de interagir com os patrões. Quando a estrutura de sua sociedade foi ameaçada pela presença dos brancos, os Kanamari foram capazes de se mover para outro rio. Os brancos de Jarado podiam, deste modo, afetar a sociedade Kanamari, freqüentemente de maneiras trágicas, mas ela era flexível o suficiente para se adaptar a despeito disso, para se moldar em novas configurações, transformando os *-tawari* em parentes e abrindo as bacias fluviais endogâmicas para estágios mais abrangentes de interação.

Mas esta flexibilidade tinha um limite. Quando Sabá chegou, os Kanamari estavam ‘insanos’, vivendo ‘no meio dos brancos’. Depois da morte de seus chefes, eles se dispersaram e alguns deles fizeram a escolha sem precedentes de transformar um desses brancos em seu próprio ‘chefe/corpo/dono’. Os demais, sem chefes, eram incapazes de constituir aldeias, dependendo daquelas que os brancos contituíam para si mesmos. O modelo da endogamia do subgrupo, um padrão da vida ideal que eles aspiravam ter, tinha sido completamente minado e suas relações com os brancos se multiplicaram, dissolvendo os Kanamari nelas. Os brancos, por sua vez, se recusavam a tolerar a presença dos Kanamari, reclamando que eles estavam eternamente indvidados e incapazes de pagar suas dívidas e que, portanto, todos deveriam ser mortos.

Jarado foi recebido como um *—tawari*, um que tinha vivido longe por muito tempo e agora voltara para interagir com eles. Tudo o que Jarado fez foi condizente com essa relação. Ele nunca visitou uma aldeia Kanamari, mas trocou com eles na foz do Toriwa, recebendo comida que levou consigo em sua viagem, exatamente como faziam os *—tawari* nos *Hori* antigos, que fixavam suas acampamentos *dyaniobak* nas redondezas da aldeia, em capoeiras ou roças abandonadas, e partiam com comida na viagem de volta para casa. Os chefes Kanamari conseguiam garantir que, inicialmente, os brancos continuassem sendo *—tawari* e, quando eles deixaram de agir como deveriam os *—tawari* e se tornaram espíritos imprestáveis, Ioho partiu, sendo depois seguido por muitos outros.

Sabá, por outro lado, foi recebido como um ‘chefe/corpo/dono’. Ao invés de trazer mais brancos para os Kanamari, ele os removeu; não estabeleceu relações comerciais fora das aldeias Kanamari, mas foi a elas, bebeu caíçuma e comeu. Em lugar de trocar com os Kanamari, Sabá distribuiu mercadorias, pedindo apenas que os Kanamari lhe dessem qualquer parte de sua ‘produção’ excedente. Ele recusou a cachaça, a bebida que faz os brancos violentos; e, ao invés de extrair borracha, repudiou seu comércio. Ele nomeou uma série de novos chefes, mas, ao falar e agir como chefe, estabeleceu-se a si mesmo e, em sua ausência, à Funai, como ‘chefe dos Kanamari’. A Funai é um chefe que não responde aos patrões locais, mas sim ao ‘governo’ na distante ‘capital’ de Brasília, para quem os patrões, contra a sua vontade, submetem-se. Por estas razões não foi como um *—tawari* que Sabá foi recebido, mas como um *—warah*.

Ao invés de manter a versão fractal da sociedade que tinham, como fizeram quando Jarado chegou, os Kanamari agora viam uma chance de reproduzir aquela sociedade outra vez. Eles conteriam o processo de fluxo no qual estavam imersos e mais uma vez se fariam Kanamari, através de um *—warah* que possuía um poder incomensurável e acesso quase ilimitado às mercadorias ocidentais e que se situava em um lugar muito distante, como um corpo tão dilatado e amorfo que os Kanamari só veriam um precipitado de sua existência, uma pequena parte de seu todo infinito.

O Tempo da Funai

A remoção dos brancos que viviam no Itaquai foi parte do processo de demarcação e a posterior homologação da Reserva Indígena do Vale do Javari. Áreas Indígenas oficialmente homologadas por decreto governamental são fechadas, e pessoas não autorizadas não têm acesso a elas. No caso do Vale do Javari, o procedimento foi demorado e penoso, e envolveu uma série de diferentes propostas, sendo uma das primeiras advinda do BFSOL, de que Sabá era diretor. As primeiras tentativas de definição da área de demarcação, todas, foram rejeitadas ou caíram no abismo da burocracia governamental. Em 1985, a área foi finalmente reconhecida, apesar de sua demarcação só ter se concretizado em 2000. A proposta aceita incluía as cabeceiras dos rios Jutai, Jandiatuba, Itaquai, Itui, Curuçá e Jaquirana/Javari¹¹³, assim como a maior parte da extensão desses rios, uma área total de 8.527.000 hectares (CEDI 1981, 30-4; Nascimento 2006, 1-5). A reserva indígena incluía, assim, em uma unidade federativa, os Kanamari, os Marubo, os Matis, os Matses e os Kulina Pano, assim como uma grande diversidade de grupos ameríndios sem contato regular com agências governamentais e que são considerados pela Funai isolados, como os Korubo, os Flecheiros e os Tucano-*dyapa*. A presença desses grupos foi decisiva, porque forçou o Departamento de Índios Isolados da Funai (DEII) a construir a FPEVJ na confluência do Itui com o Itaquai, de modo a assegurar a integridade das áreas, ao menos no que diz respeito aos dois rios.

A maior resistência enfrentada pelo processo demarcatório foi oferecida pelos patrões e pelas indústrias da borracha e da madeira, que alegaram serem 'proprietários' de partes dos rios em que praticavam suas atividades extrativistas. Isso resultou em uma série de processos judiciais, nas esferas local e federal, que prolongaram e dificultaram a demarcação. Os brancos não foram, assim, retirados de uma vez, como observaram os Kanamari na história sobre Sabá. Eles começaram a se retirar de modo *ad hoc* no fim da década de 1970, até que Sebastião Bezerra finalmente empacotou seus pertences e partiu em 2000¹¹⁴. Os Kanamari, previamente restritos a um pequeno trecho de rio, gradualmente encontraram espaço para se expandir, para tentar se reorganizar em aldeias em diferentes partes do rio, estabelecendo um grau de distanciamento entre si.

¹¹³ Este último rio é também a fronteira entre o Brasil e o Peru, e nem toda a parte peruana da margem está fechada para não-indígenas.

¹¹⁴ Meu conhecimento diz respeito exclusivamente ao rio Itaquai. O processo de remoção dos brancos ainda está em curso nos rios Curuçá e Jaquirana e mal teve início no rio Jutai.

Inicialmente, todavia, eles não demonstraram qualquer intenção de se deslocar. Isso preocupou a Funai, que acreditava ser necessária a ocupação de todo o Itaquai para assegurar que os brancos não tivessem a intenção de reocupar terras que, a seu ver, permaneciam inexploradas e improdutivas. A Funai não deve ter se dado conta de que era sua própria presença, manifestada fisicamente pela do Chefe de Posto baseado na aldeia de Massapê, o que mantinha os Kanamari estáticos. Por terem vivido por tanto tempo sem chefe, com carência de aldeias e em conflito com os brancos, eles estavam relutantes em se dispersar novamente. E a Funai continuou, por um tempo considerável, a agir de forma congruente com as ações que Sabá adotara: devido ao posto, a Fundação continuou presente nas aldeias dos Kanamari e deu seguimento à redistribuição de grandes quantidades de mercadorias ocidentais – mesmo que estas jamais voltassem a atingir as quantidades que Sabá distribuía. Então, os ameríndios permaneceram dentro e em volta de Massapê até, no mínimo, meados da década de 1980, e todo o restante do rio manteve-se desocupada, exceto pela presença de uma família branca que se recusara a deixar a área.

O período em que viveram todos juntos é lembrado com ambigüidade. Era bom viver com um chefe e ter acesso a mercadorias simplesmente doadas aos Kanamari, mas a tensão resultante da convivência entre tanta gente diferente se mostrou árdua, com freqüentes acusações de avareza, violência, raiva, feitiçaria e roubo. Gradativamente, os ameríndios começaram a deixar Massapê e a criar novas aldeias, em muitos casos fixando residência em áreas outrora ocupadas pelos brancos e, assim, reintroduziram um grau de distância entre si. Esse processo estava em curso quando cheguei a campo, em 2002, e, de muitas formas, continuava a se dar quando fui embora pela última vez, em 2006.

Foi sempre mais fácil para mim obter informações sobre como era a vida até a chegada de Sabá do que sobre os 30 anos que separavam a minha vinda da dele. Os Kanamari se mostravam mais relutantes em me contar sobre suas experiências de morarem juntos em Massapê, e sobre a gradual cisão da aldeia, do que de me informar acerca de todos os problemas que eles haviam enfrentado até aquele dia decisivo de 1972. Isso nunca me surpreendeu, uma vez que era claramente menos problemático discutir as armadilhas de um processo de tentar sobreviver 'entre os brancos' do que refletir sobre tensões recentes, cujas cicatrizes ainda remanesciam visíveis. Se, no passado, as dificuldades enfrentadas pelos Kanamari em estabelecer suas aldeias podiam ser reduzidas à intensa presença dos brancos, a partir da chegada de Sabá, elas tinham de incorporar outro sentido, em um cenário em que os brancos, exceto por funcionários da Funai, não mais estavam presentes. Minha chegada ao campo se deu em meio a tudo isso, e os Kanamari a viam como parte

dessa mudança em seu estilo de vida. No fim das contas, eu era um pesquisador da 'Universidade Federal', e esta palavra, 'Federal', é inescapavelmente associada a Sabá.

Se minhas informações acerca do período entre a chegada de Sabá e a minha são escassas e contraditórias, acredito que esse campo nebuloso possa ser superado se focarmos os processos que testemunhei enquanto estive em campo. Esses processos são, claramente, um prolongamento do que ocorria antes, parte do delineamento da vida no 'Tempo da Funai'. O objetivo do que segue é mostrar como, por meio da presença da Funai, o Itaquai deixou de ser um canto remoto da 'Terra dos Kanamari', ligado ao Juruá, para se tornar uma área equivalente, se não idêntica, às bacias hidrográficas dos tributários da margem esquerda do Juruá, de onde eles migraram. No primeiro capítulo eu narrei como formas estáveis se encontravam imersas em fluxo e, no capítulo dois, como o fluxo transformou-se em um abismo que só começou a ser superado com a chegada de Sabá. Neste capítulo quero mostrar como o 'Tempo da Funai' permitiu aos Kanamari recriar sua sociedade, mesmo que um tanto diferente daquela que haviam postulado previamente.

Começarei, então, com uma descrição do Itaquai no período entre 2002 e o presente. Meu objetivo será mostrar como o rio se caracteriza de acordo com duas forças conflitantes: uma centralizada na direção de Massapê, baseada em redes egocêntricas de alianças que unem todos os habitantes do Itaquai; e outra dispersa, baseada em movimentos sazonais e pequenos agrupamentos de aldeias ligados às afiliações aos subgrupos, que vai de encontro ao modelo egocêntrico. Depois de contemplar tudo isso a partir de uma perspectiva demográfica, voltarei-me a uma análise mais profunda do conceito de 'parente' entre os Kanamari, dos casamentos entre os sub-grupos que acompanharam a migração rumo ao Itaquai, e dos critérios de afiliação aos subgrupos em um contexto em que a endogamia subgrupal não mais perdura. Finalmente, concluirei com o retorno ao conceito de chefe/corpo/dono e questionarei como isso opera em uma configuração multi-*dyapa*.

O Itaquai Hoje

Esta seção estabelecerá as divisões abrangentes que os Kanamari reconhecem como existentes na bacia hidrográfica do rio Itaquai. Começarei pela discussão sobre como eles dividem o rio em uma série de 'terras' relacionadas aos seus habitantes. Seguirá, então, uma exposição de como os assentamentos Kanamari estavam dispostos às margens do Itaquai quando da minha chegada, em 2002. Minha preocupação principal será explicitar as razões

que motivam os deslocamentos dos ameríndios pelas margens do rio. A seção será concluída com a revisão de algumas das mudanças no padrão de assentamento entre 2002 e 2006, quando deixei o campo. Meu objetivo é inserir o Itaquai em uma questão mais ampla, que será desenvolvida na seção seguinte: a tensão entre a co-residência que se desenvolveu a partir do movimento em direção ao Itaquai e o ‘modelo de endogamia do subgrupo’ que permanece estruturando a distribuição das aldeias ao longo do rio.

As ‘terras’

Os Kanamari, hoje, consideram toda a área do rio Itaquai, desde a foz do Rio Branco até sua nascente, rumo ao sul, como seu território – ‘nossa terra’ (*ityowa ityonim*), como costumam chamar. A área à jusante disso, da foz do Rio Branco rumo ao norte, até a confluência do Ituí com o Itaquai, é considerada a ‘terra dos *Dyapa*’. Estes incluem os Korubo, que são um povo de língua Pano que permaecem, em sua maioria, isolados e que, como vimos, foram a razão inicial para a vinda de Sabá. Eles não moram às margens do Itaquai. Em vez disso, habitam a região entre o Rio Branco e o Ituí, mas alguns são eventualmente vistos no Itaquai, particularmente durante a estação seca, quando procuram por ovos de tracajá em suas praias. O mesmo território é também considerado a ‘terra dos Capivara-*dyapa*’, que já conhecemos da história de João Dias (capítulo 2). Eles também são *Dyapa*, mas são chamados de Capivara-*dyapa* para que sejam diferenciados dos Korubo. Eles habitam os territórios que vão em direção à nascente do rio São José, e nunca foram vistos às margens do Itaquai.

Na confluência entre o Ituí e o Itaquai fica a FPEJV, também conhecida como ‘a base’, que marca os limites da Terra Indígena do Vale do Javari. A confluência em si marca uma importante divisão para os Kanamari, porque, se ao seguir Itaquai acima se chega à ‘terra dos Kanamari’, ao seguir Ituí acima chega-se às aldeias dos Marubo e dos Matís, *Dyapa* de língua Pano. A base é uma construção grande, constantemente ocupada por funcionários da Funai, e os Kanamari a vêem como uma consequência direta da presença de Sabá, uma vez que é a realização de uma de suas promessas. A partir da perspectiva dos Kanamari, a base foi construída por dois motivos: primeiramente, para cuidar de um pequeno grupo de Korubo, os únicos com contato regular com a Funai, que mora relativamente próximo à construção, no rio Ituí; em segundo lugar, para prevenir brancos de chegar aos dois rios e ameríndios de ir ou vir com certas mercadorias. Os bens que não podem sair da Terra Indígena são madeira, caça, peixes e ovos de tracajás. A Funai não

deixa pessoa alguma levar esses tipos de produto à cidade vizinha de Atalaia, nem vendê-los aos brancos locais. Os Kanamari têm autorização, todavia, para vender produtos que tenham cultivado em suas roças ou artefatos que por eles tenham sido produzidos, como canoas, remos, cestas, colares e cocares. Eles podem também vender porcos e galinhas que criam na aldeia. É proibido adentrar a área do Ituí ou do Itaquai com bebidas alcoólicas. Para chegar a qualquer dos dois rios, as canoas são obrigadas a parar na base e serem inspecionadas por seus funcionários, muitos dos quais são Matis, Marubo e Kanamari.

A área que começa na base, segue rio abaixo até a foz do Itaquai, e continua até a cidade de Atalaia do Norte, à margem do Javari, é conhecida por 'terra dos brancos' (*karima nawa itonym*). Logo depois de se passar 'a base', surgem os primeiros assentamentos brancos, que seguem pontuando a beira do rio até a cidade. Depois de Atalaia há as cidades de Benjamin Constant e Tabatinga, esta última já situada às margens do Rio Solimões. O mapa 7 apresenta a divisão do sistema fluvial em 'terras' pertencentes a diferentes povos.

Apesar de a terra dos Kanamari abranger tudo o que se situa à jusante da foz do Rio Branco, eles consideram que ela se prolongue e abranja também os tributários da margem esquerda do Juruá, de onde vieram. Esses afluentes compõem, hoje, a Terra Indígena do Mawetek, que é contígua à fronteira sul da Terra Indígena do Vale do Javari. Nesse sentido, o alto Itaquai, em que esses Kanamari hoje vivem, é conceitualmente e geograficamente mais próximo ao Juruá que às áreas rio abaixo. A partir de uma perspectiva centrada no Juruá – que seria, tão somente, uma 'perspectiva Kanamari' sobre seu próprio território –, poderíamos dizer, então, que o Itaquai fica no limite final da 'terra dos Kanamari', que, por sua vez, se expande a partir dos afluentes do Juruá.

Este último ponto revela as distinções que permanecem na 'terra dos Kanamari'. Deve-se manter em mente que a migração para o Itaquai se deu em ondas, e que envolveu pessoas dos quatro sub-grupos predominantes nos tributários da margem esquerda do Juruá: os Macaco de Cheiro-*dyapa*, os Mutum-*dyapa*, os Caititu-*dyapa* e os Japó-*dyapa*¹¹⁵. Essas pessoas, que antes moravam em bacias hidrográficas distintas, passaram, então, a morar às margens do mesmo rio. Se eles podem se referir a essa área como 'nossa terra' (*ityowa itynim*), só podem fazê-lo desconsiderando as diferenças que esse processo migratório oculta, distinções que ainda conectam pessoas do Itaquai aos tributários de onde vieram – o Mucambi, o Komaronhu, o Toriwá e o Mawetek respectivamente. O objetivo deste capítulo é entender a tensão subjacente entre morar em uma bacia hidrográfica, em uma

¹¹⁵ Estas não foram as únicas pessoas a migrar, uma vez que alguns remanescentes de *-dyapa* menores também os acompanharam. Mas são esses quatro sub-grupos que continuam a ser importantes no rio Itaquai.

‘terra’ que é comum a todos, e continuar a expressar as diferenças entre os grupos por meio de referências à endogamia dos subgrupos.

O Itaquai em 2002: Mobilidade

Quando cheguei ao Itaquai, havia onze aldeias. A maior delas era, e ainda é, Massapê, a que alguns Kanamari se referem como ‘capital’ do Itaquai. Em 2002, um grupo de trabalhadores brancos construía uma estrutura de tijolos em que deveria funcionar o ‘Polo Base’, um projeto ambicioso que visava a descentralização do sistema de saúde de Atalaia do Norte e espalhá-lo entre todas as aldeias principais do Vale do Javari. O Polo Base de Massapê nunca foi concluído, e as ruínas da construção continuam na aldeia até hoje (ver Costa 2006; Matos e Marubo 2006). Apesar de inútil em grande parte, uma pequena seção coberta da obra foi transformada em enfermaria e em abrigo para o rádio. Esta permanece sendo a única enfermaria no Itaquai e, até recentemente, foi abrigo do único rádio presente em toda a área do rio. Ambos, o rádio e a enfermaria, estão ligados à Fundação Nacional de Saúde (Funasa). Este órgão é responsável por garantir que haja sempre uma enfermeira no rio, para assegurar serviços básicos de saúde e a operação do rádio, que comunica emergências à Casa do Índio em Atalaia do Norte que, então, decide se é ou não necessário mandar os pacientes para tratamento na cidade. Mas os Kanamari, e todos os outros povos do Vale do Javari, também usam o rádio e a frequência da Funasa para se comunicar com outras aldeias – no caso do Itaquai, isto incluiria os Kanamari nas aldeias do Médio Javari e aqueles que estariam, por qualquer motivo, na cidade de Atalaia do Norte.

Massapê é também a sede do posto da Funai, onde um funcionário permanece durante a maior parte do ano. Recentemente, também se transformou em um dos pontos escolhidos para implantação de uma estação do Sistema de Vigilância da Amazônia (Sivam). Massapê é, portanto, uma aldeia atípica em todos os sentidos: é maior e mais populosa que qualquer aldeia, é o local de operação tanto da Funai quanto da Funasa no rio Itaquai, abriga uma estação do projeto Sivam e quase sempre conta com a presença de residentes que não são Kanamari. Estes fatores são todos interligados, obviamente: o sub-posto foi estabelecido em Massapê porque muitas famílias vivem na aldeia ou em seus arredores, e Massapê permanece a aldeia mais populosa porque conta com o sub-posto, com a enfermaria e com o rádio. O predomínio de Massapê é de tal grau que, em 2002, muitos funcionários brancos da Funasa que nunca haviam estado no Itaquai, mas que

trabalhavam com prestação de serviço de saúde para os Kanamari, achavam que essa era a única aldeia do rio – apesar de outras aldeias, como Kumaru e Remansinho, já terem, então, cerca de cinco anos.

O mapa número 8 mostra as aldeias do Itaquai em 2002, e indica a população de cada uma entre parênteses. A população do Itaquai como um todo era de 387 pessoas, espalhadas pelas onze aldeias. O número de habitantes por aldeia deve ser lido com cuidado. Os Kanamari se deslocam constantemente ao longo do Itaquai e, regularmente, embora com menor constância, do Itaquai para o Juruá e de volta. De fato, o número 387 inclui alguns Kanamari que fui incapaz de associar a uma aldeia específica; apesar de claramente morarem no Itaquai, parecem preferir o deslocamento entre assentamentos e o estabelecimento temporário em casas dispostas a recebê-los¹¹⁶. Como consequência desses movimentos, as aldeias incham e praticamente desaparecem em curtos intervalos de tempo. É impossível, então, entender a disposição das aldeias no Itaquai sem reexaminar alguns dos motivos que conduzem os Kanamari ao deslocamento.

As mudanças sazonais não diferem muito do que fora postulado para o modelo de endogamia do subgrupo, exceto no que diz respeito aos *Hori*, que, como um todo, desapareceram, conforme veremos logo mais. Durante a estação seca (de maio a outubro), as aldeias tendem a dispersar-se, uma vez que as pessoas viajam em pequenas unidades familiares para coletar ovos de tracajá. É também nesta mesma época que as aldeias se reagrupam e as pessoas se juntam para os rituais do devir-*Kohana* e do devir-Jaguar, e é quando muitos Kanamari tentam vender seu artesanato e os animais domésticos que criam em Atalaia do Norte, geralmente perfazendo o caminho sem pressa, para coletar ovos de tracajá. Durante os meses chuvosos (novembro a março), as aldeias costumam isolar-se, exceto quando engendram pequenas expedições para coleta de frutas silvestres e quando se reúnem em velhas capoeiras para colher frutos das palmeiras de pupunha, açaí, e buriti; então, membros de aldeias diferentes voltam a se encontrar. Por meio desses movimentos, assim, estabelecem-se, ao longo das duas estações, trações centrífugas e centrípetas que passam, aos recém-chegados ao Itaquai, a impressão de que os deslocamentos são irregulares e mais ou menos constantes.

Os deslocamentos são curtos, afazeres pontuais que motivam uma pessoa ou outra a visitar parentes fora da aldeia; ou empreendimentos de caráter mais coletivo. O primeiro tipo de movimento inclui visitas regulares para beber caçuma com familiares. Há duas palavras que os Kanamari usam para definir esse tipo de visita: *parab-* e *nyuko-*. Ambas têm o significado genérico de “viajar para ver pessoas”. Os dois verbos quase sempre se

¹¹⁶ Há seis Kanamari que não consegui associar a uma aldeia, então os inseri no contexto das aldeias em que costumavam passar a maior parte do tempo e/ou em que estavam quando o censo foi feito. Isto incluiu três pessoas em Remansinho, duas em Beija Flor e duas em Kumaru.

complementam com os dêiticos espaciais *-na* ou *-dyi*, assim, *parab-na*, por exemplo, significa “visitar lá”, e *parab-dyi*, “visitar aqui”. Os dois dêiticos podem acompanhar verbos que não indicam movimento, para orientar acerca do motivo da visita. Uma pessoa pode, por exemplo, viajar para *koya-o-na*, “beber caíçuma lá”, o que aponta a razão do deslocamento para uma outra aldeia.

A distância entre duas aldeias torna desejável um barco a motor. Motores, particularmente os pequenos e maneáveis HP 5.5, estão entre os itens que os Kanamari mais cobiçam e eles geralmente constroem muitas canoas para venderem e depois comprarem um. A gasolina costuma ser obtida em Atalaia do Norte, ou dada aos ameríndios pelo Chefe de Posto da Funai, por funcionários da Funasa ou, durante a minha estadia, por mim. Canoas, por sua vez, são facilmente acessíveis, e isto é tudo que se faz necessário para manter o tráfego no Itaquai relativamente intenso. Se os Kanamari não tiverem acesso aos barcos a motor, não demonstrarão problema algum em remar a qualquer aldeia no Itaquai.

Os deslocamentos coletivos e de grande escala gravitam entre dois pólos: Massapé e a cidade de Atalaia do Norte. Mencionei acima que os Kanamari vão a Atalaia do Norte vender os bens que produzem (canoas, remos, artesanato) ou os animais que criam (porcos e frangos). Além disso, eles também vão à cidade quando não há brancos em Massapé. Por exemplo, se não há uma enfermeira da Funasa, viajam para obter tratamento; e se o Chefe de Posto da Funai se ausenta por algum motivo, os Kanamari podem ir em seu encalço para pressioná-lo a voltar. Atalaia do Norte é a sede da administração regional da Funai, e os ameríndios às vezes também vão requerer um encontro com o administrador e com o chefe de posto. Nessas reuniões eles exigem que a Funai esteja mais presente no Itaquai, e que providencie maior quantidade de mercadorias. Eles demandam a distribuição de facões, machados e gasolina, e também costumam pedir geradores e motores. Este último tipo de deslocamento, que visa a reuniões e exigências junto à Funai, não são deslocamentos impulsivos. São ações coordenadas que dependem de reuniões prévias entre homens proeminentes e que quase sempre acontecem em Massapé. Isto significa que os dois pólos direcionais são articulados e que dependem um do outro, uma vez que, em termos gerais, os deslocamentos coletivos em direção à cidade são planejados nesses encontros em Massapé. Essas excursões podem constituir grandes empreitadas. Certa vez, uma agrupou cerca de setenta pessoas, que foram à cidade encontrar-se com o administrador.

É razoavelmente evidente que os Kanamari consideram Massapê um equivalente atual a uma maloca. Um Kanamari até deixou isso claro para mim ao dizer que eu deveria chamar Massapê *bak nyanim*, ‘maloca’, enquanto as demais aldeias seriam “comunidades”¹¹⁷. Apesar de ser evidente que as pessoas deslocam-se para Massapê pelos confortos que oferece e em razão da presença dos brancos, com suas mercadorias e seus remédios, há outras particularidades atrativas ligadas a maneira como costumavam viver nos tributários do Juruá. Massapê é ocupada há mais tempo que as outras aldeias, provavelmente desde meados da década de 1970¹¹⁸, e isto significa que é rodeada por capoeiras e roças antigas. A única outra concentração de capoeiras fica nos pontos mais altos do Itaqui, onde antes ficava a aldeia Pontão, de Ioho. Estas capoeiras, todavia, são raramente visitadas. Os Kanamari mudaram-se rio abaixo quando os brancos começaram a invadir os territórios outrora habitados por eles, e Pontão, hoje, assim como outras aldeias, não mais constitui os limites ocupados por eles¹¹⁹.

Os Kanamari plantam diferentes espécies de palmeiras, sobretudo buriti e pupunha, cujas sementes espalham nas roças e nas aldeias depois de comerem os frutos. Eles não costumam se preocupar com o cultivo das plantas, já que estas crescem devagar e que, portanto, provavelmente não beneficiarão as pessoas durante seu tempo de permanência numa aldeia. Uma palmeira de pupunha, por exemplo, tende a demorar dez anos para dar frutos pela primeira vez, e cerca de vinte para tornar-se madura. Uma vez que as aldeias, tradicionalmente, não costumavam durar mais de cinco anos, e que geralmente existiam por menos tempo ainda, as pupunhas plantadas por seus habitantes só viriam a dar frutos muito depois de elas terem sido abandonadas. Já que as aldeias se espalham para além de onde se constroem as malocas, essas pequenas áreas de capoeira apenas passarão a pontuar a paisagem, geralmente ficando bem fora do alcance das novas aldeias estabelecidas. Ou

¹¹⁷ O termo ‘comunidade’ é geralmente usado pelos Kanamari para se referirem a qualquer aldeia que não seja Massapê.

¹¹⁸ Havia, como vimos, outra aldeia, mais antiga, de nome Massapê. Ficava um pouco rio acima da atual Massapê. Hoje há apenas capoeiras a seu redor, e os Kanamari a chamam de “Massapê Velha” (*Massapê kidak*), para distingui-la da aldeia atual. De todo modo, a Massapê de hoje foi ocupada no mínimo 20 anos antes da próxima aldeia mais antiga da região. O termo ‘comunidade’ é geralmente usado pelos Kanamari para se referirem a qualquer aldeia que não seja Massapê.

¹¹⁹ A remoção dos brancos do Itaqui deu aos Kanamari novas alternativas, uma vez que os brancos também deixaram para trás roças em que plantaram palmeiras. Quando os não-ameríndios deixaram o rio, os Kanamari ocuparam seus terrenos. É o caso da aldeia de Remansinho, alocada sobre um terreno que costumava ser terra de pastagem para o gado de brancos. É ademais situada próximo à boca do rio Pedra, onde os brancos tinham suas roças, e onde palmeiras são abundantes, sobretudo as de açai. A aldeia de Novo Unido foi cravada onde costumava morar Sebastião Bezerra, e a aldeia de Arara, que descreverei em breve, foi construída onde costumava funcionar uma fazenda branca. Muitas vezes, enquanto eu subia e descia o Itaqui com os Kanamari, eles apontavam para essas roças abandonadas e diziam os nomes dos antigos moradores de lá. A parte do Itaqui que os Kanamari chamam de ‘sua terra’ é considerada como abundante em palmeiras frutíferas, ao longo de sua extensão, mas nada que se compare à concentração de tais árvores em Massapê.

seja, essas capoeiras estão localizados em partes do território que são próximas a aldeias antigas, já extintas, e, sendo assim, serão visitadas apenas por alguns Kanamari.

Isso difere das capoeiras que cercam as malocas, que, no passado, eram a fonte mais consistente de palmeiras, o ponto de convergência na paisagem de um sub-grupo, a casa do *–maita* em torno da qual todos se reuniam¹²⁰. Capoeiras, conforme já vimos, são associados a ancestralidade e a atividades do passado, particularmente aos ancestrais anônimos, os *–mowarabi*. Estes representam uma coletividade genérica de pessoas mortas às quais não mais se presta luto, e cujos corpos e mechas de cabelo já foram enterrados nas malocas. Pessoas às quais não mais se presta luto deixam de ser percebidas como indivíduos, e passam a se fundir à terra em que viveram. Capoeiras nunca são, desse modo, totalmente ‘abandonadas’; elas representam, pelo contrário, traços de ancestralidade inscritos na paisagem, concentrados majoritariamente em volta da maloca.

Se compararmos a situação no Itaquai com o modelo de endogamia de subgrupo e com as mudanças que este sofreu a partir da chegada de Jarado, torna-se claro que Massapê opera como um pólo agregador, análogo a uma maloca. A maloca era também a casa do chefe *–maita*, e este parece ser o caso de Massapê. É lá que mora, durante parte do ano, o Chefe de Posto da Funai, e é lá, também, a casa de Poroya. Vimos que Poroya foi o filho de Dyaho, e sabemos que ele é o único Kanamari que é funcionário da Funai. Além disso, vimos no capítulo anterior que Sabá o transformou em ‘Fiscal do Índio’, um observador dos Kanamari, e que “todos os outros chefes deviam ajudá-lo”. Massapê é, portanto, casa de um chefe indígena e de um chefe branco, e, porque Poroya trabalha para a Funai, essas duas posições são parcialmente correspondentes. É o ponto de interseção de deslocamentos do Itaquai, de onde o movimento é coordenado¹²¹.

O Itaquai em 2006: Separando Sub-Grupos

Em janeiro de 2006, a população total do Itaquai era de 493 pessoas, distribuídas em 12 aldeias (ver mapa 9). Em quatro anos, a população cresceu em 106 pessoas. Cerca de

¹²⁰ Essa concentração de palmeiras também inclui pés de banana e mamão que continuam frutíferos. Como nota Rival (2002, 85), jardins de palmeiras provavelmente não resistem sem alguma intervenção humana, sendo gradualmente cobertos pela floresta. Algum grau de preservação passa a ser necessário, portanto, quando se quer que as roças permaneçam produtivas. Este é o motivo de a única fonte consistentemente confiável de palmeiras serem as capoeiras em volta de malocas, que sempre serão ocupadas durante visitas de nativos que vêm cuidar das plantações.

¹²¹ Antes de Massapê, havia o Pontão, conforme vimos, que agia como a maloca do rio e, portanto, é razoável que a outra concentração de capoeiras do Itaquai gire em torno dessa antiga aldeia. Os Kanamari também indicam que essa região do Itaquai é cheia de *‘morob no ta’*, ‘cacos de cerâmica’, que atestam uma ocupação mais antiga. Ver também Rival (2002, 94), sobre os Huaorani, que estabelecem o mesmo tipo de associação.

um terço dessa diferença se deve a nascimentos, e o resto advém da migração de pessoas do Juruá. Mais uma vez, esses números devem ser lidos com cautela, porque ocultam os movimentos em curso no Itaquai, além de uma série de arranjos temporários que se deram nesse intervalo de tempo, entre 2002 e 2006. Além disso, ainda não está claro se todos aqueles que vieram do Juruá escolherão fixar residência permanente no Itaquai – se estabelecerão novas roças e se construirão moradias. É impossível sabê-lo agora porque, de acordo com um homem Kanamri:

“Nós discutimos com parentes e, então, nos mudamos para onde estão outros de nossos familiares. Ali permanecemos, até que discutimos com estes também, e então regressamos aos primeiros parentes. Ou, ainda, nos mudamos para um lugar novo.”

A migração de gente do Juruá, que permaneceu gradual e estável ao longo dos quatro anos em questão, trouxe algumas pessoas para Massapê em si, e espalhou outras em seus arredores, em novas aldeias. Esse movimento foi contrabalançado por outro tipo de deslocamento, em que alguns moradores de Massapê se mudaram para aldeias localizadas rio abaixo. É esta tensão que almejo investigar, uma vez que ela resultou em uma partilha do alto Itaquaí em *clusters* ligadas aos quatro subgrupos predominantes no rio.

Em 2002, Massapê era explicitamente uma aldeia dividida, em vias de fragmentação. Havia uma área do assentamento, mais próxima ao rio, que era mais ligada a Poroya e, por meio dele, aos Mutum-*dyapa* e aos Macaco de Cheiro-*dyapa*. Este é, portanto, um grupo que representa a constelação histórica que denominei “configuração A”. Vimos no capítulo anterior que foi a relação entre Dyaho e Ioho que delineou o início do processo de migração ao Itaquaí, e que cada um dos homens pertencia, respectivamente, a um dos subgrupos acima citados. Foi esta aliança que se configurou fisicamente nos arredores da casa de Poroya. A partir daí, esse *cluster* de pessoas tornou-se um ponto central de distribuição de pessoas dos dois subgrupos para as regiões situadas imediatamente rio acima e abaixo: rio acima concentraram-se principalmente alguns Macaco de Cheiro-*dyapa* (Kumarú, Alzira), e logo rio abaixo, uns Mutum-*dyapa* (Donaia).

O restante de Massapê, reunidos em uma série de casas separadas do *cluster* anterior pelo posto da Funai, eram majoritariamente Caititu-*dyapa* e Japó-*dyapa*. Correspondiam, assim, à “configuração B”. Em 2002, essas pessoas já haviam dado início a um deslocamento rio abaixo, em direção a outras aldeias. A aldeia de Remansinho era, então, bem estabelecida e habitada por pessoas cuja origem reside nessa segunda configuração. Os moradores de Bananeira haviam se mudado fazia muito pouco tempo e, portanto, enquanto aprontavam suas roças na nova aldeia, ainda residiam uma parte do tempo em Massapê. No fim de 2002, eles estavam finalmente estabelecidos em Bananeira, e suas casas em Massapê haviam sido abandonadas. No mais, em 2004, um outro grupo, quase todo composto por Japó-*dyapa* que tinham permanecido em Massapê, fundou a aldeia de Estreito, bastante próximo ao Remansinho.

Em 2002, em suma, Massapê era habitada por membros da configuração A e da configuração B. Enquanto o agrupamento representativo da primeira permaneceu em Massapê, o da segunda havia, em 2006, mudado-se, em sua maioria, rio abaixo, estabelecendo um *cluster* de aldeias (Bananeira, Remansinho, Estreito) predominantemente habitadas por Japó-*dyapa* e por Caititu-*dyapa*.

Todavia, se compararmos os mapas 8 e 9, veremos que a população de Massapê aumentou em 33 habitantes entre 2002 e 2006. Também poderemos constatar que novas aldeias (Sibélio, Três Bocas) se estabeleceram próximo a Massapê, enquanto duas outras (Donaia, Cordeiro) desapareceram. A razão para isto deve-se a outro movimento, que trouxe sobretudo uns Mutum-*dyapa* do rio Komaronhu para o Itaquai. Alguns deles viveram em Massapê durante um tempo, antes de estabelecer novas aldeias nas cercanias; enquanto outros permaneceram na aldeia central, que hoje é indissociável de Poroya e 'sua gente' (*awa tukuna*). A aldeia de Donaia, majoritariamente formada por Mutum-*dyapa*, também se transferiu permanentemente para Massapê, enquanto alguns Mutum-*dyapa*, que consideraram, em princípio, mudar-se para Bananeira, voltaram para as redondezas de Massapê e fundaram um novo assentamento (Sibélio). Os Caititu-*dyapa* da aldeia de Cordeiro, próximo a Massapê, acompanharam o impulso de grande parte dos elementos da configuração B rio abaixo, e fundaram a aldeia de Arara juntamente com pessoas que haviam vivido antes em outras aldeias (Massapê, Chôa). Finalmente, criou-se a aldeia de Panema, composta majoritariamente por Caititu-*dyapa* vindos de Novo Unido e Beija Flor¹²².

Estes movimentos resultaram em uma disposição de aldeias (Mapa 9) que os Kanamari reconhecem explicitamente como réplica da distribuição dos subgrupos pelos afluentes do Juruá. Durante reuniões realizadas em Massapê, os Kanamari afirmaram que vivem, hoje, distribuídos em um grupo de Macaco de Cheiro-*dyapa* no ponto mais alto do Itaquai (Kumarú, Alzira), uma de Mutum-*dyapa* logo abaixo (Massapê, Três Bocas, Sibélio), seguida pelos Caititu-*dyapa* (Beija-Flor, Arara, Panema) e pelos Japó-*dyapa* (Estreito, Remansinho, Bananeira). Se compararmos o Itaquai ao Juruá, repete-se a mesma posição que os subgrupos ocupavam no passado, então divididos entre quatro afluentes que eram, a começar pelo mais alto, o Mucambi, o Komaronhu, o Toriwá e o Mawetek.

No entanto, mesmo que alguma distância entre os subgrupos se tenha restabelecido, isto não significa que eles tenham voltado a ser *-tawari* em relação um ao outro. Isso se deve a dois motivos. O primeiro tem a ver com a hidrografia do Itaquai, que mais se assemelha à dos afluentes do Juruá em que viveram os Kanamari que à do Juruá em

¹²² Há ainda um movimento a se considerar, relativo à população remanescente de Novo Unido. Grande parte dessa aldeia deslocou-se para o Javari. Isto se deu por causa de um homem que se zangou com o fato de a base (FPEVJ) não permitir que deixasse o Itaquai com tracajás, seus ovos ou carne de pirarucu para vender em Atalaia do Norte. Uma vez que o Javari não tinha um posto correspondente, e que a movimentação pelo rio é relativamente fácil (apesar de ainda ilegal), o homem resolveu estabelecer residência ali, onde poderia continuar a levar adiante seus negócios. Este tipo de movimento pode ser atípico, mas é importante, porque explicita a atração exercida por um dos dois pólos em torno dos quais os Kanamari transitam: Massapê e Atalaia do Norte.

si. Assim, não foi possível estabelecerem-se consistentemente em aldeias afastadas do Itaquai e usarem o rio como via para visitar uns aos outros. As aldeias estabelecidas longe do Itaquai (Donaia, Pedra) revelaram-se efêmeras e/ou precárias. Em razão disto, prevaleceram os deslocamentos curtos e regulares pelo rio, tendo como ponto central Massapê, o que torna a nova disposição similar à estrutura que se apresentava nas bacias hidrográficas dos afluentes do Juruá no de endogamia subgrupal.

O segundo motivo é que a História que levou os Kanamari ao Itaquai foi de co-residência progressiva e de casamentos entre sub-grupos, o que tornou-os todos aparentados, mesmo que isso contradiga o modelo que ainda defendem como ideal. É este aspecto que quero enfocar agora, mostrando algumas das ambigüidades que se apresentam quando se persiste em um modelo de endogamia de subgrupo como sendo exemplo ideal, em um mundo caracterizado por um processo gradual de convivência em uma única bacia hidrográfica.

A Questão dos Subgrupos

Certa vez perguntei a Poroya o que define um homem Mutum-*dyapa*:

- Estes Japó-*dyapa*, que moram aqui no Itaquai, são seus parentes (-*wihnim*)?
- Eles são meus parentes em termo (*i-wihnim naban*). São meus parentes distantes (*i-wihnim parara*).
- E aqueles Japó-*dyapa* que não se mudaram para o Itaquai, os que permaneceram em Mawetek, eles não são seus -*tawari*?
- Não. São apenas Japó-*dyapa*.

Essa opinião contrasta com a de um Japó-*dyapa* que me disse com todas as letras que Poroya e os Mutum-*dyapa* não eram seus parentes¹²³. Não é claro o quanto essa opinião é observada em prática. Meu informante é mais velho que Poroya, e eles referem-se um ao outro por meio de termos consangüíneos: Poroya é -*hivampia* do homem, uma expressão que inclui o BS. Poroya me explicou que o homem Japó-*dyapa* o chama dessa forma porque o pai de Poroya, Dyaho, chamava meu outro informante de 'irmão' (-*dya*). Não há uma relação genealógica discernível entre os dois, mas eles conviveram durante um período no Itaquai, antes da morte de Dyaho.

¹²³ O que ele disse foi *i-wihnim tu Poroya hinuk animi*. "Poroya e seu povo não são meus parentes". A expressão 'Poroya hinuk' pode ser traduzida como algo similar a "os Poroyas", e refere-se a Poroya e seus parentes. Neste caso, a expressão foi usada como uma maneira de designar os Mutum-*dyapa* como um todo.

O homem Japó-*dyapa* também dispensa a Poroya o tratamento reservado a um parente: mora próximo a ele, viaja com ele vai com ele a Massapê. De fato, sua relação com Poroya é melhor que a de alguns outros homens Japó-*dyapa*. Acho que, ao negar o parentesco com Poroya, o homem não rejeitava o tipo de relação que mantinha com ele, mas expressava um cálculo mais simples: Poroya não é parente porque é de um outro subgrupo, e pessoas que não são do mesmo subgrupo não devem ser parentes, independentemente de como se referem uma à outra e de já terem ou não co-residido. Neste contexto, o homem concluiu sua reflexão a dizer que “meus ‘verdadeiros parentes’ [-*wibnim tam*] são os Japó-*dyapa*. Eles estão no Mawetek”.

Nesta seção, quero analisar a origem dessa divergência de opiniões. Começarei pela discussão acerca da definição Kanamari de ‘parente’ (-*wibnim*), um termo que já foi perpassado nos capítulos anteriores. Mostrarei, então, como alguns dos casamentos entre os subgrupos, junto com a existência de Mapssapê, agem de modo a transformar Itaquaí em uma área em que todos são ‘parentes’, como sugere Poroya. Por fim, analisarei o critério que define pertencimento a um subgrupo, revelando como a manutenção do modelo de endogamia do subgrupo age no sentido de contradizer essa noção generalizada de parentesco, ao fazer com que alguns, às vezes, não sejam parentes de outros, conforme a opinião do meu informante Japó-*dyapa*.

Os Muitos

A terminologia de parentesco Kanamari é do tipo dravidiano, como é comum em muitas partes das terras baixas da América do Sul (Viveiros de Castro 1993)¹²⁴. O casamento dá-se preferencialmente com primos cruzados bilaterais, e muitas uniões, sobretudo os ‘primeiros casamentos’, respeitam esse padrão. Os cálculos do que seriam primos cruzados depende de relações de afinidade de mesmo sexo entre os pais de Ego e pessoas em G + 1. Assim, para um Ego masculino, o casamento preferencial será com a filha de um homem que seu pai chame de ‘meu cunhado’ (*i-bo*), ou a filha de uma mulher que sua mãe chame de ‘minha cunhada’ (*i-tyanhwan*).

O termo Kanamari que eu venho traduzindo como ‘parente’ é -*wibnim*, que sempre exige ser precedido por um pronome: *i-wibnim*, por exemplo, significa “meu parente”, e refere-se idealmente às pessoas ligadas por laços cognáticos. A palavra *wib* significa “muitos”, e o sufixo -*nim* pode tomar forma subordinadora, que liga a palavra “muitos” ao

¹²⁴ Inclui uma tabela com os termos Kanamari para o parentesco no Apêndice A.

pronome que a precede. Sendo assim, ‘meu parente’ significa literalmente “meus muitos” (ver também Reesnik 1993, 60). O termo *wib* pode ser usado em qualquer contexto com o significado “muito”: *wib dom anim*, por exemplo, quer dizer “muitos peixes”. Outro modo de se dizer ‘há muitos peixes’ é *dom ayubtunim*. A diferença entre os dois termos parece ser que a palavra *wib* implica uma relação mais próxima entre os termos que agrupa. *Dom wib anim* refere-se, assim, aos peixes que habitam um determinado lago, ou peixes de uma determinada espécie. Outro exemplo é o do termo que designa “bando de queixadas”, sempre designado por *wiri-wibnim*, que os Kanamari percebem como um grupo de pecaris parentes (ver capítulo cinco). Da mesma forma, *tukuna-wibnim* significa ‘muitos/pessoas ligadas pelo parentesco’, enquanto *tukuna ayubtunim* significa ‘muitas pessoas’. O *-wibnim*, então, é uma coletividade de seres que podem ser agrupados por meio de um pronome ou de um nome¹²⁵.

No modelo de endogamia de subgrupo, o conceito de *-wibnim* é, ao menos nominalmente, sociocêntrico, uma vez que é congruente com o subgrupo ou, para ser mais preciso, com aquelas pessoas que o chefe do subgrupo chama ‘seus parentes’ (*a-wibnim*). Se o pronome posicionado antes do *-wibnim* define os “muitos de alguém”, então, aqueles que são prefixados pelo chefe do subgrupo formam um conjunto que equivale ao subgrupo. Em outras palavras, em uma mesma bacia hidrográfica, um grupo de pessoas que qualquer Ego designe por “meus parentes / muitos”, seria o mesmo que qualquer pessoa da mesma bacia hidrográfica chamaria pelo mesmo termo, e este esgotaria todos os parentes deles, que corresponderiam. Era a isso que eu me referia no capítulo um, quando sugeri que são os rio, mais que as aldeias, que estabelecem a esfera do parentesco. Mesmo hoje, a resposta mais comum à pergunta “Quem são seus parentes?” é o nome do subgrupo com que Ego se identifica. Isto significa que pessoas de outros subgrupos são ‘não-parentes’ (*-wibnim tu*), um conceito que mascara uma larga escala de categorias de relacionamento, como os *-tawari*, pessoas com quem se mantêm relações rituais, os *oatukuna* (estrangeiros), que são raramente vistos, e os *todioki* (inimigos).

Esse grupo de *-wibnim*, no entanto, é internamente fragmentado em “parentes verdadeiros” (*-wibnim tam*) e em “tipo de parente” (*-wibnim naban*) ou “parentes distantes” (*-wibnim parara*), o que revela uma forma relacional e egocêntrica de se estabelecerem distinções dentro do grupo. Já se apontou que *tam* é um qualificador ligado à

¹²⁵ Eu conservo a tradução de *wib* como sendo ‘muitos’ porque é assim que os Kanamari que falam português insistem em traduzir o termo. Na análise que Rival faz dos Huaorani, contudo, ela traduz o termo deles para ‘parentesco’, *nanicabo*, como sendo bando, observando que o termo “...também se usa para fazer referência a grupos de macacos e papagaios, cardumes e peixes, ou enxames de abelhas” (2002, 98). Esta definição parece se assemelhar muito aos significado da palavra Kanamari *-wibnim*.

prototipicalidade: *-wibnim tam* são, portanto, aqueles parentes que são os mais representativos da categoria. Em outras palavras, são as pessoas com quem um Ego co-reside nas aldeias e com quem divide a comida regularmente. Os *-wibnim tam* paradigmáticos são os parentes de Ego, seus filhos e irmãos; mas isso engloba uma grande variabilidade. De fato, no capítulo um, argumentei que, dentro de um subgrupo, “parentes verdadeiros” seriam aqueles que moram na mesma aldeia, sob o comando de um mesmo chefe de aldeia, e, em termos gerais, aqueles com os quais uma pessoa não se casaria, revelando, assim, uma predileção pelo casamento exôgâmico. “Parentes verdadeiros”, portanto, é um termo que se conforma em grande parte às pessoas que moram espacialmente próximas, que também são próximas genealogicamente ou por vias de laços matrimoniais, como costuma ser comum em toda a Amazônia (Viveiros de Castro 2002, 122-3).

Aqueles que moram em aldeias distintas, mas em uma mesma bacia hidrográfica, são geralmente chamados *-wibnim parara*, “parentes distantes” ou, talvez mais precisamente, “parentes espalhados”. Não ouvi muitas vezes o termo *parara* sendo usado fora do idioma do parentesco, mas um exemplo pode servir para elucidar seu significado. Enquanto estive em campo, uma tempestade trouxe abaixo a casa de um homem, derrubou-a e transformou-a em retalhos. Neste caso, disse-se que *him n-a-parara(h)-tiki awa bak tyo*: “A chuva fez com que sua casa se distanciasse, se espalhasse”¹²⁶. A idéia que isso expressa é que a chuva fez com que uma unidade se desagregasse, que suas partes se espalhassem pela aldeia, como me mostraram os Kanamari. A palavra *parara*, assim, parece sugerir que uma unidade se fragmenta em partes componentes. Eu sugeriria que *-wibnim parara* reproduz o mesmo sentido, fazendo com que pessoas de uma mesma categoria abrangente de *-wibnim* tornem-se ‘distantes’ ou ‘espalhadas’. O conceito de *parara*, todavia, é diferente do de *ino na*, que também significa “espalhar-se”, mas com a acepção mais específica de “dispersar-se”. As pessoas que *ino na* são aquelas que não têm chefe, ninguém que impeça ou contenha sua mobilidade, tais quais os membros dos grupos que, como vimos, por serem desprovidos de chefe, entendem-se forçados a viver com outros subgrupos e a se constituírem por meio destes. Em contraste, as pessoas que se fraccionam espacial e terminologicamente dentro da categoria *-wibnim* podem sempre se ‘reagrupar’, por assim dizer, voltando ao nível de parentesco mais inclusivo que os liga todos ao chefe do subgrupo. Isto torna-se expressivamente concreto durante os períodos de aglomeração na maloca, quando todos

¹²⁶ *Him* é o termo que designa chuva. Ele se liga a *parara* por meio do relacional *n-a-*. *-Tiki* significa “causar a alguém ou a algo” e *bak* é casa. *Tyo* é uma cláusula condicional final (sobre o uso desta partícula final, ver Grroth 1988b).

estão na companhia do *—maita* e rodeados pela presença física dos *—mowarabi* nas capoeiras, a paisagem que exprime as atividades do passado.

Reconheceu-se há tempos que, na Amazônia, o gradiente próximo → distante é superposto à distinção binária entre consangüíneos e afins:

“O próximo (genealógica e espacialmente) está para o distante como a consangüinidade está para a afinidade. Um afim efetivo é assimilado aos cognatos co-residentes – é, idealmente, um cognato co-residente –, sendo assim, antes, um consangüíneo; ao passo que um cognato distante (classificatório, não co-residente) é classificado como um afim potencial” (Viveiros de Castro 1993, 165).

Tem sido igualmente observado que o parentesco na Amazônia é, em grande medida, performático, e que distinções equivalentes entre parentes ‘próximos’ e ‘distantes’ dependem de um processo de consubstanciação daqueles que co-residem. Conforme afirma Gow, “... a construção das categorias de parentes reais e parentes distantes interage com a definição de comunidade” (1991, 194). Esse processo manifesta-se freqüentemente em mudanças que se dão no grupo: pessoas que comem juntas, trabalham juntas, tomam conta umas das outras e vivem próximo umas às outras transformam-se, por meio dessas interações, em parentes. De acordo com Vilaça, “isto implica o foco em uma diferença radical: em contraste com nossas próprias idéias, informadas (pelo menos a partir do fim do século XIX) por uma concepção genética de parentesco, em que a substância determina as relações sociais, na Amazônia, relações sociais determinam a substância” (2002, 352).

Eu diria que essas últimas linhas podem nos ajudar a entender a conceitualização Kanamari do parentesco, mas com uma ressalva: entre eles, para que haja o parentesco é necessário que haja níveis de chefia. Estabelecida esta condição, e não havendo impedimento, podemos enunciar que “parentes verdadeiros” são aqueles que habitam uma aldeia, sob o comando de um chefe, e que isto se associa à ‘consangüinidade’, entendida como forma de relação social que implica cuidar e compartilhar comida e, na maioria das vezes, também impõe uma restrição ao casamento. “Parentes distantes” são aqueles que residem um tanto afastados desse espaço descrito de sociabilidade, mas que mantêm parentesco com o subgrupo de um dado Ego, todavia, por meio das relações que estabelecem com o chefe deste. Esses ‘parentes’ são ‘afins’, geralmente de modo cognático, e de qualquer forma vivem relativamente afastados, e encontram-se com o grupo apenas em reuniões na maloca. A diferença entre “verdadeiros” e “distantes” não é, evidentemente, absoluta, e as reuniões na maloca geralmente apontam para rearranjos das

aldeias, uma vez que as pessoas nutrem a possibilidade de viver com aqueles que outrora eram seus parentes distantes, e que novos casamentos passam a ser levados em consideração. Isto só se torna possível porque o chefe do sub-grupo é corpo/dono de todos que habitam uma bacia hidrográfica, enquanto o chefe da aldeia é corpo/dono de apenas alguns deles. Para além deste espaço há apenas “não parentes” (*-wibnim tu*), com os quais se mantêm diferentes tipos de interação.

Voltarei à relação entre parentesco e chefia ao final deste capítulo. Por ora, quero investigar como o processo de migração afetou essa redundância mútua entre *-wibnim* e subgrupo.

Casamentos entre Subgrupos

Nesta seção, mostrarei como a maioria dos habitantes do Itaquai estão ligados por laços matrimoniais, de forma que todos podem ser concebidos como sendo ‘parente’ (*-wibnim*) uns para os outros. Há uma preferência explícita pela manutenção dos casamentos¹²⁷ dentro da esfera do Itaquai. Casamentos com pessoas de outras bacias hidrográficas geralmente são denominadas *dyam-dyam-nim*, literalmente “fugindo-fugindo”, e implicam na fuga de pessoas, sempre garotas, para outra bacia hidrográfica para se casarem com homens com os quais geralmente já mantêm um relacionamento. Estes casamentos são sempre condenados, primeiro porque ameaçam a uxorilocalidade que se segue ao casamento e o subsequente período de serviço da noiva, mas, sobretudo, porque implicam uma união com pessoas que moram ‘distantes’ (*ino*). Pode haver preferência por casamentos entre pessoas de aldeias específicas, mas geralmente – e se não for com uma pessoa terminologicamente ‘incorreta’ – as uniões entre habitantes do Itaquai são bem vistas – ou ‘boas’ (*bak*).

Meu exemplo focará, primeiramente, Poroya, que, conforme demonstrarei adiante, ocupa uma posição análoga à do chefe do subgrupo no modelo de endogamia de subgrupo. Se retomarmos o comentário de Poroya exposto no início desta seção, constataremos que ele sugere outra categoria de parentesco que não está listada acima: a ‘tipo de parentesco’ (*-wibnim naban*). O termo *naban* pode significar ‘espécie de’, como em *pawan naban*, que significa um “tipo de frio”. A palavra *naban* significa também uma “qualidade” de determinada coisa, e “uma qualidade de frio” pode traduzir com mais propriedade a

¹²⁷ Os Kanamari não têm uma palavra para designar ‘casamento’, possuem nomenclatura apenas para ‘casar-se’, que se traduz em dois termos: *obuk* e *doban*. O primeiro também significa “amarrar”, e fui informado de que fazia uma referência ao fato de que o noivo amarrava sua rede na casa dos sogros, casando-se (amarrando-se), assim, com a filha destes.

expressão, assim como em “uma qualidade de parente”, onde “qualidade” quer dizer uma espécie ou uma variedade. O termo em questão também é utilizado para compor a palavra *onahan* (“Outro”), em que ‘o-’, conforme vimos, significa “um outro de dado tipo”. *Onahan* tem a conotação de algo como “outra qualidade”, e implica o oposto do termo *tukuna*, “pessoa”. *Onahan* não pode se traduzir por “tipo de outro”, uma vez que significa o oposto disso¹²⁸.

Perpassamos o conceito de “tipo de parente” quando abordamos a articulação entre os subgrupos que acabou por originar as configurações A e B. Os Kanamari se valem dessa expressão exclusivamente quando se referem ao processo de mistura entre os subgrupos que eles percebem como resultante da história que teve início com a chegada de Jarado. A expressão é em parte sinônima de “parente distante” (conforme os dois usos do termo feitos por Poroya durante minha conversa com ele), mas revela um pouco da ambigüidade de ser “distante”, em termos de parentesco, de pessoas que, no modelo de endogamia de subgrupo, teriam sido “não-parentes”.

Parte do problema surgiu quando descrevi as mudanças que o Itaquai sofreu entre 2002 e 2006. Lá vimos como a divisão entre os subgrupos se expressava topologicamente na divisão que se apresentava no Massapê em 2002 e, a partir daí, na distribuição das aldeias ao longo do rio. O resultado disto é que há dois *clusters* matrimoniais, ou nexos endogâmicos, que correspondem às históricas configurações A e B e que se situam rio acima e rio abaixo, respectivamente. De fato, essas alianças matrimoniais geralmente garantiam passagens seguras de migração ao Itaquai, uma vez que os Kanamari do Juruá sabiam que alguém de seu próprio subgrupo ali morava, e que havia se casado com um membro do outro subgrupo, o que implicava que os membros de ambos os subgrupos não mais representariam perigo ou falta de familiaridade um ao outro, e que, assim, poderiam se constituir como parentes. A partir de agora mostrarei que, apesar das distinções até aqui relacionadas, baseadas em alianças mais tradicionais, continuarem importantes, todas as aldeias são interrelacionadas por meio de sua história de intercassamentos.

O diagrama¹²⁹ abaixo corresponde aos casamentos resultantes das interações que se deram dentro da configuração A. Ele distingue as pessoas levando em conta sua afiliação de subgrupo.

¹²⁸ Estou seguro da tradução da palavra *-nahan*, mas menos certo em relação ao efeito que o prefixo *o-* confere a ela e a outros termos. ‘O’ pode significar, às vezes, “outro”, como em *opok* – “outra canoa”. Mas uma frase como ‘*mami owa’pa*’ parece significar literalmente “cachorro-qualidade-preguiça”, e pode ser usada para fazer referência a um vira-lata peludo que se parece com uma preguiça.

¹²⁹ Para garantir a legibilidade, só incluí alguns casamentos centrais no diagrama. Também excluí dos esquemas crianças e alguns de seus recém-contratados casamentos. Distingui, ainda, entre membros de diferentes subgrupos. O problema da filiação subgrupal de crianças de casamentos mistos será discutido em

breve, e eu esquematizei essas crianças como pertencentes ao subgrupo a que elas próprias julgaram pertencer e/ou a que a sabedoria transmitida as associa.

Sabemos que Dyaho (2) decidiu se mudar para o Itaquaí com sua mulher (1) depois de ter visitado Ioho. Ele levou consigo sua irmã Hanani (3), com a qual logo se casou Wura (4), um Macaco de Cheiro-*dyapa* que vivia com Ioho no Itaquaí¹³⁰. Este casamento criou uma espécie de efeito bola-de-neve que resultou em uma série de uniões entre os filhos de Dyaho e de Hanani¹³¹. A primeira destas se deu entre Poroya (10) e Meran Meran (11), logo seguida pela da irmã de Poroya, Neko (9), e Hakpadya (12). Esse tipo de casamento, envolvendo a troca direta de irmãs, é o predileto dos Kanamari, e se chama *ityaro babom yan*, literalmente “mulheres trocadas”¹³². A outra irmã de Poroya, Carmelita (8), casou-se com Kawane (7), um Macaco de Cheiro-*dyapa*. Assim, se o casamento de Carmelita não reproduziu a união de seus pais, reiterou a aliança entre os Mutum-*dyapa* e os Macaco de Cheiro-*dyapa*. O matrimônio terminou em divórcio, e Kawane mudou-se para o rio Javari, onde ainda reside. Carmelita então seguiu a estratégia matrimonial dos pais e dos irmãos, unindo-se a Kariri (13).

Estes casamentos criaram um ‘núcleo’ de estabilidade logo depois da morte de Dyaho e da tomada do Itaquaí pelos brancos. Depois que Poroya trabalhou para o patrão Neném Féris, ele regressou aos Kanamari e, junto com suas cunhadas e cunhados, fundou a aldeia de Tracoá, que ainda existia quando da chegada de Sabá. Essa aldeia, concordava a maior parte dos Kanamari, era uma ponta de estabilidade em meio ao fluxo de mudanças que tomaram conta do Itaquaí; o único assentamento que os brancos nem mesmo parcialmente ocuparam, e cuja autonomia relativa frente a eles se reconhecia, mesmo que relutantemente.

A mulher de Poroya, Meran Meran, tinha outro casal de irmãos. O irmão, Manuel Dyaho (14), primeiramente se uniu a Sarapa (15), uma Macaco de Cheiro-*dyapa*, e eles também moravam em Tracoá. A irmã, Tyawe (16), todavia, casou-se fora do núcleo Squirrel Monkey- e Mutum-*dyapa*. Seu marido, Nui (5), foi o primeiro Caititu-*dyapa* a se mudar para o Itaquaí. Apesar de os dois terem quase a mesma idade, são de níveis

¹³⁰ Estou certo quanto à relação de Wuna com Ioho. Fui informado de que chamavam um ao outro de “irmão”, mas não eram filhos dos mesmos pais.

¹³¹ Um único casamento parece ter desencadeado um efeito similar entre os patrigrupos dos Parakanã Ocidentais, gerando a preferência por uniões entre duas metades exogâmicas (Fausto 2001, 176-80).

¹³² Recentemente, alguns Kanamari começaram a clamar que os casamentos de “mulheres trocadas” seriam uniões ‘runis’ (*bak tu*). Eles dizem que se duas pessoas “se gostam” (*-nn*), deveriam simplesmente se casar, sem que a família do noivo tenha de ‘trocar’ uma mulher com a família da noiva para que um dos irmãos desta também possa se casar. Esta opinião é até mesmo sustentada por alguns homens mais velhos, como Poroya, cujos casamentos se deram de acordo com *ityaro babom yan*. Acredito que esta opinião tenha a ver com as extensões e as generalizações que se configuraram nas alianças no Itaquaí, e que o modelo de troca talvez se adequasse melhor aos casamento subgrupais do passado. Voltarei ao assunto mais adiante, ao discutir o conceito Kanamari de ‘troca’.

genealógicos diferentes, e o casamento foi considerado arriscado. Nui mudou-se para o Itaquai para 'ali se casar' (*obu-dyi*), e ele já tinha um relacionamento em curso com Tyawe antes da mudança. Sua união com Tywae, assim como se deu a partir do casamento entre Hanani e Wura nos primeiros dias de migração ao Itaquai, abriu uma gama de novas possibilidades. A primeira foi a migração de outros Caititu-*dyapa* ao Itaquai, como o irmão de Nui, João Dias, que veio depois de sua ousada fuga da polícia, em Eirunepé (ver capítulo 2).

João Dias trouxe sua filha, Kawang (17). Manuel Dyaho tinha enviuvado pouco tempo antes e decidiu também 'casar-se com uma Caititu-*dyapa*' (*Hityam-dyapa anya n-a-katu dohan*), foi morar com João Dias, Tyawe e Nui, que então (final da década de 1960 / início da década de 1970) trabalhavam todos para os brancos. A filha mais nova de João Dias, Dyan (18), uniu-se a um Japó-*dyapa*, Dyumi (19), que nascera no Itaquai. Seu pai, Nohin, havia se mudado para o rio nos primeiros tempos de migração, depois do deslocamento de Ioho.

Sendo assim, na segunda geração que se formou depois da migração ao Itaquai, já havia uma série de casamentos que conectavam os quatro subgrupos. Essas alianças foram reiteradas por meio de outra série de uniões na geração subsequente. Duas das filhas de Poroya e Meran Meran, Wahmadak (23) e Botok (24), casaram-se com os filhos de Manuel Dyaho (25 e 26). Esses enlaces confirmavam as alianças que existiam entre os filhos de Dyaho e Wahtepa, por um lado, e as estenderam, simultaneamente, de modo a incluir Manuel Dyaho, que não se casou com filhas do primeiro casal¹³³. Ao mesmo tempo, um dos filhos de Hakpadya e Neko (21) seguiu uma estratégia semelhante à adotada pelos pais ao casar-se com a filha de Carmelita (20), enquanto o outro (22) explorou a oportunidade gerada pelo casamento de Dyaho (seu FB) e se uniu à neta de João Dias (27). Esta, contudo, pode ocasionalmente ter sido considerada Caititu-*dyapa*, como sua mãe (Dyan) e seu avô, mas ela era também, e talvez até mais, Japó-*dyapa*, como seu pai Dyumi.

Assim, duas séries de estratégias maritais eram seguidas na terceira geração. Havia o ímpeto de reproduzir as primeiras alianças que os casamentos em G + 2 desencadearam e que caracterizaram o período das primeiras migrações ao Itaquai; e também de repetir uma série de vínculos que se originaram em G + 1. A primeira estratégia consistia em reforçar laços entre subgrupos da configuração A, e a segunda os estendia para incluir pessoas da configuração B. O resultado foi que, devido à co-residência e aos intercassamentos, os

¹³³ Manuel Dyaho tinha o mesmo nome que o MB Dyaho. Esta é uma característica típica da onomástica Kanamari, à qual retornarei no capítulo seis.

subgrupos que constituíam as configurações A e B não mais eram *-tawari* uns em relação aos outros, conforme elucida a conversa que tive com Poroya.

As pessoas no diagrama também estão espalhadas entre muitas aldeias do Itaquai, e representadas em todos os *clusters* subgrupais. Rio acima, na área dos Macaco de Cheiro-*dyapa*, na aldeia de Alzira (9, 12, 20, 21); nos arredores de Massapê, na área dos Mutum-*dyapa* (8, 10, 11, 13, 24, 25); entre os Caititu-*dyapa*, nas aldeias de Beija-Flor (5,16) e Pedra (14, 17); e em Bananeira, entre os Japó-*dyapa* (18, 19, 22, 27).

Poroya considera todas essas pessoas seus 'parentes'. Seus 'verdadeiros parentes' incluem seus atuais WB, Hakpadya, Kariri, Dyaho, e sua WZ, Tyawe, bem como seus filhos, mesmo aqueles que não se casaram com as filhas de Poroya. A mulher de Dyaho, no entanto, Kawang (17), e o marido de Tyawe, Nui (5), são seus 'parentes distantes' ou 'tipo de parentes'. O mesmo vale para a irmã de Kawang, Dyan (18), e seu marido Japó-*dyapa* (19), além da filha dos dois (27).

O Itaquai é ocupado pelos Kanamari há aproximadamente setenta anos, e alguns de seus ancestrais no Juruá co-residiam muito antes disso, depois da chegada de Jarado, na segunda metade do século XIX. Atualmente, o rio tornou-se uma unidade que contém parentes divididos em 'verdadeiros' e 'distantes'/'espécie de', definidos por redes ego-centradas, escalares, concêntricas e contínuas, conforme ocorre na maior parte da Amazônia (Viveiros de Castro, 1993). Essas redes dependem da presença da Funai na maior aldeia, em sua maloca, ao redor da qual se estabelecem. Os casamentos se dão preferencialmente dentro da área do Itaquai, da mesma forma que se diz que ocorriam exclusivamente dentro da bacia hidrográfica no modelo de endogamia do subgrupo. O problema é, todavia, que, apesar de tudo isso, os subgrupos e seu referente ideal persistem em apontar para um passado hipotético em que a configuração corrente do Itaquai teria sido impossível. É a isso que lanço meu olhar agora.

Pertencimento ao Subgrupo

No passado postulado, quando os subgrupos eram geograficamente circunscritos e endógamos, a pergunta acerca do subgrupo de pertencimento de um Kanamari era redundante. Uma determinada pessoa nascia filha de pais de um mesmo subgrupo, em uma área da qual esse sub-grupo era 'dono' (*-warah*), e onde a partir de então cresceria. No entanto, como opera essa lógica em um contexto em que o rio não é associado com

nenhum grupo específico, e em que os pais de uma pessoa, e às vezes até os avós, são eles próprios frutos de casamentos entre *-dyapa* distintos?

O Itaquai pode não ser associado a nenhum grupo específico hoje, mas antes o era. O alto Itaquai, como vimos, fica muito próximo ao alto Mucambi, a 'terra dos Macaco de Cheiro-*dyapa*', e foi Ioho, um homem do Mucambi, quem primeiro migrou para lá. Devido ao status de Ioho de *-warah* do Itaquai, o rio era considerado, no passado, parte da 'terra dos Macaco de Cheiro-*dyapa*', uma classificação que continua pertinente quando os Kanamari falam das antigas capoeiras que existem nos pontos mais altos do rio. Hoje, todavia, os Kanamari não mais associam o Itaquai, ou ao menos a parte dele que ocupam atualmente, a subgrupo algum. É apenas a 'terra dos Kanamari', uma categoria criada ao longo do processo de co-residência e intercasamento analisado acima, e, sendo assim, não pode determinar pertencimento a um subgrupo.

Os Kanamari têm uma solução aparentemente simples para a questão da afiliação subgrupal das crianças de casamentos mistos: elas pertencerão ao subgrupo paterno. Os Kanamari são unânimes em afirmar que é o esperma paterno, sozinho, que gradualmente forma o feto (ver também Reesink 1993, 63-4). Múltiplas copulas são necessárias para que o feto sobreviva e se fortaleça, e os homens geralmente comentam que fazer um bebê é 'trabalho duro', porque o feto não resulta de uma única copulação; todos os homens que mantêm relações sexuais com uma grávida contribuem para a sua formação. Relações extra-conjugais são comuns e diz-se dos outros homens que ajudam a formar o feto que eles *o(h)min-man* ('fizeram outra barriga nela [na grávida]'). Estas pessoas podem ser os 'irmãos' do marido, ou seus afins. Foi dito a mim que, no passado, as relações extra-conjugais costumavam ser comuns durante os rituais *Hori* entre as configurações multi-*dyapa* no Juruá. Diz-se de um homem que ajuda a formar o feto que ele 'roubou a criança [do pai] na barriga da mãe' (*a-obarinbo anyan awa niama na-ta*). Uma vez que 'roubar' era comum e mesmo esperado entre *-tawari* (ver capítulo três), a idéia ajuda a reforçar a natureza 'afim' que a paternidade múltipla tem. No entanto, só se considera 'pai' (*pama*) da criança o homem que está casado com a mãe quando aquela nasce. A relação da criança com os outros homens que a 'formaram' pode ser ignorada – sobretudo se isso estiver no interesse da mãe –, ou ela pode os chamar pelo termo que designa 'irmão do pai' (*mon*)¹³⁴, independentemente do indicador de relação que deveria ser usado entre ela e a pessoa que fez em sua mãe 'uma outra barriga'. Até mesmo este último caso, contudo, só se concretizará se a pessoa for considerada próxima, preferencialmente co-residente, e se a

¹³⁴ Os termos Kanamari para 'pai' e 'irmãos do pai', e para 'mãe' e 'irmãs da mãe' não são os mesmos. Veja a terminologia do parentesco no Anexo A.

relação entre os pais da criança e essa pessoa o permitir. Na maioria dos casos, relações de paternidade múltipla são simplesmente ignoradas.

A transmissão patrilateral do pertencimento ao subgrupo nada tem, portanto, a ver com a transmissão de substância. Afiliação e substância tendem a coincidir porque a substância, conforme observou Vilaça (2002, 352), se consolida no curso das relações sociais, e, nesse mesmo âmbito, é a afiliação do pai que acaba por dar a medida do subgrupo da criança, independentemente das relações que sua mãe tenha mantido durante a gravidez. Este parece ser o caso, uma vez que até mesmo as crianças que são socialmente reconhecidas como fruto de relações correntes de uma mulher com homens que não o marido são classificadas de acordo com o subgrupo deste: ele caçará para a criança, cuidará dela e a criará, e, assim, será a sua identidade que importará para a criança. É este o princípio expresso no diagrama 1, em que todas as crianças de casamentos mistos são representadas como pertencentes ao subgrupo do pai.

Em seus limites, todavia, essa flexibilidade desafia toda a idéia de transmissão, uma vez que, se um casamento termina, a criança passará a ser reclassificada de acordo com o subgrupo do homem que a partir de então a criará. Era este o caso de duas crianças que, ao nascerem, costumavam ser Japó-*dyapa*, como o pai. Depois da morte da mãe, no entanto, passaram a ser criadas pelos avós maternos, um Caititu-*dyapa* e uma Macaco Paruacu-*dyapa*. Hoje as crianças são tidas como pertencentes ao subgrupo do avô materno. Isso equivaleu a reclassificar as crianças de acordo com o -*dyapa* da mãe, por meio dos cuidados que os pais dessa dispensaram. A mesma situação pode ocorrer quando a mãe está viva, conforme se deu com dois proeminentes Japó-*dyapa* – mesma classificação da mãe – que perderam o pai, um Macaco Prego-*dyapa*, quando ainda muito novos.

Este ultimo caso, contudo, aponta para uma outra possibilidade. Os dois meninos foram criados pela mãe no Mawetek ('a terra dos Japó-*dyapa*'), na companhia dos parentes da mãe. Conforme Vilaça notou entre os subgrupos análogos dos Wari, "a identidade de uma pessoa não é dada pelo lugar onde nasceu, mas é algo construído durante a vida, a partir das relações que ela vai estabelecendo" (2006, 91). No contexto dos primeiros intercassamentos, podemos acrescentar que, se o lugar de nascença deixou de ser o fator determinante da afiliação, esta, agora, passou a se delinear de acordo com o local em que uma pessoa cresce.

Verdade seja dita, é comum que a afiliação subgruppal permaneça indeterminada no nascimento, sobretudo se a criança for a primeira do casal. Não há pressa em se clamar a vinculação da criança a este ou aquele subgrupo (ver também Vilaça, 2006, 92) e, de fato,

não seria incorreto dizer que muitas crianças não têm subgrupos. Em mais de uma ocasião em que perguntei acerca do subgrupo de afiliação de um recém-nascido me foi respondido simplesmente “não sabemos”. É verdade que geralmente me diziam, depois, que a criança pertencia ao subgrupo do pai, mas os casos que acabamos de verificar mostram que isso está sujeito a mudanças. Parece haver, então, uma inflexão da ‘regra’ patrilateral, baseada na conjunção entre o subgrupo materno e as pessoas entre as quais uma criança cresce.

Em função disto, algumas pessoas mantêm identidades subgrupais múltiplas, e se dizem ‘mistas’, ou que são uma mistura do subgrupo X com o Y. Eles usam a palavra ‘misturado’, em português. A palavra Kanamari *ibkina* significa ‘misturar’, mas parece aplicar-se exclusivamente a gêneros alimentícios. Certa vez sugeri que um indivíduo que clamava pertencer a certo subgrupo fosse, em verdade, ‘*ibkina*’ com outro subgrupo, e todos caíram na gargalhada. Eles me disseram que, a não ser que eu quisesse comer a pessoa a que me referia, eu deveria dizer ‘misturado’. Pessoas ‘misturadas’ têm a faculdade de se dizerem pertencentes a mais de um subgrupo, e geralmente enumeram todos os vínculos quando perguntados de forma direta. A identidade múltipla resultante não é necessariamente usada de forma instrumentalista, de modo que uma pessoa clame pertencer a certo subgrupo X quando estiver entre membros deste. Isso não surtiria efeito algum, caso a pessoa o fizesse, uma vez que é sabido que ela é ‘misturada’, e não há motivo para que ela o negue. Conforme me disse certa vez uma mulher, enquanto eu insistia em estabelecer uma única identidade a ela, “Eu sou muitas” (*adu nib*), e era isso que ela queria enfatizar.

Se a afiliação subgrupar é mais ou menos indefinida no nascimento, e pode ser ‘misturada’ na fase adulta, pessoas mais velhas (*kidarak*, idosos) tendem a se identificar com um subgrupo de forma bastante inequívoca. Há dois motivos para isso. Primeiro: por serem idosos, ainda são associados aos tempos remotos da endogamia subgrupar, uma época em que os intercassamentos eram raros ou inexistentes, e, sendo assim, as pessoas nasciam de pais pertencentes a um único *-dyapa*, em uma bacia hidrográfica ocupada exclusiva ou majoritariamente por seu subgrupo, indexada pela presença de seu chefe ou chefes. Segundo: mesmo que seu pertencimento não seja inequivocamente associado a um único subgrupo, a indefinição que deriva da identificação com muitos tende a se ofuscar sob uma pertença exclusiva. Isso consiste em um processo gradual de crescer e conviver com pessoas específicas das quais se cuida (*-nu*) e pelas quais se é cuidado. Com a idade, uma pessoa se encontra enredada em situações relacionais definidas através do tempo, que

também passam a defini-la, e, por isso, muitas ambigüidades se já resolveram ou dissiparam.

Há ainda um ponto que regula o pertencimento a um subgrupo. No capítulo um, defini os subgrupos como sendo, em grande parte, uma função do chefe do subgrupo, e disse que subgrupos destituídos de liderança tendiam a mover-se na direção de outros, conduzidos por um chefe, modificando então sua identidade por meio do processo de viver através de outro corpo/dono. Este caso foi certamente o que se deu com Ioho. Se viver no Itaquai não extirpou identidades subgrupais prévias, não obstante, permitiu que muitas pessoas passassem a se identificar com os Macaco de Cheiro-*dyapa*. O processo de tornar-se gradativamente pertencente a outro subgrupo, por morar-se com um novo – *warah*, é expresso na frase ‘tornar-se X-*dyapa*’ (X-*dyapa-pa*), representativa do fato de que as pessoas, com o tempo, assumem uma nova identidade –*dyapa* baseada no subgrupo de seu chefe. O caso de Dyumi é paradigmático dessa situação e de algumas outras acima descritas¹³⁵. Ele costuma dizer-se Japó-*dyapa*, como seu pai Nohin. Ele diz, às vezes, que é ‘misturado’ com Macaco Prego-*dyapa*, que era o subgrupo de sua mãe. No entanto, por ter sido seu pai um dos primeiros Japó-*dyapa* a se mudarem para o Itaquai, e por ter vivido com Ioho, Dyumi também reivindica ser Macaco de Cheiro-*dyapa*, pois seu pai se tornara um Macaco de Cheiro-*dyapa* (*Kadyikiri-dyapa-pa*) ao viver tendo Ioho como seu -*warah*.

A maioria dos indivíduos, sendo assim, são produtos de uma série de interações subgrupais que podem incluir, em graus variados, os –*dyapa* paterno e materno, os lugares onde nasceram e cresceram. Essas relações são todas parte constituinte de uma pessoa e se expressam dentro dela. O corpo (-*warah*) contém essa diferença, individualiza essa multiplicidade, e apresenta essas relações como uma única pessoa, que pode, não obstante, ser ‘muitas’. Essas relações atravessam os indivíduos, estabelecendo entre eles descontinuidades e criando um princípio de diferenciação que vai de encontro à ordem continua e concêntrica das alianças egocêntricas acima definidas. O Itaquai não é mais um lugar onde as descontinuidades espaciais e sociológicas coincidem, como no modelo de endogamia subgrupai; é, em vez disso, residência de indivíduos múltiplos que favorecem a fusão entre distâncias sutis.

É papel do chefe do subgrupo conter essa variabilidade, apresentar a bacia hidrográfica múltipla como sendo uma unidade. Para que este capítulo possa se concluir, então, é necessário considerar como isso se faz.

¹³⁵ Dyumi é representado pelo número 19 no diagrama 1.

Fazendo Chefes

A informação relativa ao funcionamento da endogamia subgrupal que me foi mais difícil de obter envolvia as relações entre as diferentes gradações de *—warah*. Enquanto tornou-se claro para mim, bem cedo, que o chefe do subgrupo agia como condicionante de aldeias menores estabelecidas distante da aldeia central, não era muito evidente o que os habitantes desses assentamentos periféricos faziam quando iam ao encontro ao chefe, e por que a presença deste representava uma condição *sine qua non* para a existência de tudo mais na bacia hidrográfica. Nesta seção e na próxima, quero considerar esses papéis. Para fazê-lo, começarei discutindo algumas relações que podem ter vigorado no passado, levando em conta o que me foi contado pelos Kanamari. Na seção seguinte, considerarei algumas das mudanças por que passou esse modelo de sociabilidade no Itaquai. Acredito que, por meio de uma justaposição desses debates, poderemos nos aproximar da revelação de uma imagem de um tipo de sociabilidade centrado em diferentes escalas de liderança.

Os Kanamari me disseram três coisas acerca da maloca: primeiro, que lá sempre havia fartura porque todos ajudavam a preparar comida; segundo, que a fartura também se devia às antigas capoeiras que cercavam a maloca. Finalmente, disseram que também iam para lá para participar de rituais como o *Kohana-pa* ('devir-Kohana') e o *Pidab-pa* ('devir-Jaguar'), que, por sua vez, ajudam a assegurar a continuidade da produtividade das capoeiras. Considerarei, brevemente, essas correlações.

Trabalhando juntos

A palavra Kanamari *bu* significa 'fazer', 'produzir' e pode ser usada em um espectro de contextos, a maioria dos quais envolve atividades mundanas e repetitivas. *Koya-bu*, por exemplo, significa 'fazer caçuma', e implica ir à roça, trazer de volta mandioca, descascá-la, cozinhá-la e peneirá-la. *Wakwama-bu* quer dizer 'fazer vestimentas rituais', e envolve ir à floresta ou à roça para obter o material bruto (geralmente folhas de palmeiras), trazê-lo de volta à aldeia, construir o tear para a confecção das vestes, e, finalmente, tecer as roupas. *Bahonim-bu* quer dizer "fazer roças", e inclui escolher um local, limpá-lo, queimar restos de plantas, plantar, cuidar dos brotos e por aí em diante. Todos esses processos são atividades coletivas que são consideradas trabalho árduo pelos Kanamari e que os cansam.

Os Kanamari dizem de todas as atividades coletivas que elas são realizadas *da-nibnim*, 'junto'. Acabamos de ver que *—nibnim* tem o significado de 'parente/muitos'. O

afixo *da-* indica que uma ação se realiza ou que um estado é alcançado por um curto período de tempo, ou até que o foco da atuação de uma pessoa muda. ‘Dormir’, por exemplo, é *kitan*, mas ‘tirar um cochilo’ é *da-kitan*. ‘Dar’ é *nubuk*, mas ‘dar antes de ir a outro lugar’ e ‘emprestar’ é *da-nubuk* (ver Groth 1985). Sendo assim, ‘junto’ literalmente significa ‘ser parente/muitos por determinado período de tempo’, ou ‘ser parente/muitos antes de seguir para outro lugar’, e situa a ‘unidade’, inclusive o trabalho coletivo, como um momento de produção do parentesco. Fazer coisas *da-wihnim* torna as pessoas parentes enquanto dura o ato, mas o parentesco não necessariamente se desfaz quando a ação termina. Se as pessoas começam a apreciar a feitura de coisas em conjunto, podem optar por fazê-lo com frequência, talvez até passem a morar juntas e tornar-se parentes entre si.

Há muitas coisas que podem ser feitas em conjunto, e todas conduzem a relações de parentesco, mas nem todas se associam com ‘trabalho’. Minha análise, no entanto, focará exclusivamente as ações conjuntas relacionadas com trabalho. Não há um termo Kanamari geral que designe ‘trabalhar’, apesar de o verbo em português (trabalhar) ser comumente usado. O uso da palavra portuguesa não surpreende, uma vez que muitos Kanamari trabalharam para patrões da borracha das indústrias madeireiras, e também por ser um termo frequentemente empregado pela Funai. Eu sugeriria que ‘trabalhar’ sempre se utiliza em contextos em que coisas são ‘feitas’, ‘produzidas’; ou seja, onde a expressão Kanamari *-bu*, ‘fazer, produzir’, poderia ser empregada. A expressão *ta’anyam-bu* ‘fazer/produzir estas coisas’ costuma ser um sinônimo contextual para ‘trabalhar’, utilizada sempre que o tipo de atividade produtiva a se executar já tenha sido predefinido no discurso.

Bu pode vir como sufixo de quase qualquer coisa para indicar o processo de sua feitura. Há uma área de superposição semântica entre o conceito de *bu* e o de *man* ‘fazer’. A expressão *ta’anyman-man*, por exemplo, pode significar ‘fazer estas coisas’, e pode envolver atividades que poderiam ser expressas pela palavra *bu*. Talvez possa se dizer que ‘fazer/produzir’ seja uma modalidade específica de ‘fazer’, sendo a principal diferença entre as duas que *bu* implica a transformação de algum material em outro por meio de uma ação intencional e coordenada. Para se enfatizar isso, pode-se posicionar ao final da sentença a partícula intencional *bu*, que acentua determinação em relação a uma coisa que precisa ser feita. A partícula *bu* também pode ser usada para sinalizar intencionalidade em outros verbos (mas não em *man*), mas, na maior parte das vezes, acompanha *bu* (ver Groth 1988, 62).

A partícula *bu* não apenas indica intencionalidade de um ato de ‘fazer/produzir’, mas também o socializa e o coordena. Qualquer um pode fazer um cesto provisório e descartável (*tom*) na roça para carregar colheitas para casa, um ato a que os Kanamari se referem como *tom-bu*. Mas reunir a maioria ou a totalidade das mulheres da aldeia para confeccionar os lindos cestos de cipó titica (*tori*), para vender para os brancos em Atalaia do Norte, requer certo grau de coordenação, e, portanto, esse ato é designado por *tori-bu bu*. Esses atos produtivos coletivos, executados em conjunto (*‘da-wibnim’*), requerem, portanto, a intervenção de alguém que mobilize as pessoas em direção a um objetivo específico. Idealmente, essa tarefa caberia ao chefe/corpo/dono (*-warab*). O chefe tem de ‘ordenar’ (*nobu*) que as pessoas façam alguma coisa que beneficie uma coletividade. Embora eu careça da competência lingüística necessária para desmembrar a palavra ‘ordenar’, *nobu*, em suas partes componentes, eu sugeriria que a última sílaba signifique precisamente ‘fazer/produzir’. O chefe é a pessoa que possibilita a ação em conjunto, que faz com que as pessoas produzam coisas, e esta é uma das funções primárias que lhe são explicitamente atribuídas. A época em que os Kanamari viviam com ‘bons chefes’, como Ioho, é romanceada como aquela em que todos trabalhavam juntos; em que não havia brigas entre os co-residentes e em que ninguém carecia dos bens necessários.

O chefe é alguém que faz com que as pessoas trabalhem ‘juntas’, o que equivale, conforme vimos, a produzir o parentesco, mesmo que somente enquanto durar o ato. Vimos também que, se a palavra *-wibnim* pode ser usada para designar, geralmente, grandes números, para que assuma o significado mais específico de ‘muitos que são relacionados’, deve ser acompanhada de um prefixo (*X-wibnim*). Ao direcionar e coordenar as pessoas em suas ações tendo em vista um objetivo específico, o chefe se torna o prefixo dos muitos: eles se tornam, então, ‘os muitos dele’ ou, como preferem os Kanamari, ‘sua gente’ (*awa tukuna*). O sucesso do chefe é condicionado à sua habilidade de manter ‘sua gente’: eles devem trabalhar, comer, brincar e executar rituais juntos (*da-wibnim*). Eles devem interagir com as pessoas de outros chefes, mas nunca considerar que a vida sob o outro seja melhor que a vida sob o seu próprio chefe. O chefe mantém seu povo estável e, assim, permite que o parentesco se estabeleça entre eles e em relação a ele.

Comparilhando Carne

‘Parentes verdadeiros’ moram (*-to*), idealmente, juntos nas aldeias. O chefe da aldeia assegura que eles permaneçam juntos, e é geralmente um homem mais velho e parente.

Dentro dos grupos dessa aldeia, as coisas são 'dadas' (*nubuk*) a todos através do chefe, que age de modo a 'conciliar' ou 'reunir' recursos em seu lar¹³⁶. Os Kanamari foram bem específicos em relação ao seguinte: a caça é levada à casa do chefe, onde é desmembrada (*bai-bu*, 'fazer/produzir a carne') e 'dada' aos aldeões. Há algumas prerrogativas ligadas a isso. Não existe, entre os Kanamari, o hábito de reservar ao chefe da aldeia certos cortes de carne, mas ele provavelmente receberá maior quantidade da caça¹³⁷. Os caçadores geralmente regressam no fim da tarde, e a carne compartilhada nessas ocasiões é distribuída e cozida privadamente nas moradias. No entanto, na manhã seguinte as pessoas se reúnem na casa do chefe para planejar as atividades do dia e comer sobras da noite anterior, que só o chefe, por ter recebido quantidade maior de carne, tem (ver capítulo seis para uma análise sobre as caçadas e o tratamento dispensado à carne da caça).

Quando das reuniões na maloca, o imperativo de se comer ali dentro teria sido mais forte. Esses eram momentos turbulentos, que reuniam 'parentes distantes', que se viam com pouca frequência. Eram tempos de conversar, arranjar casamentos, e avaliar a possibilidade de se mudar para um novo lugar. Quando uma aldeia decidia se deslocar para a maloca, o chefe dessa aldeia fazia com que se caçasse para que houvesse 'carne defumada' (*bara-bai-korobnim*) para levar. Esta carne era classificada como '*bak nyanim-warab-n-ama*', 'para o corpo/dono da maloca', e era 'dada' ao chefe no ato da chegada à maloca. Isso provavelmente não se dava exatamente assim, primeiro porque o chefe do subgrupo era o 'dono' da maloca' através de todos os membros do subgrupo, e vice-versa. Em outras palavras, a carne que se levava deveria ser apreciada por todos que se reuniam, mas era o chefe do subgrupo que possibilitava isso. No capítulo um vimos, a partir da descrição de Tastevin acerca do que era a maloca, que cada família tinha suas redes amarradas em um canto da construção onde fazia, também, uma pequena fogueira. Os Kanamari com os quais conversei validaram essa versão, mas insistiram, não obstante, em que todos comiam juntos, junto com o chefe de subgrupo. À noite, a distância mínima mantida entre as pessoas reunidas seria retomada, à medida que os presentes se retiravam para seus abrigos *dyanibak* na vizinhança da maloca, cada aldeia reunida em pequenas agrupamentos de abrigos.

Ao falarem dessas refeições coletivas sob o olhar do chefe do subgrupo, os Kanamari dirão que o líder os 'alimentava'. A expressão que designa 'alimentar' é *ayuh man*, que significa literalmente 'fazer sua carência', ou 'fazer sua necessidade'. *Ayuh* faz referência

¹³⁶ Uso os termos 'conciliar' e 'reunir' como glossas para o conceito de '*pooling*' na obra de Marshall Sahlins (1972, 94-5).

¹³⁷ Um homem deu a entender que o chefe receberia o coração e o fígado de uma caça grande, particularmente de uma anta, mas sua opinião não parece ter sido compartilhada por muitos.

a um desejo ou ânsia quase mecânicos. *Ayub dok*, por exemplo, é ‘querer defecar’. É diferente da palavra *-nu*, ‘desejar, gostar’, que deveria caracterizar relações entre parentes. O chefe do subgrupo provê a necessidade do grupo, como se os nutrisse de modo a capacitá-los a se reunir em um único lugar. Isto é corolário do fato de que as pessoas só comiam a carne de caça disponível porque o chefe era seu ‘dono’. Todos os homens caçariam, mas era na maloca, que por meio do chefe pertencia a todos eles, que as refeições se faziam. Acredito que essa relação de ‘alimentar’ é característica da sociabilidade nesse deslocamento, pois nunca ouvi o temo *ayub man* sendo utilizado para descrever processos que ocorriam entre chefe de aldeias e seus co-residentes na aldeia. Uma importante distinção entre o chefe da aldeia e o chefe do subgrupo, então, é a de que o último alimentava os Kanamari, enquanto o primeiro permitia que eles se reunissem em um lugar onde comida podia ser obtida. Explicitarei isto melhor em breve; agora só pretendo enfatizar que a ‘alimentação’ de um subgrupo por seu chefe era um aspecto importante do que se dava nos períodos de reunião na maloca.

Devo apontar aqui que uma questão que me escapou nesse processo diz respeito ao papel da mulher do chefe do subgrupo. O único registro que tenho sobre ela é que, na maloca, ela cozinharía a comida para todos. Parece-me muito improvável que ela o fizesse sempre, mas a idéia sugere a importância da mulher do dono da maloca no ato de aprontar a comida que era trazida¹³⁸. É possível, embora seja incomum no presente, referir-se ao marido de uma mulher como sendo seu ‘corpo/dono’ (*-warah*). Sendo assim, muitas atividades que se associam com a mulher tornam-se, ao menos na fala, incluídas sob a responsabilidade do marido. Os Kanamari, hoje, não têm nenhum termo que designe uma ‘mulher chefe’, nem parece que o tiveram no passado (ver McCallum 2001, 111-7). Pontuo isto para evidenciar que a mulher do chefe deve ter desempenhado um papel importante nessas reuniões, mas que os meus dados não se manifestam a esse respeito.

Uma palavra que nunca surgiu nas descrições Kanamari acerca de como era a vida na bacia hidrográfica quando vigorava o modelo de endogamia de subgrupo é ‘troca’ (*hom* ou *babom*). Ao dizerem ‘trocar’, os Kanamari referem-se a dar algo e receber algo tido como de mesmo valor quase imediatamente, como em *ityaro babom yan*, ‘mulheres trocadas’, em que uma mulher é dada e outra deveria ser imediatamente retribuída em seu lugar, conforme me foi transmitido. As coisas, antigamente, não eram trocadas, eram dadas (*nubuk*) pelos aldeões ao chefe, e então redistribuídas; e dadas pelos membros do subgrupo

¹³⁸ No caso de carne fresca (em vez de defumada), isso teria ficado mais marcado, uma vez que o processo de ‘produzir carne’ (*-hai-bu*) consiste em uma atividade sobretudo feminina, conforme veremos no capítulo seis.

ao chefe do subgrupo na maloca, que os alimentava. Mencionei acima que isso é similar à modalidade de redistribuição que Sahlins denominou ‘*pooling*’:

“The domestic segregation constructed into production and property is completed by an inner-directed circulation of the household product. [...] this centripetal movement of good differentiates the household economy from the world even as it reiterates the group’s internal solidarity. The effect is magnified where distribution takes the form of eating together, in a daily ritual of commensality that consecrates the group as a group. Usually the household is a consumption unit in this way. But at the least, the householding demands some *pooling* of goods and services, placing at the disposition of its members what is indispensable to them. On one hand, then, the distribution transcends the reciprocity of functions, as between man and woman, upon which the household is established. Pooling abolishes the differentiation of the parts in favor of the coherence of the whole; it is the constituting activity of a group” (Sahlins 1972, 94)¹³⁹.

Isso parece uma caracterização apropriada dos gradientes escalares do chefe. O que contava como um ‘todo’ seria, é claro, ampliado da aldeia (‘a diferenciação das partes’) para a maloca (‘a coerência do todo’), mas em ambos os casos, e em graus distintos, a presença do chefe era uma parte necessária da redistribuição.

Não tenho como saber ao certo se de fato não havia ‘trocas’ durante as reuniões na maloca. Vimos acima que o casamento prescrito entre os Kanamari, por exemplo, envolvia uma troca de mulheres que se designava por uma expressão que destacava esse ponto: *ityaro babom yan*, ‘mulher trocada’ – é como a mulher de cada um seria então denominada. Esses casamentos, que eram exogâmicos do ponto de vista da aldeia, teriam de se dar quando aldeias se encontravam, e, sendo assim, suponho que aqueles tempos de reunião em torno da maloca teriam sido um momento privilegiado para essas ‘trocas’. No entanto, até isso se menosprezava, uma vez que meus informantes relataram que um casamento não necessariamente implicava retribuição. O noivo ia morar com a noiva e sua família na aldeia deles, e então lá passava o período de serviço da noiva que seguia a uxorilocalidade pós-

¹³⁹ “A segregação doméstica constituída em produção e propriedade se completa por meio de uma circulação voltada para o centro do produto da casa. [...] esse movimento centrípeta de bens diferencia a economia do lar da economia do mundo, mesmo enquanto reitera a solidariedade interna do grupo. O efeito se amplia onde a distribuição toma a forma de comer em conjunto, em um ritual diário de comensalidade que consagra o grupo como grupo. Vista assim, a casa é geralmente uma unidade de consumo. Mas sua manutenção exige, ao menos, alguma reunião de bens e serviços que deixem à disposição dos moradores o que lhes é indispensável. De um lado, então, a distribuição parece transcender a reciprocidade de funções, como entre homem e mulher, sobre as quais uma casa se estabelece. A conciliação abole a diferenciação das partes em favor da coerência do todo; é a atividade constitutiva do grupo.”

matrimonial. “Se o garoto e a garota se gostassem, simplesmente se casavam”, disseram os Kanamari¹⁴⁰.

Havia, contudo, um momento em que a maloca se tornava o ponto central das relações baseadas em ‘troca’. Sabemos que era durante o período de agregação que os rituais *Hori* entre *—tawari* s e articulavam, e que eles se davam em torno da maloca. O todo da empresa *Hori*, vimos no capítulo um, envolvia estimular e provocar os *—tawari* a agirem como parentes, ‘darem’ coisas, só para depois deixar claro que os *—tawari* são, em verdade, miseráveis (*nihan*) e nem um pouco similares a parentes. Por isso, era muito melhor ‘fazer troca’ com eles, como se fez com Jarado quando ele lhes deu brincos e roupas e eles lhe deram carne defumada, que os Kanamari ficaram felizes em saber que ele comia.

Fazendo roças

No caso das aldeias, terras para plantio eram limpas em seus arredores. A limpeza requeria que um lugar adequado fosse encontrado, e isso era uma consideração central ao se escolher onde a aldeia deveria ser estabelecida. Uma vez identificado um lugar, e prestes a começar o trabalho de preparação dele, já passava a ser chamado de ‘roça’ (*baohnim*). O local era escolhido durante o processo de ‘conhecimento da terra’ (*ityonim tikok*). O conceito de ‘conhecimento da terra’ é o mesmo que os Kanamari utilizam para dizer que alguém ‘vive bem’, é generoso com os parentes, observa as interdições ligadas ao parto e à primeira menstruação, mantém uma disposição calma (em vez de ‘raivosa’, *nok*), e assim por diante. Ou seja, saber como fazer uma roça, em terra adequada, é um aspecto do ‘viver bem’.

Novas roças eram provavelmente preparadas anualmente. Mesmo depois de serem prontas, as antigas continuavam produtivas e eram visitadas por muitos anos. Roças antigas (*baohnim kidak*) são um estado importante entre roças (*baohnim*) e capoeiras (*baohnim padya*, literalmente ‘roças vazias’). Elas marcam, dessa forma, uma transição importante entre uma atividade passada que se deu ‘recentemente’ (*bati nahan ti*) em roças antigas e outra que se deu ‘há muito tempo atrás’ (*tyanimham*), e cuja atividade possivelmente se situa

¹⁴⁰ Além disso, parece-me pouco provável que as pessoas de aldeias diferentes só se encontrassem na maloca. É muito provável que se encontrassem durante períodos de dispersão das aldeias que não impunham como consequência reunião imediata na maloca, como durante os meses de verão, quando se coletavam ovos de tracajás. Não segui esta intuição enquanto em campo, e os Kanamari, de acordo com minha conduta, só me contaram acerca do que acontecia na maloca. Pode ser que, nesses encontros menos formais, sem a presença do chefe subgrupal, outro espectro de formas de ‘dar’ e de ‘trocar’ se consolidassem.

além da memória coletiva dos Kanamari, em capoeiras. Os Kanamari vêem a terra em volta de suas aldeias como áreas de plantação, de velhas roças e de capoeiras que a ocupação sucessiva dos homens destituiu da floresta (*ityonim*) que as cerca.

Conforme acontece com os Kulina, a aldeia Kanamari deve ter “ao menos um lote de roça coletiva, que é limpa e plantada coletivamente por um grupo de famílias sob liderança de um líder de aldeia, e é então subdividido” (Lorrain 1994, 198). Não tenho certeza se a escolha do local era feita em coletividade ou se só o chefe o selecionava, mas o trabalho do último era essencial no que tange a organização do trabalho de limpeza do terreno. Os Kanamari praticam a agricultura de coivara, em que a primeira medida consiste em limpar a futura roça de vestígios de floresta com a ajuda de um terçado, um processo denominado por esses ameríndios de ‘*baohnim-tokaki*’ (cortando o roça). A prática se dá geralmente em meados de maio, próximo ao fim da estação chuvosa. O passo seguinte implica derrubar as árvores do local, ‘*baohnim-tukibik*’ (talhando o roça), então com uso de machados¹⁴¹, um processo longo, que se estende de maio a junho. Os Kanamari então esperam por um período considerável de seca, normalmente por algum momento entre agosto e setembro, para ‘incendiar a roça’ (*baohnim-bobi*)¹⁴². É só então que se faz a divisão dos lotes do roça. Mas mesmo então, nas aldeias pequenas e estreitamente ligadas, não há injunção de se colher de uma parte específica da roça, contudo que novas espécies sejam plantadas. Isso vale apenas para as pessoas que limpam um roça em conjunto. Gente de outras aldeias que colhem de uma roça que não ajudaram a aprontar estão ‘roubando’ (*obarinbo*).

Dessa forma, grande parte do processo de se fazer uma roça, se não ele todo, é conduzido ‘em conjunto’ (*da-wibnim*) por iniciativa de um líder. Limpar um lote de roça e montar uma aldeia eram atividades sinônimas que necessariamente deviam se dar simultaneamente. Casas eram construídas em dado local enquanto o roça também era preparado, e a mandioca começava a ser plantada logo depois de incendiados os campos. A nova aldeia teria dependido, ainda, do apoio de aldeias vizinhas que tinham roças, ou talvez da produtividade contínua das roças que foram deixadas para trás. Mais importante,

¹⁴¹ No passado isso se fazia com machados de pedra (*tyanawa otyow*). Foi dito a mim que a fonte dessas pedras (*tyanawa*) eram difíceis de se encontrar, e que os machados eram muito inefetivos. Nenhum dos meus informantes se lembra de tê-los usado, apesar de muitos terem os visto quando jovens, espalhados pela aldeia.

¹⁴² De oitenta a noventa por cento do roça Kanamari são reservados para o plantio da mandioca doce (*tawa*). As espécies mais abundantes a seguir são as bananas, das quais os Kanamari cultivam grande variedade. Mamão, cana-de-açúcar, abacaxi, pimentas, abóbora e melancia também se cultivam. Milho também se planta, mas em pequena quantidade. O veneno para peixe conhecido por *kopina* é uma espécie selvagem, mas os Kanamari são cuidadosos no sentido de, ao limparem uma roça, não derrubar seus arbustos. Os brancos que moravam no Itaquai costumavam cultivar limões e goiabas, e, na maior parte das vezes, os Kanamari também preservam essas árvores, apesar de elas geralmente remanescerem em capoeiras ou em áreas em torno da aldeia, mais que nas roças propriamente ditas.

todavia, uma nova aldeia contava com as sempre produtivas ‘grandes roças’ (*baobnim nyanim*) que cercavam a maloca, em direção aos quais se faziam excursões de pequena escala. A construção de casas, a limpeza de arbustos silvestres e a providência de comida eram, para as pessoas que se estabeleciam em um novo sítio, parte integrante e simultânea ao processo de fazer as pessoas viverem juntas. É bastante provável que isso, por si só, constituísse condição suficiente para o estabelecimento de alguém como chefe, o corpo/dono das pessoas que, por meio da coordenação do trabalho, ele fixou em uma aldeia. O que Lorrain classifica de ‘lote coletivo’ para os Kulina (op. cit.), os Kanamari chamariam de ‘lote do chefe’. Foi o trabalho dele que mobilizou as pessoas para o roça, e sua presença que fez as pessoas morarem juntas. Ele era o dono (*-warah*) da roça, e sua presença e atividade constante garantiam a continuidade da plantação. ‘Ser coletivo’ e ‘ser do chefe’ devia apontar para a mesma coisa.

O cultivo de um roça gerava um pouco de apreensão. As pessoas se questionavam se haviam escolhido o melhor terreno, e qualquer mudança inesperada no tempo as deixava preocupadas. Se já era perto do fim de julho e as chuvas ainda não tivessem cessado, os Kanamari começariam a questionar se a estação seca de fato chegaria e se a terra conseguiria ficar suficientemente seca para a queima da vegetação daninha. Era particularmente importante que nenhuma sucuri fosse morta durante esse período, porque os Kanamari dizem que a cobra engole a água vindoura, assegurando, assim, que o rio seque na época da seca. Se uma sucuri fosse morta, ela expeliria a água que acumulou, provocando mais chuvas e adiando a chegada dos meses de verão, e, junto com eles, a ‘queima do campo’. Mas quando finalmente se tornava possível incendiar as terras, os moradores das aldeias ficavam ‘felizes’. A palavra que designa ‘felicidade’ é *nobak*, e nessas situações geralmente vem acompanhada do afixo *-ta*, que implica que algo aconteceu para ou por causa de alguma coisa específica: *ma-ta-nobak mawa baobnim*, ‘eles estão felizes por suas roças’. Muitos Kanamari então se pintavam com tinta de jenipapo e de urucum, e as aldeias ficavam tranquilas, com pessoas acordadas até tarde da noite a conversar e a contar histórias. Uma outra colheita anual teria virtualmente se garantido, e logo, em poucas semanas, seria tempo dos rituais *Kobana-pa* e *Pidab-pa* na maloca, onde a produtividade da roça está assegurada.

Os sentimentos de alegria e de tranquilidade que a feitura de uma roça proporcionava eram indicadores de uma aldeia saudável. Mesmo sendo a época da queima um período excepcional, quando mais coisas aconteciam em uma aldeia Kanamari do que nos solenes meses de chuva, ainda assim era uma expressão do sucesso do cotidiano de

‘viver bem’ que os Kanamari denominam ‘conhecer a terra’ (*ityonim tikok*). O fato de ter sido necessário tanto trabalho para se chegar a um grau mundano de bem-estar não representa uma peculiaridade etnográfica do Itaquai. A ênfase amazônica nas relações de convivialidade, tão freqüentemente vistas pela perspectiva dos viajantes estrangeiros como ‘chatice’, requer trabalho. Conforme observa Gow para os Piro, “a monotonia do cotidiano se revela absolutamente intencional, é uma conquista” (2000, 61).

Pode ser injusta a caracterização que fiz do período de queima de coivaras como sendo ‘mundano’. Era mais um momento em que as atividades coletivas começavam a ser retomadas e em que os rituais, durante os quais as aldeias se reuniam, já eram contemplados. Era uma época de alegria. Todavia, se os Piro preferem a ‘monotonia’ cotidiana dos ciclos diários, os Kanamari rememoram, e enfatizam, esse momento que antecede o tumulto, o silêncio que precede a tempestade. Trabalhar em conjunto nas roças representa um momento em que a convivialidade ruidosa da boa vida em aldeia era alcançada, e uma vez que esse tipo de situação poderia não se reproduzir durante os meses de seca, os Kanamari sempre o aproveitavam ao máximo.

O deslocamento em direção à maloca, que se seguia ao estabelecimento de uma unidade de aldeia-e-roça, não era marcado pela necessidade incerta de se achar roças longe dali. A fertilidade dos roças da maloca costumava ter fama de ‘inesgotável’ (*hawak nyohimtu*¹⁴³). De fato, era ela que propiciava a produtividade dos roças das aldeias, uma vez que era lá que os Kanamari selecionavam os gêneros que plantavam nas roças de suas aldeias. Era o que ali crescia que vinha a ser produzido, depois, nos assentamentos Kanamari, do ‘tronco’ da maloca para os galhos das aldeias que dele ‘brotavam’. Por este motivo, me foi dito, as roças da maloca pertenciam ao chefe do subgrupo e, por meio dele, a todos os membros do subgrupo. Era, mais uma vez, o chefe do subgrupo que os ‘alimentava’, que os capacitava a terem uma fonte segura de comida e a obter os gêneros que cultivariam e consumiriam nas aldeias. Não deveria ter havido divisões internas nos roças da maloca, porque neste nível, em que todas as diferenças se suprimiam sob um único corpo, não deveria haver divisões internas no subgrupo.

Devo reiterar que isso tudo se baseia, em grande medida, no que me foi contado pelos Kanamari sobre o tipo de relações que teria prevalecido no passado. Da mesma forma que continuo não convencido da opinião deles sobre o modelo de endogamia subgrupal que se mantinha, também duvido que esse tipo de *freeflowing sociability* (Descola 1996, 108) teria caracterizado a reunião de pessoas que haviam optado por viverem longe

¹⁴³ *Hawak* significa ‘terminar’. *Nyohimtu* quer dizer uma impossibilidade, algo que não pode, física ou realmente, acontecer. Um aleijado, por exemplo é tido como ‘*dyabi nyohimtu*’, ‘incapaz de ficar em pé’.

umas das outras. Não obstante, sua pertinência como modelo de sociabilidade é importante, e grande parte da mitologia Kanamari trata da explicação de como esse modo de relação baseado no conceito fracionário de *—warab* surgiu, conforme veremos no capítulo que segue.

Capoeiras

A produtividade da maloca não se limitava à roça; já vimos que o lugar era cercado por capoeiras, e que esta talvez tenha sido sua característica determinante. Capoeiras e terras cultivadas abandonadas costumavam cercar a área em torno da roça, criando, assim, um tipo de ordenação concêntrica do espaço que assim se organizava de fora para dentro: capoeiras ? roça ? maloca. No capítulo um argumentei, tendo em vista um contexto de discussão acerca da reuniões *Hori*, que essas capoeiras eram associadas com os ancestrais sem nome, os *—nowarabi*, que há muito haviam morrido. Os mortos tornam-se *—nowarabi* depois do período de luto, ao terem seu cabelo ritualmente enterrado durante o ritual do devir-Jaguar, que os associa às palmeiras, de crescimento lento. Também mostrei que há uma certa ambigüidade nisso, uma vez que o morto se torna *—mowarabi*, mas que os vivos precisam tornar-se jaguares para que isso se dê, e que os *adyaba* parecem surgir como contrapartida ao processo de transformar o falecido em um dos ancestrais sem nome que se fundem com a paisagem. Discutirei esse processo em pormenores no capítulo sete, quando considerar as crenças Kanamari em relação à morte e as ambigüidades inerentes à ancestralidade vegetal que resulta do ‘devir-jaguar’. Por ora quero vincular o chefe do subgrupo às capoeiras, para mostrar como é sua relação com os *—mowarabi* que ajuda a defini-lo como ‘dono/corpo’ de um subgrupo.

Deveria ser possível oferecer uma interpretação semântica à palavra *—mowarabi*. A raiz do termo é claramente *—warab*. Não estou certo em relação ao sentido do afixo ‘*mo-*’¹⁴⁴. O sufixo parece ser *—bi*, que significa ‘líquido’. Isso pode ser uma referência aos solos saturados em que muitas palmeiras crescem. Por exemplo, a área dos buritizais se chama *ihkira-bi*, ‘líquido buriti’. Suspeito, então, que *tyo-mowarabi*, agora prefixado com o pronome que designa a terceira pessoa do plural, queira remeter a algo do tipo ‘nosso corpo/dono líquido’. Essa interpretação estaria de acordo com as opiniões Kanamari, que dizem que os *—mowarabi* são ligados à terra, mas que, ao mesmo tempo, são destituídos de forma, estando

¹⁴⁴ O afixo ‘*ma-*’ é um locativo que indica que uma ação ocorreu num dado lugar, definido contextualmente. Em alguns casos, onde há harmonia vocálica, esse afixo se torna ‘*mo-*’, como em *a-mo-hori*, ‘ele vomitou [em determinado lugar]’. Não obstante, isso não se aplicaria a *—mowarabi*, situação em que não haveria razão fonética para que ‘*ma-*’ fosse substituído por ‘*mo-*’.

em harmonia com a paisagem em si. Isso pode ser expresso como um ‘corpo líquido’, que satura a terra em torno da qual os Kanamari estabelecem suas malocas; retalhos de ancestralidade que dão origem às palmeiras.

Vimos acima que as espécies de palmeiras, particularmente aquelas que dão frutos e que, para os Kanamari, são primeiramente buriti (*ihkíra*), pupunha (*tyo*), açáí (*dyan*) e patuá (*toda*), crescem por terem suas sementes dispersadas nas áreas em volta da aldeia e sobretudo nos arredores da maloca. Conforme foi dito, essas espécies podem demorar até vinte anos para alcançar maturidade. Não sei ao certo quanto tempo uma maloca Kanamari costumava durar no passado, mas pode ter sido um período bem mais curto que esse. Exemplos comparativos sugerem que em algumas regiões, como a do alto Rio Negro, uma maloca dure não mais que oito ou dez anos, período depois do qual ela seria destruída (Hugh-Jones 1979, 28). No entanto, eu não acredito que isso reduza de forma alguma a ligação entre a maloca e a capoeira. Deve ser lembrado que, no modelo de endogamia do subgrupo, a maloca seria o único assentamento situado em um afluente do Juruá, e não em um córrego que neste rio deságua. A maloca deve, assim, ser localizada em uma área de rio, que é, acima e abaixo, pontuada por capoeiras que indicam atividades passadas dos Kanamari que habitaram o rio. Isso se expressa por meio da organização do espaço que cerca a maloca em formato de meia-lua, o que sempre a deixaria circundada pela ‘grande roça’, que por sua vez seria cercada de capoeiras, e o conjunto teria o afluente do Juruá em um de seus lados.

A relação entre palmeiras, particular mas não exclusivamente os bosques de *Bactris*, e ancestralidade é uma característica difundida das relações entre vivos e mortos na Amazônia ocidental. Talvez tenha sido Erikson o primeiro a tornar essa associação explícita em sua etnografia sobre os Matis – os vizinhos dos Kanamari a oeste –, entre os quais “... les palmiers sont [...] le réceptacle, sinon le corps transformé, de leurs ancêtres” (Erikson 1996, 189; ver também 2001). Os Yágua da Amazônia peruana também fazem uso extensivo simbólico e prático de ambas, palmeiras de pupunha e de buriti. No que diz respeito à palmeira da pupunha, “Os Yágua, como muitos grupos cultivadores de *Bactris*, associam a árvore com a continuidade ancestral e geracional. Dada sua periodicidade sazonal, essas palmeiras marcam e pontuam a dimensão temporal ligada aos ciclos de reprodução dos recursos humanos e naturais...” (Chaumeil 2001, 97). Rival demonstrou como, para os Huarani do Equador, os bosques das palmas de pupunha representam o crescimento lento, a continuidade das gerações e a memória dos mortos e, mais vagamente, que “... os horticultores do noroeste da Amazônia, como os Yagua e os Matis, e os grupos

de forageio da mesma região, como os Makú, os Cuiva e os Huaroni, compartilham amplamente a mesma associação simbólica entre bosques de palmeiras de pupunha, fertilidade, abundância e continuidade” (1996, 87-8; 1993).

No capítulo um, argumentei que o chefe do subgrupo era provavelmente o homem mais velho da bacia hidrográfica ou, pelo menos, que assim seria concebido. Ele era a fonte que teria dado origem a todos os outros membros dos subgrupos, e a razão pela qual estes queriam viver próximos uns aos outros. Ele era, conforme o termo *-maita* explicita, o ‘tronco’ que mantinha todos unidos, mesmo quando, durante partes do ano, estavam dispersados por outras aldeias. Acredito que agora possamos estender o conceito para dizer que o que ‘constitui’ o chefe do subgrupo, como ele costumava ser, é sua posição de dobradiça entre a ancestralidade anciã que o precede e o corpo de parentes que dele brota. Períodos de luto não costumam durar mais de cinco anos, depois dos quais o cabelo é enterrado. O enterro das mechas costumava acontecer na maloca, e o chefe do subgrupo teria, assim, enterrado muitas pessoas no lugar do qual então seria o ‘corpo/dono’. Se os ancestrais se tornavam sem nome para a maioria dos parentes mais jovens do chefe, ele os lembraria mais que os demais. Sua propriedade sobre a maloca baseia-se nisso, mas deve permanecer ambígua, porque as pessoas que ele enterrou são seu ‘corpo líquido’, aquilo que sustenta sua posição e permite que ele exista como o corpo/dono dos vivos. Foi o processo histórico de imbuir o solo com fertilidade, expresso por meio do crescimento lento das palmeiras que significam continuidade, que tornou o chefe corpo/dono dos vivos, aquele que os alimenta. Em breve ele também se tornará corpo líquido, e sustentará seus parentes vivos, os nutrirá por meio das frutas que então crescerão de um tronco puramente vegetal.

Chefes no Itaquai

Gostaria, agora, de me voltar para algumas das mudanças que ocorreram nessa forma de relacionamento por meio de níveis de *-warab* após a migração para o Itaquai, onde o modelo de endogamia do subgrupo transmutou-se em outro, em que se chocam redes egocêntricas e a descontinuidade da identidade ligada ao subgrupo. Já vimos que Massapê opera analogamente à tradicional maloca. Ela também é cercada de capoeiras, e seus roças são maiores que os das demais aldeias. Mesmo à medida que novas aldeias foram criadas, muitos Kanamari mantiveram residência em Massapê, valendo-se dos recursos de suas roças, como quando da fundação de Bananeira, que rapidamente mencionei acima.

Começarei com uma consideração acerca do termo *–warab* no Itaquai de hoje, e o relacionarei ao conceito de *–tawari*, que no passado articulava *–warab* de diferentes subgrupos. Focarei, então, as mudanças na redistribuição que se dá no Itaquai. Apesar de essa discussão dizer respeito a eventos que testemunhei no campo, talvez ajude a elucidar alguns dos aspectos relativos ao modelo tradicional, mostrando como ‘dar’ e ‘alimentar’ na maloca pode ter sido diferente de ‘dar’ na aldeia.

O –warab em transformação

Hoje, o único *–warab* que existe no Itaquai é a Funai. Os Kanamari regularmente chamam a Funai de ‘nosso chefe/corpo/dono’, tanto nas conversas que mantêm entre si, quanto ao falarem comigo. Em reuniões coletivas, mantidas em Atalaia do Norte, eles costumam referir-se ao órgão como *tyo-warab*, uma expressão da língua Kanamari que não tem impacto nos funcionários da Funai, já que nenhum compreende a língua. Quando os Kanarmari se comunicam diretamente em português com os servidores da Fundação, eles usam a palavra ‘Funai’, comumente acrescentando ‘nossa Funai’, da mesma forma que usam *–warab* ao falarem em sua língua. Fica claro, assim, que ‘Funai’ tornou-se uma tradução possível para *–warab*. Isso não significa que funcionários da Fundação são chamados de *–warab*. É, em vez disso, a instituição que é ‘chefe/corpo/dona’ dos Kanamari (e também dos funcionários). Antes de analisar melhor isso, é preciso considerar o impacto que a Funai teve sobre a posição de chefe da aldeia.

A chegada de Sabá pôs um freio no estado de mobilidade em que os Kanamari se encontravam, destituídos de *–warab*, após a morte de Ioho de de Dyaho. Uma das primeiras ações de Sabá foi restabelecer chefes, indicando-os, mas ele não o fez por meio do conceito de *–warab*. Ele os designou de ‘tuxaua’ ou de ‘cacique’, e os Kanamari não se mostram certos em relação a que tipo de chefes são esses. Geralmente há muitos deles em cada aldeia, e há uma gama de pessoas que reivindicam o posto de ‘caciques’ para si também. Tudo o que se faz necessário para um homem potencialmente invocar sua posição de ‘cacique’ é que seja casado e tenha filhos. A aldeia de Kumaru, por exemplo, que em 2006 tinha uma população de 65 habitantes, tinha quatro caciques e dois rapazes adolescentes que reivindicavam, para mim, que também queriam ser chamados de ‘caciques’. Esses chefes modernos são geralmente menosprezados, tendo em vista que as pessoas me lembravam dos *–warab* das aldeias de outrora, que sempre tomavam conta de sua gente, conduziam-na na direção correta, provinham-na de tudo e propiciavam a constituição das

aldeias como unidades de ‘verdadeiro parentesco’. Os chefes de hoje são meramente ‘caciques’, e muitos, conforme se diz, só se preocupam consigo mesmos.

Parece-me que o que os Kanamari lamentam não é o desaparecimento do *-warab* da aldeia, mas sim a disseminação desta posição. Ainda é possível, por exemplo, fazer referência aos residentes de uma aldeia por meio da articulação do nome do povoado e da partícula *-warab*. Os habitantes de Remansinho são os Remansinho-*warab*, mas não é possível, hoje, dizer que eles são os *-warab* de um chefe de aldeia, conforme se fazia nos tempos da endogamia de subgrupo. Uma frase do tipo ‘Remansinho-*warab*’ tem o significado amplo de ‘aqueles de Remansinho’, mas a utilização do conceito *-warab* nessa sentença dá a entender que o conceito ainda retém uma referência à aldeia. Não há, todavia, em termos gerais, uma figura individual que possa singularizar a multiplicidade da aldeia. A idéia de *-warab* da aldeia foi socializada e dissipada por um conjunto de ‘caciques’ que só a desempenham de forma debilitada e limitada.

Uma mudança um pouco diferente sofreu a posição do chefe do subgrupo, que foi em grande parte enviesada do subgrupo em direção à Funai. Vimos que a chegada de Sabá o colocou – e, em sua ausência, a Funai – no lugar de *-warab* de todos os Kanamari do Itaquai. Diferentemente de Jarado, Sabá agia como chefe; visitava as aldeias, comia com os ameríndios (em vez de estabelecer trocas com eles), e cancelava as dívidas que eles tinha com os patrões. Ele também deu início à remoção dos brancos, e permitiu, assim, que os Kanamari reconstruíssem suas aldeias. Mais importante, ele ‘deu’ (*nubuké*) mercadorias ocidentais em quantidades que os Kanamari desconheciam, e de uma qualidade muito superior à que eles costumavam obter em ‘trocas’ (*hom*) com os brancos locais. Se ele não os ‘alimentou’, conforme o teria feito um chefe de subgrupo, ele certamente os munuiu de instrumentos para que se auto-alimentassem, providenciou terçados e machados, distribuiu rifles, munição e anzóis.

Os Kanamari dizem que essa mercadoria¹⁴⁵ vem de ‘Brasília’ ou do ‘Federal’, dois conceitos importantes que vieram junto com Sabá. Eles indicam um grau de poder que os Kanamari até então não poderiam ter imaginado: uma habilidade de manter todos os brancos situados e realocados por meio de relações de distribuição. É isso que o Federal faz. Provém a Funai com mercadoria que ela pode dar aos ameríndios, além de remédios, motores e rifles para ajudar na vigilância sobre o Vale do Javari. Também mune alguns deles de dinheiro, em forma de benefícios de bem-estar social e de aposentadorias. Além disso, ‘o Federal’ não beneficia apenas os Kanamari, também é ‘dono’ de todos os brancos.

¹⁴⁵ Meu uso da palavra ‘mercadoria’, em detrimento de ‘bem’ ou ‘comodidade’ se deve ao uso que fazem os Kanamari.

Os Kanamari freqüentemente citam como os brancos de Atalaia do Norte têm acesso a benefícios, seja por serem empregados pelo ‘Federal’, seja por receberem o mesmo tipo de mercadorias que eles, ameríndios, recebem¹⁴⁶. Mas isso tudo é novo para os Kanamari, e, conforme me disse um deles, eles só estão ‘começando’ (*makoni*) a conhecer esses benefícios agora, enquanto os brancos têm sido beneficiados pelo ‘Federal’ faz muito tempo¹⁴⁷.

‘Funai’ e ‘o Federal’ são geralmente sinônimos, mas isso só se dá quando a Funai é mencionada no sentido que designa a muito distante e poderosa ‘administração Federal’, em Brasília. No contexto local, a Funai se distribui entre um número fracionário de instituições que incluem a administração local, o Chefe de Posto e a FPEVJ. Manifesta-se, também, em Poroya, o único Kanamari que permanece funcionário da Funai e que foi nomeado por Sabá ‘Fiscal do Índio’, aquele que tomaria conta de seus semelhantes (‘quase o pai deles’, ele disse a Poroya). Mencionei de forma sucinta na introdução que Poroya tornou-se funcionário da Funai depois da partida de Sabá junto com um grupo de Kanamari, dos quais nenhum ‘resistiu’ (*kima*) ao trabalho e todos se demitiram. Poroya permanece, e essa posição que ocupa tem implicações importantes no Itaquai. ‘

O trabalho de Poroya lhe rende um salário que, em termos locais, é substancial. Ele utiliza sua remuneração para agir de maneira análoga à da Funai, comprando, por exemplo, roupas baratas em fardos em Atalaia do Norte que ele distribui para o máximo possível de habitantes do Itaquai. Ele também compra roupas caras, que ele dá a qualquer Kanamari que possa estar a seu lado quando ele recolhe seu ordenado. Ele concorda em ‘comprar’ (*oma*) a produção dos Kanamari a preços inflados. Certa vez, deram-lhe uma canoa velha e desgastada que ele ‘comprou’, pagando por ela um motor novo que valia no mínimo seu triplo. Nesse processo de compra e venda, Poroya recebe a ajuda do Chefe de Posto, que viaja com ele até o banco, em Tabatinga, para que possa sacar seu dinheiro. Depois, o chefe leva Poroya a todas as suas lojas preferidas na cidade, em que ele compra suas mercadorias para levar consigo para o Itaquai.

Muitos funcionários da Funai dizem a Poroya que esse dinheiro é dele, um pagamento por seu trabalho, e que ele não precisa agir como age a Funai e dar coisas aos

¹⁴⁶ A maioria dos brancos em Atalaia do Norte que têm renda regular são empregados de instituições do ‘Federal’, que incluem suas refrações locais como ‘Municipal’. Isso inclui escolas, o distrito municipal, Funai, Funasa, Incra e assim por diante. Devo acrescentar que só recentemente os Kanamari começaram a receber suas carteiras de identidade – outra marca do ‘Federal’ – e, assim, a se tornarem aptos a receber benefícios estatais e pensões. Eles sabem, no entanto, que outros ameríndios, como os Marubo e os Tikuna, têm tido acesso a essas benfeitorias há mais tempo.

¹⁴⁷ Uma idéia que talvez se assemelhe a essa é a dos ameríndios da cidade indígena de Iauaretê, no alto Rio Negro, que dizem que “... os brancos já nascem com dinheiro no banco...” (Andrello 2006, 253).

Kanamari. Ele deveria, em vez disso, comprar o que quer para ele e 'sua família'. Poroya responde que quer ajudar os Kanamari porque, do contrário, não poderão mais caçar (por falta de munição) ou cultivar suas roças (com terçados e machados), e que, no fim das contas, os Kanamari também o ajudam por cultivarem as roças nos arredores de Massapê e por realizarem pequenas tarefas na aldeia. O Chefe de Posto, enquanto isso, por meio da administração regional, também supre os Kanamari com mercadorias. A Funai, hoje, não mais distribui roupas, como Sabá costumava fazer; apenas distribui bens que ajudam no cotidiano da aldeia, como ferramentas para cultivo de lavoura e geradores para processamento de farinha de mandioca¹⁴⁸. Quando o Chefe de Posto está em Massapê, ele sempre tem um grande estoque de munição para distribuir entre os Kanamari, que, por sua vez, agem de acordo e trazem para ele carne de caça para as suas refeições. O chefe do posto também é fonte de outros bens, como sal, açúcar e café que, conforme dizem, os Kanamari 'compram' (*oma*) dele, 'pagando' (*pagar* ou *obunbuk*) com produtos da roça e com artesanato.

O Chefe de Posto e Poroya são, desse modo, refrações locais da Funai, mas há, ainda, uma série de outros fatores que os Kanamari levam em conta quando consideram Poroya o 'Fiscal do Índio'. Antes da chegada de Sabá, ele já era uma espécie de chefe, e sua aldeia de Tracoá era um refúgio do fluxo migratório de brancos pelo Itaquaí. Ele é relativamente velho, está em seus sessenta, e é ligado a todos no Itaquaí por laços de parentesco. Além disso, a aldeia de Massapê, rodeada de capoeiras, tem se tornado mais e mais associada à sua presença. Um sinônimo para Massapê é *Poroya n-a-tatam*, 'no Poroya'. Grande parte do sucesso do chefe reside em sua habilidade de trazer gente, sobretudo os Mutum-*dyapa*, do Komaronhu para viver em sua aldeia. Esta é, evidentemente, a primeira tarefa de um chefe, ser capaz de atrair pessoas, fazer com que queiram se agrupar e estabelecer suas aldeias à sua volta. Nada disso, entretanto, faz de Poroya um *-warab*, e eu nunca ouvi ninguém do Itaquaí chamá-lo assim.

Ao mesmo tempo, o papel de distribuidores da Funai e de Poroya revela que não há continuidade entre esse tipo de relação e aquele do tempo da endogamia dos subgrupos. Palavras como 'comprar' nunca surgiam quando os Kanamari discutiam o que deveria ter se dado numa bacia hidrográfica no passado. Nem era 'mercadoria' algo que se considerasse importante no passado postulado, antes que Ioho e Dyaho tenham se tornado

¹⁴⁸ A venda de farinha de mandioca em Atalaia do Norte é uma fonte de renda fixa para muitos Kanamari. Eles também utilizam cestos de farinha de mandioca para 'comprar' coisas de Poroya, como roupas, lanternas e pilhas. Em 2005, a Funai abasteceu cada aldeia Kanamari com um gerador a ser usado exclusivamente no processamento de farinha de mandioca.

‘aqueles que fazem com que as pessoas façam as coisas’. Focarei isso em breve, mas, primeiro, quero considerar o destino dos *–tawari*.

Os –tawari em transformação

Estritamente falando, não há mais *–tawari*, ou ao menos *tukuna* que assim sejam chamados regularmente. Foi isso que Poroya quis dizer, na conversa acima transcrita, quando perguntei a ele se os Japó-*dyapa* que ainda moravam no Mawetek eram seus *–tawari*, e ele respondeu que ‘Não, eles são apenas Japó-*dyapa*’. Os intercasamentos entre os vários subgrupos podem não ter acabado com as divisões, mas instalaram um gradiente de continuidade entre diferentes *–dyapa* que faz com que os Kanamari sintam que não podem chamar os parentes de seus parentes de *–tawari*. Aqueles Kanamari que vivem na margem esquerda do Juruá e que visitam o Itaquai não mais o fazem nas reuniões para o *Hori*, que a tribo diz não mais celebrar.

Em verdade, vimos no capítulo 2 que há novos *–tawari* surgindo, como os Matis, que os Kanamari às vezes chamam de ‘Paca-*dyapa*’. Aos Flecheiros designam Capivara-*dyapa*, e alguns deles também chamam os Kulina Pano de ‘Urubu Rei-*dyapa*’. Todos esses povos também podem ser denominados pelo termo genérico *Dyapa*, mesma designação que cabe a todos os grupos Panoa, mas se distinguem dos ‘verdadeiros *dyapa*’, os Marubo e os Kaxinawá. Não foram apenas os Matis e outros grupos Pano, no entanto, que se tornaram *–tawari* experimentais. O fato de a presença da Funai representar um distante e poderoso chefe tem, conforme vimos, permitido que os Kanamari restabeleçam um grau de distanciamento entre os *clusters* subgrupais que, não obstante, dependem todas da existência da mesma ‘maloca’, Massapê. Isso permitiu o surgimento de eventos que, por sua natureza, se assemelhariam a reuniões como as do *Hori* e agrupariam pessoas que vivem na mesma bacia hidrográfica.

Estive presente a três campanhas de vacinação organizadas pela Funasa em que o médico responsável me pediu para reunir todos os Kanamari em duas aldeias, para facilitar a missão. Inicialmente, isso foi muito divertido para os Kanamari: eles formavam fila para irem à outras aldeias pegar mais gente, e os chefes comandaram às mulheres que preparassem caiçuma e aos homens que caçassem para alimentar as visitas. Em uma dessas viagens, um homem pintou o rosto com urucum e pegou uma corneta *hori* feita de uma garrafa de vidro com o fundo quebrado que ele tocou ao nos aproximarmos da aldeia. Ele e todos os demais acharam aquilo muito divertido. Hoje, com os motores que se podem

ouvir a longas distâncias, às vezes até uma hora antes da chegada dos visitantes, o som do *bori* talvez não seja tão necessário. Mas o mais engraçado foi soar o *bori* para visitar pessoas que ele via semanalmente, com quem ele estava acostumado a viver junto e que ele chamava de ‘parente’. Algumas das pessoas que ele viu riram, o chamaram de ‘*i-tawari*’ e o abraçaram enquanto reuniam suas coisas para fazer o trajeto para a aldeia dele.

Mas quando ele levou seus ‘hóspedes’ de volta para Massapê, onde esperariam pela equipe de vacinação, eles evidentemente não se comportaram como deveriam os *-tawari*: eles não estabeleceram acampamentos provisórios na vizinhança da aldeia, pendurando, em vez, as redes nas diversas casas do assentamento por conta própria; eles não receberam as boas-vindas de um grupo de mulheres entoando cantos, da mesma forma que suas mulheres também não cantaram ao chegar, demonstrando, pelo contrário, a indiferença controlada que é comum quando um parente visita o outro; e eles não beberam, antes de mais nada, caçuma azeda, recebendo, em vez disso, caçuma não-fermentada. Eles nunca se chamava uns aos outros de *-tawari*, o que seria um absurdo, dada sua história recente.

Os visitantes, então, foram tratados como ‘parentes’, o que não significa que sempre se comportassem como era de se esperar de parentes. Durante sua estadia em Massapé, eles caçaram ou pescaram – atividades que os parentes visitantes costumavam desempenhar com seus anfitriões e em benefício deles. Em vez disso, fixaram-se na aldeia, e esperaram que aqueles que os recebiam pescassem e cassassem por eles. Os anfitriões, por sua vez, também não agiram de acordo com que prescreveria um ritual *Hori*. Não só não hospedaram as visitas em suas próprias casas, como também, e pelos mesmos motivos que os visitantes, não procuravam comida. Alguns Kanamari de Massapê me contaram que sentiam que os que vinham de outras aldeias, e que os visitavam com frequência, também deveriam caçar e pescar para fornecer comida a todos. Mais que isso, os anfitriões evitaram obter comida, tanto derivados de caça quanto da lavoura, durante o período de vacinação. Uma vez que suas visitas eram ‘parentes’, os alimentos teriam de ser compartilhados, como é costume se fazer entre parentes, e, tendo em vista o inchaço temporário da população da aldeia então, não teriam dado conta de alimentar suas próprias famílias. Tanto trabalho, eles lamentavam, resultaria, no fim das contas, em pouca comida para suas crianças, enquanto carne seria dada a pessoas que nada faziam. Um homem fez de tudo para esconder o peixe que conseguiu durante o dia para evitar ter de reparti-lo; outro se embrenhou por um caminho mais longo, que contorna o vilarejo por trás, a fim de que não fosse visto o macaco-aranha que caçou. Havia uma tensão velada entre os visitantes, que esperavam ser providos de comida, como nos rituais *Hori*, e os anfitriões, que achavam que os

'estrangeiros' também deveriam ajudar na obtenção de comida para todos, conforme deveria se dar quando parentes visitam uns aos outros.

Este é o problema de um *Hori* sem *-tawari*. Reclama-se de que as pessoas não procuram comida ou que não a compartilham e há ambigüidade em relação às expectativas de quem teria a obrigação primeira de buscar alimentos. O que possibilitou o acontecimento de um *Hori* como esse é o fato de ter sido promovido pela Funasa. A organização de Saúde é intimamente associada à Funai. Até 1999 era a Funai a responsável por oferecer cuidados médicos, e, mesmo depois de então, os Kanamari tendem a associar o Chefe de Posto com a enfermeira da Funasa, uma vez que ambos moram perto e partilham sua comida. Para que o *Hori* se dê é preciso que haja presença de chefes, e, no caso em questão, ficou claro que esse papel coube aos brancos ligados à Funasa e à Funai¹⁴⁹. Por esse motivo, os Kanamari reclamam (com razão, é claro) que deveriam ser os representantes federais a trazer comida para eles, ou, no mínimo, a supri-los de munição e anzóis para que possam, por conta própria, alimentar a hiperpopulação da aldeia durante os encontros.

Como resultado dessas ambivalências, essas reuniões, promovidas pelos brancos, são ansiosamente antecipadas e, em seguida, menosprezadas depois que as pessoas retornam às suas aldeias. “Não havia comida”, “a aldeia estava suja”, “ninguém faz trabalho algum” são reclamações comuns de se ouvir quando os Kanamari voltam para casa. “Essas pessoas são preguiçosas”, “elas vêm aqui e roubam de nós” e “tudo o que elas fazem é falar sobre nós à nossa revelia” são comentários sussurrados por anfitriões que ficam. Esse tipo de opiniões maliciosas provavelmente também era comum nos *Hori* do passado, mas, então, era pronunciado quando os *-tawari* estavam distantes, e não se viam por um tempo. Agora, após os casamentos que ocorreram ao longo da história, eles voltarão a se ver em breve, e então agirão como parentes entre si.

Relações escalares no Itaquai

Para encerrar este capítulo, quero agora voltar-me para as relações entre as várias aldeias menores do Itaquai e Massapê, particularmente no que diz respeito ao idioma de 'comprar' (*oma*) que caracteriza as interações com a Funai em suas representações locais: Poroya e o Chefe de Posto. Farei isso, mais uma vez, por meio da comparação das relações

¹⁴⁹ *Hori* geralmente exigem dois chefes, um de cada subgrupo, e um cenário para que ocorram. Mas um chefe era sempre o anfitrião, e o *Hori* era considerado como sendo 'dele'. Vacinações, de todo modo, não eram verdadeiros *Hori*, mas encenações do que essas cerimônias seriam, reuniões miméticas promovidas pelos emissários do poderoso e distante chefe.

que se dão nas aldeias e das que se configuram na '*maloca*', bem como as que se dão entre as duas. Isso será ilustrado com a comparação entre uma aldeia, Bananeira, e o modo como ocorre a distribuição de comida e mercadoria em relação a Massapê e dentro dela. Em resumo, proporei que interações dentro das aldeias podem apresentar certa constância entre modelo do passado e a realidade, mas aquelas entre aldeias e entre as aldeias e Massapê tornaram-se enviesadas, estruturando-se em idiomas de 'troca' e 'compra' que não deveriam caracterizar o cenário da bacia fluvial.

Minha opção por Bananeira como exemplo comparativo requer algumas justificativas, porque é uma aldeia atípica de acordo com os padrões do Itaquai. Pode ser o único assentamento que tem uma única pessoa em posição análoga, senão idêntica, àquela de chefe da aldeia no modelo tradicional. Dyumi não é chamado de *-warab* por pessoa alguma, só por 'cacique', mas, contrariamente ao que acontece em outras comunidades, ele é único e ninguém questiona seu papel. Bananeira é tida como sua aldeia, e os habitantes dali podem ser designados de 'os Dyumis' (*Dyumi hinuk*), ou, menos freqüentemente, 'a gente de Dyumi' (*Dyumi nawa tukuna*). Durante os quatro anos de meu trabalho de campo, a população da aldeia permaneceu estável, entre 20 e 30 pessoas, o que a tornou grande suficiente para ser ao menos parcialmente capaz de se reproduzir por conta própria¹⁵⁰, e pequena o suficiente para que a maioria das pessoas fossem 'parentes verdadeiros', ou ao menos para que continuassem se extabalecendo como tal. Bananeira é tida como uma aldeia em que os habitantes 'vivem com parentes' (*wibnim to*), que é o ideal para um assentamento Kanamari. A maior parte dos habitantes tinha parentesco próximo com Dyumi: sua mulher e os irmãos dela; sua sogra e o marido; seus filhos os maridos/esposas deles. Enquanto Bananeira não fosse anfitriã de visitantes, a aldeia funcionava serenamente seguindo as ordens de Dyumi.

Ele ordenava (*nobu*) que as pessoas caçassem, que limpassem o pátio da aldeia e organizassem o trabalho coletivo em uma roça. As roças ao redor de Bananeira se assemelhavam muito às que descrevi como sendo as do passado. Um grande pedaço de terra ligado a Dyumi e subdividido em lotes menores para cada família – ao menos cinco na época. Os caçadores sempre levavam parte ou toda a caça para a casa de Dyumi, onde os homens tiravam o couro da carcaça e as mulheres 'faziam / produziam carne'. Essa carne, então, era dada crua às famílias, mas muitos optavam por comer na casa de Dyumi. Pela

¹⁵⁰ Ser grande suficiente para se reproduzir, ao menos parcialmente, por conta própria, não significa que era exatamente assim que funcionava. Dois dos três casamentos que ocorreram em Bananeira entre 2002 e 2006 foram contraídos com pessoas de outras aldeias; o terceiro se deu entre pessoas cujas famílias eram co-residentes na época, mas a família do noivo, hoje, já se mudou para outro lugar, deixando-o com sua mulher e sogros.

manhã, refeições coletivas em sua casa precediam as atividades cotidianas. Grande parte das mercadorias que a aldeia obtinha, por meio da Funai e da venda de artesanato em Atalaia do Norte, era distribuída entre todos. Havia reclamações, é claro, sobretudo de uma família mais periférica, mas acredito que seja justo dizer que as acusações de ‘avareza’ eram poucas em Bananeira. Ou seja, o ambiente se assemelhava muito às descrições das aldeias tradicionais.

Massapê era diferente. Muito grande para operar como uma unidade singular, era o lugar das inúmeras divisões internas que apartavam *clusters* de parentes próximos, como os mapeados para 2002. Esses *clusters* tinham roças separadas, situadas a certa distância umas das outras, e se mantinham isoladas das outras onde se fizesse possível. A casa de Poroya próximo à margem do Itaquai, cercada de casas de seus filhos, seus esposos, sua ZD e o esposo dela, além da família de um Mutum-*dyapa* que Poroya designava pelo termo BS (-*hinampia*). Monte acima dali ficavam os Japó-*dyapa*, que à época incluíam Dyumi, que se preparava para partir para Bananeira. Esses grupos se mantinham apartados de outras formas. Trilhas de caça conduziam a direções distintas e algumas mulheres preferiam lavar roupas e louças em partes diferentes do rio. Essas divisões durante os períodos de trabalho ocultavam uma série de atividades que se faziam ‘em conjunto’ (*da-wibnim*), como jogar futebol e conversar à tarde à beira do rio. E se o trabalho mantinha divisões, os produtos gerados eram geralmente compartilhados, mesmo que relutantemente. Mulheres iam às casas onde havia comida disponível para pegar sua parte da caça, e se havia fartura de comida na casa de Poroya, as pessoas de outros *clusters* apareciam para serem servidos de uma refeição preparada por sua mulher.

Essa sociabilidade e evitação gênericas significam que organizar grupos de trabalho coletivo em Massapê é tarefa desanimadora. Não havia chefe de aldeia lá, apenas Poroya e, ocasionalmente, o Chefe de Posto da Funai. Se, em Bananeira, o trabalho era realizado ‘em conjunto’ (*da-wibnim*), em Massapê era quase sempre feito ‘para Poroya’ ou ‘para a Funai’ (*Poroya/Funai n-ama*). Por esse motivo, Funai, Poroya ou ambos têm de ‘pagar’ os Kanamari por seu trabalho de ajudar a limpar as grandes roças, cortar a relva que se espalha pela aldeia ou de garantir a limpeza do local. Eles usam o termo em português ‘pagamento’ ou, com menos frequência, *obunbuke*, em Kanamari, para expressar a contrapartida que requerem em troca de seu trabalho. Em termos gerais, isso não difere de como era a situação no passado imaginado. Em ambas as instâncias, o trabalho é realizado por pessoas que se aglomeram em torno de uma maloca e há redistribuição de bens. Mas no passado, dizem os Kanamari, esse trabalho teria sido feito em nome do *-warah*, que incluía a eles

todos; teria sido iniciado e coordenado pelo chefe do subgrupo em pessoa, enquanto hoje as pessoas geralmente têm de *exigir* retribuição em vez de serem *providas* do que deveria ser dado a elas.

Antes de analisar o relatado, vale a pena questionar se a comparação entre Massapê e Bananeira é possível. Parece que Massapê é feita de um conglomerado de ‘Bananeiras’, muitos *clusters* familiares que são como ‘aldeias’, mas que moram próximas umas às outras. Isso não é de todo uma inverdade, e o fato em si de Bananeira ser majoritariamente composta de pessoas que deixaram Massapê em algum momento de 2002 reforçaria essa impressão. De todo modo, Bananeira está imersa no conjunto de aldeias Japó-*dyapa* que fica rio abaixo, uma unidade comparável em tamanho a Massapê, e quando a situamos em relação à aldeia vizinha, Remansinho, alguns pontos interessantes surgem. Há laços de parentesco próximos entre Bananeira e Remansinho. Um dos ‘caciques’ desta última, João Pidah, é casado com a WFBD de Dyumi, conseqüentemente a ‘Z’ de sua mulher. Não obstante, eles chamam um ao outro pelo termo que designa ‘cunhado’ (*ibo*), uma vez que não reconhecem um parentesco ‘próximo’ entre si. Visitas entre as aldeias se dão regularmente, mas raramente são simples ou tranqüilas. Ambos se acusam mutuamente de roubarem e de serem ávaros¹⁵¹, e menosprezam a aldeia do outro. ‘Remansinho é suja’ ou ‘Bananeira é tão cheia de mosquitos que nada conseguimos fazer’ são insultos comuns. Se caiçuma azeda for servida quando os dois grupos se encontram, as tensões chegam ao ponto de ebulição, e há ocasionalmente brigas físicas. Mais de uma vez eu vi pessoas de uma das duas aldeias passarem pelas outras sem parar a canoa (*bir*), um sinal inequívoco de que as relações estão azedas.

Entre Remansinho e Bananeira, poucas coisas são ‘dadas’. Em vez disso, quando se encontram, ‘trocam’ (*hom*) mercadorias e, ocasionalmente, produtos agrícolas. Por meio dessas condutas, as relações entre os dois geralmente assumem o contorno de interações entre *-tawari*, e essas acusações de avareza têm de ser entendidas a partir dessa perspectiva. Ao mesmo tempo, habitantes de ambas as aldeias viajavam para Massapê para ‘comprar’ coisas da Funai e de Poroya. Era muito comum, enquanto morei em Massapê, que pessoas de todas as aldeias do Itaquai viessem até ali para ‘comprar’ tabaco ou açúcar do Chefe de Posto. Quando permaneci em Bananeira, Arabona passou uma semana inteira à procura de tracajás que ele levaria a Poroya para ‘comprar’ um motor, e quando deixei o campo, em

¹⁵¹ Remansinho existe há mais tempo que Bananeira, e João Pidah disse para Dyumi que proveria sua aldeia de gêneros alimentícios enquanto estivesse em construção. Dyumi diz que isso nunca se deu, e as pessoas das duas aldeias dizem que os habitantes da rival passam fome. Sempre que a gente de Remansinho visitava Bananeira, ou vice versa, me diziam que os forasteiros vinham porque estavam com fome.

2006, o cacique de Remansinho preparava uma canoa para que ele também a pudesse usar para 'comprar' um motor.

Sugeri, acima, que essas relações, em que as coisas eram levadas aos funcionários da Funai para se obterem outras coisas, eram análogas à forma que um subgrupo adotava para fazer com que o chefe o 'alimentasse' na maloca: a comida ia de encontro ao chefe, e mercadorias ocidentais eram dadas em retribuição. No entanto, há duas diferenças óbvias entre o que ocorre hoje e o modelo de endogamia do subgrupo. A primeira é que essas transações não se expressam no idioma do 'dar', em vez disso devem ser 'compradas'; a segunda é que 'comida' que 'preenche a necessidade pessoal' (*ayuh man*) e mercadoria ocidental parecem ser dois tipos bem distintos.

Não consegui encontrar outro significado para a palavra *oma* senão o de 'comprar'. Os Kanamari em Atalaia do Norte, por exemplo, freqüentemente me pediam dinheiro para 'comprar' (*oma*) pão ou refrigerante. Quando eles compravam algo de Poroya, ele teria de 'pagar' pela comida ou pelo trabalho deles. Já vimos que 'pagar' se traduzia pela palavra em português 'pagamento', ou por *obunbuk*. Esse termo significa 'vingar-se', e é comum em línguas ameríndias que haja uma superposição, senão uma congruência, entre as idéias de 'pagar' e de 'vingar-se'. Além disso, conforme demonstrou Fausto (2001, 322-6), isso implica não um cancelamento da dívida, mas antes a predominância de uma forma de desequilíbrio que revela uma assimetria. A 'Funai' estava certamente a par disso. Citei, acima, como seus funcionários tentavam convencer Poroya a não gastar seu salário comprando coisas para os Kanamari. Mas o que mais desanimava os funcionários da Funai era a freqüência com que Poroya 'comprava' produtos a preços inflados. Certa vez, por exemplo, ele 'comprou' de um Kanamari dois remos velhos e usados que nem valeriam dez reais em Atalaia do Norte por um tocador de CD's novo, que custou mais de R\$ 200, e que ele adquiriu gastando seu salário.

Não é somente a Funai que observa isso, os Kanamari também estão cientes desse fato. Eles apreciam o valor monetário dos itens que eles cobiçam, e quando vão à cidade, guardam seu dinheiro para comprar essas peças, tanto quanto isso seja possível. No entanto, não é assim que funcionam as transações que estabelecem com a Funai. Toda vez que o Chefe de Posto estava prestes a partir, ele avisava aos Kanamari com muitas semanas de antecedência, para que dessem a ele tudo o que queriam vender em Atalaia do Norte, e para que lhes dissessem o que gostariam de 'comprar' com seus produtos. Os Kanamari davam ao Chefe de Posto, então, por exemplo, um cacho de bananas, que eles sabiam que não seria comprado por mais de R\$ 3,00 na cidade, e pediam que lhes fossem trazidos vinte

quilogramas de açúcar, que sabiam que custavam muito mais que aquilo, aproximadamente R\$ 30,00. Esses tipos de transação eram comuns, e apesar de o representante da Funai explicar aos Kanamari que não poderia fazer a compra, não se pode dizer que é estritamente verdade que o órgão nunca operou de acordo com os pedidos dos Kanamari, porque Sabá dava a eles bens em troca de nada, e Poroya ‘compra’ os produtos deles por um preço muito superior ao que valem. Os Kanamari estabeleceram, assim, uma assimetria entre si mesmos e os chefes poderosos, ‘comprando’ mercadoria destes.

Não acho que essas transações possam ser explicadas se recorrermos à possível ingenuidade Kanamari ou às suas tentativas de explorar os brancos que consigo trabalham. Eles têm estado envolvidos na economia de aviamento há muitos anos, e eles conhecem o preço das coisas e sabem que precisam guardar dinheiro para obtê-las. Além disso, as transações que engendram com brancos que não são da Funai, na cidade, costumava se dar de um jeito diferente: eles perguntavam o preço dos bens e pagavam por eles com dinheiro, e não com produtos vegetais, caça ou artesanato.

Em verdade, é preciso considerar a relação disso com a economia de aviamento e o acesso a mercadorias que ela gerava. Enquanto Ioho era vivo, era ele, me disseram, quem obtinha as mercadorias dos brancos e as distribuía. Os Kanamari, então, não ‘compravam’ produtos dos brancos; era Ioho que o fazia, juntando as coisas que recebia deles. Argumentei nos capítulos anteriores que isso permitiu que os Kanamari vivessem em uma tangente à economia do barracão. Apesar de isso ter certamente suscitado mudanças, a sociedade Kanamari conseguiu se adaptar ao fazer com que Ioho singularizasse os vários bens que lhe foram dados e os ‘trocasse’ com os brancos. Agora, todavia, Funai é o único – *warah* que eles têm, e é por meio da compra de produtos do –*warah* que algumas aldeias, como Bananeira, mantêm sua existência calma e pacífica. Seus chefes não mais os ‘alimentam’, conforme fizeram outrora os chefes dos subgrupos, mas seguem mantendo uma relação assimétrica com os Kanamari, ao permitir que obtenham os bens que desejam.

De fato, gostaria de concluir apresentando algumas tentativas de explicar por que os Kanamari desejam tais bens, ou, ao menos, por que esse item teria se tornado uma parte tão importante dessa forma transmutada de relacionamento com o –*warah*. Os Kanamari têm uma palavra genérica para mercadorias ocidentais, que também inclui gêneros alimentícios como açúcar, sal e café. Eles os chamam *wara*, que às vezes adquire a pronúncia de *warah*. Aos meus ouvidos, essa palavra soa exatamente igual à que designa ‘chefe/corpo/dono’. Ainda não compreendi inteiramente o papel da aspiração final do termo, mas ela não parece alterar o significado da palavra. Me parece, em vez disso, ser

uma função morfofonológica. Quando peço a um Kanamari para dizer ‘meu chefe’, ele dirá ou *i-warab* ou *i-wara*, mas quando a palavra é inserida em uma sentença, sempre se torna – *warab*. O mesmo ocorre com ‘mercadoria’. A principal diferença entre os termos ‘chefe/corpo/dono’ e ‘mercadoria’ reside nas construções genitivas. Enquanto ‘chefe/corpo/dono’ exige um prefixo relativo a um pronome pessoal do tipo ‘inalienável’, (*i-warab*, por exemplo), ‘minha mercadoria’ é dito usando-se o pronome possessivo do tipo ‘alienável’ *atya wara(h)*¹⁵². Pode ser esta a razão para que os Kanamari negassem que as duas palavras eram uma. Muitas vezes diziam ambas em seqüência, incorporando a cláusula genitiva, de modo que eu pudesse ouvir a diferença. Além dessa diferenciação, não consegui ouvir qualquer outra.

Não tenho escolha senão concordar com os Kanamari em que as palavras são distintas. No entanto, continua sendo curioso que a palavra para ‘mercadoria’ e para ‘chefe/corpo/dono’ sejam similares. Além disso, há uma relação lógica entre a forma como a Funai distribui mercadorias e como o chefe ‘alimentava’ seu subgrupo. Essa relação lógica não deve, todavia, nos cegar no sentido de virar uma diferença clara. Se o chefe do subgrupo ‘alimentava’ os Kanamari por meio de comida que eles mesmos levavam para ele e o ajudavam a cultivar, a maior parte do que a Funai distribui vem da terra distante e misteriosa de Brasília, onde reside o verdadeiro poder dos brancos. Encurralados entre chefes de aldeias que se tornaram demasiadamente difundidos e personificações parciais de um líder muito poderoso, os Kanamari acharam um espaço para se tornarem parentes enquanto estabeleceram algumas diferenças entre si. Que isso se faça por meio do mesmo processo que capacita os brancos a estabelecerem cidades e fazerem de si mesmos ‘parentes’ tem implicações importantes, que só se esclarecerão quando considerarmos a criação do mundo presente no mito da ‘Viagem de Tamakori’. Mas isso terá de esperar até o capítulo cinco; por ora, focarei as precondições míticas desse mundo.

¹⁵² A relação entre as formas possessivas ‘alienável’ e ‘inalienável’, em Kanamari, podem nada ter a ver com o que sugerem os nomes, e meu uso das duas palavras é reflexo de seu uso difundido na literatura. Queixalós (n.d.2), em uma comparação entre Kanamari-Katukina e outras línguas, sugeriu que, a partir de uma perspectiva lingüística, a diferença entre os dois pode ser entendida em suas relações com a valência verbal, em vez de por meio de recurso à idéia extra-lingüística de ‘posseção’.

Parte II:
Corpos Míticos

A Morte do Jaguar e a Queda do Céu Antigo

No início do capítulo um, deixei explícito o fato de que a história dos Kanamari revelaria o movimento oposto àquele narrado no mito. Subseqüentemente, vimos que os Kanamari viviam inicialmente com corpos de parentes que eram circunscritos geograficamente no interior das bacias dos rios, passando por uma série de migrações nas quais esses corpos se tornaram misturados, fazendo com que eles se deslocassem de suas aldeias em direção aos brancos, até que, finalmente, puderam se recriar numa única bacia de rio, mesmo que agora eles tenham que viver de maneiras diversas ao ideal postulado no passado. A História, pois, levou-os da descontinuidade entre corpos de parentes à continuidade entre estes corpos no presente.

O presente capítulo e o seguinte vão descrever o movimento revelado no mito, que levou os Kanamari de um mundo contínuo a um mundo descontínuo. Trata-se, assim, de delimitar um processo que é o inverso àquele que acabei de descrever. Esta mudança de orientação não é mera retórica expositiva, pois os mitos Kanamari narram precisamente como o modelo da endogamia de subgrupo passou a existir. Eles o fazem situando as precondições desse modelo dentro dos processos mesmos que criam seu entorno, não distinguindo entre a emergência dos subgrupos e a do mundo que os contêm. Os mitos contam como o mundo tornou-se o que é, composto de unidades discretas que incluem os subgrupos Kanamari que ora estruturam suas vidas, através do modelo de endogamia do subgrupo, até a chegada de Jarado.

Pretendo mostrar, em suma, de que modo, no começo do mundo, quando o Céu Antigo arriou por cima da terra, tudo estava contido por uns poucos Jaguares. Uma série de mitos procede por descrever como este contínuo-Jaguar foi destruído, fragmentando-se em unidades menores e mais manejáveis. Tais unidades assumiram várias formas, uma das quais a do subgrupo. O colapso do Céu Antigo – destruído em um momento de irresponsabilidade – reduziu largamente a onipresença do Jaguar, dando origem a uma configuração da qual grande parte do mundo presente foi extraída. Posteriormente, quando o Criador Tamakori e seu irmão Kirak empreenderam uma longa viagem pelo Juruá, os componentes finais do mundo foram estabelecidos. O que era puro fluxo, esvaindo-se dos

Jaguares-continentes, tornou-se estabilizado pelas ações de Tamakori, e o palco estava assim montado para a história seguir seu curso.

A sinopse acima oculta uma característica destes mitos que deve ser explicitada antes que eu possa prosseguir. Eu vim mostrando como os Kanamari conceitualizam sua história por meio de uma série de “tempos” ou “épocas” que se sucedem uns aos outros. Na medida em que tentava dar sentido aos dados apresentados nesse capítulo, eu supus que poderia situar estes mitos em um ‘tempo’ equivalente, talvez um ‘Tempo do Jaguar’ ou um ‘Tempo do Céu Antigo’. Os Kanamari, entretanto, que fazem nítidas distinções entre os três ‘tempos históricos’ e os personagens que os possibilitaram, não sentem necessidade de enumerar uma ‘época’ equivalente para esses mitos. Enquanto eles parecem ter ocorrido em um passado distante, que precede a chegada de Tamakori, eles não são nem temporais nem tampouco contêm referentes geográficos precisos. Ao invés disso, eles se situam em um mundo que continua vindo a existir, fora da história e além do tempo.

No entanto, é também verdade, como notei no capítulo um, que a história dos Kanamari, ou ao menos as maneiras pelas quais ela é narrada através do conceito de ‘tempos’, revela virtualidades sociais. Ao me contar suas histórias, os Kanamari me contavam sobre o desejo de viver com os parentes e sobre a impossibilidade de fazê-lo. Neste sentido, proponho que os mitos que eu estou para narrar ‘fazem’, a seu modo, a mesma coisa, ao revelar como os parentes foram criados, como eles foram estabelecidos nas bacias dos rios e os tipos de relações que devem caracterizar a vida, tanto no interior como através de cada corpo de parentes. No capítulo seguinte, quando analiso o mito de Tamakori, que é também seu mito da história, o cenário estará montado para um mundo constituído através do modelo da endogamia de subgrupo¹⁵³.

Finalmente, esses mitos não são apenas sobre possíveis maneiras de constituir corpos sociais, mas também sobre as maneiras pelas quais a vida humana é levada a cabo em um mundo perenemente dividido por forças de agregação e desagregação em todos os níveis: a pessoa, a aldeia, o subgrupo. Neste sentido, os mitos do Jaguar não se encerram na sua narração, mas delineiam um potencial do mundo. Os mitos, em outras palavras, estão sempre presentes.

Em um Modo Jaguar

¹⁵³ O leitor deve ter em mente que, se foi possível narrar a mudança deste modelo em diferentes formas sociais ao longo do tempo, para entender o ‘Tempo de Tamakori’ seria preciso traçar seu reverso, investigar suas precondições. Retornarei a esse ponto no encerramento do capítulo cinco.

Nesta seção, definirei o que significa ‘Jaguar’ para os Kanamari. Meu primeiro passo é delinear os contornos externos do Jaguar, aquela sua parte que penetra através da ‘qualidade diáfana do discurso’ (Urban 1996, 71). Isto vai requerer que eu extrapole o que os Kanamari dizem sobre o Jaguar de modo a deduzir uma forma-Jaguar sobre a qual eles não falam ou não podem falar. No entanto, eu não tenho outra opção exceto a de recompor esse Jaguar a partir de seus fragmentos, para tentar perceber aquilo sobre o qual os Kanamari são, em grande parte, silenciosos. Passo, em seguida, a analisar dois mitos que lidam especificamente com personagens-Jaguar e sua morte. Finalmente, mostrarei como a destruição desses Jaguares afetou o mundo-em-formação.

Sendo situado pelo Jaguar

Os mitos Kanamari são habitados por uma multidão de personagens-Jaguar (*Pidab*). Eles podem diferenciar estes seres do felino (*Panthera onça*), chamando os primeiros de ‘*Pidab Kidak*’, ‘Jaguar Antigo’¹⁵⁴. Mas isso é uma exegese, uma explicação para o antropólogo, e na verdade é muito mais difícil confundir os dois. Eles não são congruentes e os jaguares de hoje são pálidos reflexos dos Jaguares do passado.

Há dois princípios inter-relacionados que compõe os Jaguares. Em primeiro lugar, eles representam pura força predatória – raiva (*nok*), avareza (*niban*) e solidão (*padya*) – e são, assim, a antítese do mundo que os Kanamari desejam para si. Todo o trato com o Jaguar termina mal, para o Jaguar ou para aqueles que interagem com ele, porque a única relação possível com *esse* tipo de ser é a guerra. Este aspecto do Jaguar faz dele um agente de movimento. Mas, em segundo lugar, e ao mesmo tempo, o Jaguar é o ‘mestre’ (*-warah*) de tudo, uma qualidade que atrai os Kanamari, ainda que também os ‘assuste’ (*-yanimbu*). A maioria da mitologia Kanamari do Jaguar concerne a como, por meio de uma série de confrontos, o Jaguar cedeu seu domínio sobre o mundo. Como numa espécie de Big-Bang, o universo primordial emergiu comprimido no ‘corpo’ (*-warah*) do Jaguar e, através de repetidos ataques a este corpo, começa a esvair-se dele, tornando-se sucessivamente menos Jaguar (Viveiros de Castro 2001; 2004).

É importante ressaltar que o ‘Jaguar’ não apenas comunica personagens com esse nome, mas uma qualidade do mundo que estes personagens habitam. Embora os Kanamari possam exprimir aspectos desse mundo nos mitos que contam, há aparentemente um limite para aquilo que pode ser dito, ao menos na ‘língua Kanamari’ (*tukuma koni*). Na falta

¹⁵⁴ Ao longo desta tese, sempre que eu escrever ‘jaguar’ com um ‘j’ minúsculo, estarei me referindo ao animal; ‘Jaguar’ com o ‘J’ maiúsculo fará referência aos Jaguares míticos e ao mundo que eles contêm.

de palavras para comunicar as particularidades desse período – ou para capturar algumas delas – os Kanamari freqüentemente apelam para uma língua estrangeira. Na minha presença, esta era, usual mas não exclusivamente, o Português. ‘Antigamente’ e ‘Primeiro’ são como eles normalmente começam a falar desses tempos; *antigamente* pode ser acompanhada do coletivizador *hinuk*, significando ‘aqueles de muito tempo atrás’. Há palavras Kanamari que poderiam ser usadas nesses casos. O termo *—mowarabi* que, como já vimos, refere-se a ‘ancestrais sem nome’ que morreram há muito tempo atrás, é freqüentemente um sinônimo para ‘Antigamente *hinuk*’¹⁵⁵; e a partícula *amtoninim* ou *amtobowa*, inserida após os verbos, situa uma narrativa e seus personagens próximos ao mundo do Jaguar, mas os Kanamari preferem usar palavras em Português, como se as suas fossem inadequadas para expressar o intervalo entre a sociedade que eles pretendem criar e aquela implicada nesses mitos. Eles também utilizam a palavra ‘cultura’ para se referir ao modo de vida implicado no Jaguar. “O Jaguar era a cultura daqueles de muito tempo atrás” (*Antigamente nawa cultura toninim Pidab anim*), eles me diziam¹⁵⁶.

A outra língua que eles utilizam é a ‘língua do Jaguar’ (*Pidab Koni*). Até onde eu sei, esta língua não pode ser falada, devendo ser cantada¹⁵⁷. Quase todos os mitos Kanamari contêm canções, e ‘Jaguar’ também designa uma classe de canções consideradas muito antigas, dos tempos míticos. Há duas situações nas quais elas aparecem durante as narrativas: ou um personagem de um mito, Jaguar ou outro, começa a cantá-las; ou então elas são cantadas em momentos apropriados no contexto da narração de um mito, pontuando-a e sintetizando-a. Neste último caso, elas não precisam ser cantadas por personagens-Jaguar, mas permanecem sendo, no entanto, chamadas de ‘cantos-Jaguar’ (*Pidab nawa waik*). O que os narradores freqüentemente dizem é que o canto foi originalmente entoado por outro personagem, mas que o Jaguar o ouviu, aprendeu e passou a cantá-lo também. Na verdade, a relação é provavelmente mais complexa, pois não é preciso haver um personagem especificamente designado como ‘Jaguar’ no mito para ‘ouvir’ a canção. Em certa medida, todos os personagens no mito são ‘Jaguar’ ou podem

¹⁵⁵ Os Kanamari geralmente usam o advérbio ‘antigamente’ como um nome, querendo dizer ‘alguém de muito tempo atrás’.

¹⁵⁶ O uso de ‘palavras estrangeiras’ não tem nada a ver com tornar a história inteligível para mim. Os Kanamari usam essas palavras quando falam entre si, e eles não utilizam outras palavras correntes do Português nas suas conversas comigo. O uso de uma língua estrangeira é um modo importante de tornar o Jaguar inteligível para eles próprios, e não apenas para mim.

¹⁵⁷ *Pidab-koni* é similar ao Kanamari, mas possui uma estrutura sintática diferente e ‘palavras trocadas’ (*koni banimabik*), que conferem a elas sentidos diversos. Estes sentidos são, em termos gerais, acessíveis a todos os Kanamari, e suas interpretações ou glosas não diferem, no todo, daquelas dos xamãs (*baob*) ou cantores rituais (*-nobman*).

assumir uma qualidade Jaguar, uma vez que ele não denota um ser mas, antes, uma potência de todos os seres. Segundo Fausto:

“As a default condition, every species potentially has its own jaguar-part, sometimes hypostasized as the species’ master. [...] Among the Wayana, for instance, the basketry pattern ‘squirrel’ is said to represent not only a squirrel (*meri*) but also a hyper-squirrel (*merime*), which is also a supernatural jaguar (van Velthem 2001, 315)” (Fausto no prelo 48. n. 24).

De fato, não há nem mesmo necessidade de que haja um personagem que cante, e a canção pode simplesmente emergir, em um momento conveniente da narrativa, porque os Jaguares permeiam o mito mesmo quando não estão diretamente implicados. Os cantos, pois, são ‘Jaguar’ e o termo normalmente designa, ao mesmo tempo, personagens e canções.

Nem os mitos nem os cantos do Jaguar formam um ‘todo coerente’¹⁵⁸. Embora todos os mitos que eu examino nesta seção mencionem um ou mais personagens chamados ‘Jaguar’, não se deve supor que eles esgotem um corpus de ‘Mitos do Jaguar’, nem que outros mitos, nos quais tais personagens não são referidos, não devam ser considerados ao lado daqueles. Enquanto conjunto, os Kanamari se referem às narrativas que estou considerando nesse capítulo como ‘mitos do Céu Antigo’ (*Kodoh Kidak nawa ankira*). Mas, em certo sentido, todos esses mitos são sobre o Jaguar, uma vez que este é o estado a partir do qual sua qualidade é derivada. O quanto este potencial é diferentemente manifesto nos e através dos diversos personagens míticos, é um corolário do fato de que ‘o Jaguar era a cultura daqueles de muito tempo atrás’. Mas tal afirmação deve ser entendida em toda sua polissemia, pois em seus próprios limites esta cultura não é posta em palavras, mas cantada.

A música pode, com efeito, ser uma das principais definições da idéia de ‘cultura’ para os Kanamari. Eu não me deparei muito com a palavra ‘cultura’ fora das discussões dos tempos míticos. Funcionários da Funai e da Funasa freqüentemente usam a palavra ao falar das diferenças entre os Kanamari e seus vizinhos, sobretudo os Marubo. No entanto, exceto nestas circunstâncias, a palavra não parece ter permeado seu dia-a-dia e os Kanamari do Itaquai não têm uma glosa em sua língua à qual poderiam recorrer para traduzir ‘cultura’, como é o caso em outras partes da Amazônia (e. g. Gordon 2006, 90-1). Quando perguntei explicitamente por uma, eles me ofereceram “*tu am adik anim*”, ‘nós somos desse

¹⁵⁸ Os Kanamari se mostravam muito interessados em que eu gravasse tantos mitos e canções do Jaguar quantos fossem possíveis, mas eles sempre me alertavam que estes eram ‘infinitos’ e ‘intermináveis’ (*bawak nyoimtu*, ‘intermináveis’) e que eu não deveria nunca esperar completar meu trabalho.

jeito', apenas para, em seguida, dizer "cultura *nimbak*", que pode ser traduzido por: 'cultura, na verdade'.

O conceito também aparece em certas reuniões com a ONG indígena Civaça, na qual recebem a promessa de que sua 'cultura' será levada em conta na implementação e desenvolvimento de projetos que possam beneficiá-los. Em todo caso, os Kanamari explicitamente entendem 'cultura' como significando seus cantos, entre os quais os do Jaguar¹⁵⁹. Após um desses encontros na cidade de Atalaia do Norte, eles se mostraram particularmente interessados em que eu gravasse algumas canções. Mas se essas canções são uma parte da 'cultura daqueles de muito tempo atrás', e também, em alguns contextos, 'sua cultura', então a 'cultura' é, ao menos parcialmente, congruente com o Jaguar, e não com eles próprios (i. e. os Kanamari vivos de hoje).

Ao ouvir algumas das canções do Jaguar reproduzidas em meu gravador, os Kanamari freqüentemente comentavam: 'é o verdadeiro corpo/dono do Jaguar' (*Pidab-warab tam*). Vimos anteriormente que não há distinção conceitual entre os personagens-Jaguar e suas canções: ambos são *Pidab*. Os cantos do Jaguar emergem do mundo mítico que eles explicam. Os Jaguares morreram, veremos brevemente, mas sua morte apenas resultou, de fato, num fracionamento de seus corpos; ela é o processo pelo qual seu domínio sobre o mundo tornou-se difuso por meio de diversas porções de Jaguaridade. Um dos aspectos desses corpos são os cantos-Jaguar que os Kanamari cantam durante o ritual do 'devir-Jaguar' (*Pidab-pa*). Ao cantar tais canções e falar a língua-Jaguar, os homens Kanamari se transformam efetivamente em Jaguares enquanto dura o ritual. As canções são como que um resíduo mítico do mundo cantado por suas letras, e é cantando-as que os Kanamari colapsam os eixos do Jaguar e da humanidade, fazendo com o que o Jaguar se torne 'sua cultura'. Isso é similar ao processo de aquisição dos cantos-jaguar que Fausto descreve entre os Parakanã, para quem as canções se originam nos sonhos com inimigos:

"In offering a song, the enemy gives a part of himself, a jaguar-part so to speak. Now what is a jaguar-part? As I understand it, it stands for the capacity to hold a particular perspective on a relationship; that is, of occupying the position of a subject in a relation (see Vilaça 1992, 51). The songs therefore are packs of agency, *quanta* of intentionality, that can be transferred from the enemy to the dreamer. Of course, they are not an abstract pack of agency, which circulates as if it was some kind of generic energy. Each song has an owner and a history that starts with the dreaming event and ends with its ritual execution" (Fausto 2004, 164-5).

¹⁵⁹ Eu não sei o que eles podem entender ao ter suas canções levadas em conta em projetos de desenvolvimento. Quero apenas ressaltar que isso é o que eles entendem por 'cultura'. Eles freqüentemente contrastavam a variedade de estilos de música vocal que eles conhecem com o que percebem ser a escassez destes gêneros entre os grupos de língua Pano.

De modo semelhante, os cantos-Jaguar Kanamari, aprendidos a partir do mito, também têm um ‘dono’ (*Pidab nawa nobman*; ‘cantor Jaguar’; ou simplesmente *Pidab n-a-warab*, ‘o dono do Jaguar’) que os canta durante o ritual. Sua morte, no entanto, não resulta na execução da canção, mas antes na sua socialização, na medida em que é aprendida por todos¹⁶⁰.

É claro então que, assim como ‘nossa cultura’ é parte da ‘cultura do Jaguar’, também o mundo Kanamari é parte do mundo do Jaguar, e uma parte de seus próprios corpos é também vinculada ao Jaguar. Mas a coincidência entre eles deve ser parcial e mediada. Há outros modos Kanamari de ser, como narram os mitos que iremos acompanhar.

O mundo mítico é, pois, a cultura do Jaguar, e em seu limite está a música. Mas mesmo a música é uma solução imperfeita, como se ela fosse a dimensão externa do pensável, os aspectos do Jaguar que podem ser expressos. Vimos que quase todos os mitos Kanamari contêm canções – canções que, simultaneamente, evocam versões sinópticas dos mitos e os livram de uma narrativa linear –, mas as letras dessas canções, senão mesmo suas melodias¹⁶¹, restringem mais uma vez o pensamento, e o Jaguar permanece elusivo. Parece, pois, haver um limite para aquilo que pode ser dito sobre o Jaguar – um limite que a música e línguas estrangeiras não são capazes de ultrapassar por completo. É como se nas margens do mito restasse um Jaguar absoluto, definitivo de tudo, mas que não pode ser pronunciado, não por causa de alguma proibição em torno dele, mas por causa das inadequações mesmas das línguas. A contrapartida é que o Jaguar que é falado, que pode ser cantado, mesmo sendo o poderoso e onisciente Jaguar do tempo mítico, é uma forma subtraída desse Jaguar primordial.

Talvez isso seja para o bem, pois o mundo do Jaguar, mesmo aquele que é inteligível, é desalentador. O tipo de sociedade que os Kanamari imaginam através dele antagoniza o mundo que eles tentam construir para si próprios, e, sendo assim, os mitos

¹⁶⁰ Como vimos, este ritual age como o rito mortuário final, no qual uma mecha do cabelo do falecido é dada aos Jaguares e enterrada. Ao mesmo tempo em que torna o morto um ‘ancestral sem nome’, e uma parte da paisagem (capoeiras), esse ato faz também com que ele perca o domínio sobre os cantos-Jaguar que se tornaram associados a ele. As canções passam a ser, assim, disponíveis para os vivos, particularmente para outros homens que possam querer se tornar um cantor-Jaguar, e cantadas em ritos mortuários futuros.

¹⁶¹ Não possuo dados, e sobretudo competência, para analisar as melodias das canções Kanamari. Mas devo acrescentar que a maioria dos cantos-Jaguar podem ser tocados na flauta (*hono'am*) ou mesmo assoviados. Lévi-Strauss já notara a capacidade que a música tem de nos transportar dos ‘pequenos intervalos’ da linguagem para um que, como uma máscara, confere ao indivíduo um significado mais elevado (2005, 307; ver também 1999, capítulo 5; para não falar de todo o modelo expositivo de *O Cru e o Cozido*, baseado numa analogia com a música). Para os Kanamari, contudo, são as versões com letra as preferidas, aquelas que delimitam sua atividade ritual.

pretendem explicar seu fim, e não deduzir o que este mundo foi um dia. Os Kanamari reduzem o Jaguar, eles o fazem pensável; e é extrapolando a partir dessa redução que eles o conhecem, mesmo se eles não podem dizê-lo. O Jaguar é seu 'zero semiótico': "something that 'stands for' what it is not" (Wagner 2001, xviii). Não saber 'o que não é' conforta os Kanamari e faz com que seja possível falar dele.

Uma imagem fornecida por Wagner talvez se aproxime do que pode ser esse Jaguar e de como, através dos mitos, sua possibilidade é conjurada. O Lorde Védico Indra, chefe do antigo panteão da Índia, era "...a pragmatic 'imaginer' of world and divinity through the net of *maya* (illusion) cast about the world to give it a figurative form and content" (2001, 12). Lorde Indra lançou "...his net of deception around the world in its motion, or *as* its motion". Esta rede subdetermina a terra, e é através dos buracos da rede – através da realidade trans-cósmica – que podemos inferi-la: "the reality of the net comes down to the simple fact that you can only get 'into' it... by trying to *think* your way out of it" (ibid., 14-6). O Jaguar é este *pensar*, e os Kanamari, sempre subdeterminados, são pegos em sua rede.

Os Jaguares Míticos

O que tudo isso revela de fato são as contradições inerentes em uma fórmula 'global' de inclusão. Qualquer corpo que seja capaz de conter tudo no mundo apresentará uma capacidade predatória insuperável. A mitologia Kanamari começa, ao contrário, com uns poucos 'Mestres-Jaguar', num tempo em que o mundo ainda existia em perpétua transformação, mas recebeu uma forma estável por meio deles. O que os mitos do Jaguar, então, se propõem a contar é como estes corpos nefastos deram origem a outros mais manejáveis. Dois mitos servirão como exemplos.

O Jaguar era o 'Mestre dos Peixes' (*dom-warab*) e vivia bem distante rio acima¹⁶². Um dia, o Ancestral Socó-Boi (*Paiko Honoru*) foi pescar. O Jaguar deixou o Socó-Boi pescar, após o quê este último fugiu, temendo que o Jaguar se voltasse contra ele. E, de fato, no caminho para casa, ele escuta o som 'hi, hi, hi' do Jaguar e corre, temendo por sua vida. De volta à aldeia, seus cunhados ficaram impressionados com o peixe que ele tinha pego e quiseram ir também rio acima, mas ele os alertou que não fossem: "não, vocês não

¹⁶² Como é típico nos mitos de um tempo em que o mundo ainda estava sendo feito, não há referência sobre qual rio se trata, embora a direção do seu curso seja importante. Isto vai de encontro às histórias Kanamari de tempos mais recentes – como as de Jarado e Sabá – que são repletas em especificações geográficas. O único rio que às vezes é explicitamente nomeado nesses mitos é o Juruá, por razões que se tornarão brevemente aparentes.

conhecem o Jaguar. Ele toma conta dos peixes e vai matar vocês”¹⁶³. Eles aceitam, mas rio abaixo não há peixes, e eles voltam de mãos vazias enquanto seu cunhado, o Ancestral Socó-Boi, sempre retorna carregado de matrinxãs. Finalmente, eles ficam fartos daquilo e decidem ir tentar a sorte rio acima.

O Ancestral Socó-Boi desperta e pergunta sobre seus cunhados a sua irmã, que lhe informa sobre seu paradeiro. Neste meio tempo, o Jaguar fica com raiva dos cunhados do Socó-Boi, mata-os e come-os, pois eles não sabiam como arpoar os peixes. Socó-Boi decide ir com os irmãos dos homens mortos para vingá-los. Socó-Boi foi na frente negociar e argumentar com o Jaguar que, por sua vez, não demonstrava nenhum remorso pelo que havia feito. Os irmãos dos homens mortos chegaram e imediatamente atingiram o Jaguar com uma flecha. Assim também o fez o Ancestral Socó-Boi. Eles mataram o Jaguar e partiram, retornando à sua aldeia. Mais tarde, o Ancestral Socó-Boi retornou rio acima para pescar, mas já não havia nenhum peixe. Seu corpo/dono havia morrido e, assim, todos foram em direção rio abaixo. O corpo do Jaguar se tornou a seringueira, suas folhas caíram no rio e se transformaram em peixes piau, suas sementes tornando-se peixes pacu. O narrador encerrou o mito explicando que “é por isso que a caça (*bara*) gosta da seringueira”.

Este último ponto, concernente ao desejo da caça pelo corpo transformado do Jaguar, nos leva a outro mito no qual o Jaguar é o caçador mais bem-sucedido porque sempre sabe onde a caça pode ser encontrada. Ele vivia entre a gente-animal em sua aldeia e, certo dia, ele matou um homem sem nenhum motivo aparente, continuando a agir como se nada tivesse acontecido. Saiu novamente para caçar e os filhos do homem morto decidiram segui-lo para se vingar. No caminho, eles ouviram o pássaro *kepopo*, com seu canto característico: “*ayta ityagwa, atya ityagwa, atya ityagwa*”¹⁶⁴. Os homens tentaram matá-lo, mas subitamente ele se revelou como sua avó, que disse: “meus netos, por que vocês tentam me matar? Eu só estou chorando por causa da morte do pai de vocês; vocês devem vingá-lo”. Ela lhes disse para irem encontrar o pássaro *makiari*, que lhes deu os ramos de um cipó com os quais eles poderiam fazer uma rede. O pica-pau então apareceu e os levou no ar até onde o Jaguar se encontrava. Eles armaram sua armadilha e, quando o Jaguar chegou, eles correram até ele com a rede, emaranhando-o tanto que ele ficou de ponta-cabeça. Eles flecharam os olhos do Jaguar, matando-o, e levaram seu coração de

¹⁶³ O gênero desses Jaguares não é especificado, e eu utilizarei então o pronome ‘ele’ para referi-lo.

¹⁶⁴ O *kepopo* é um pequeno pássaro não identificado. Seu canto soa como o termo Kanamari para ‘meu genro’ (*atya ityagwa*. DH, ZS, m.s.; DH, BS, w.s.). O homem morto pelos Jaguares era o genro de *kepopo* que desde então chora de saudades.

volta à aldeia, onde então o cozinham e comeram. No meio da noite, os homens acordaram arrotando e se sentindo mal por causa do coração do Jaguar. Eles decidiram ir olhar os ossos do Jaguar, no local onde eles o haviam matado. Mas chegando lá, o Jaguar tinha virado um canamã¹⁶⁵.

Ambos os mitos revelam a ambivalência entre a violência do Jaguar e sua função – *warab*. Tal ambivalência impele a proto-humanidade a agir contra o Jaguar, eles próprios atuando de formas violentas e destruindo os corpos assustadores do Jaguar. Os mitos mostram como um corpo unificado se fragmenta em corpos menores que performam versões localizadas daquilo que o Jaguar fez globalmente. No primeiro mito, o Jaguar é um dono dos peixes que se transforma nas seringueiras em torno das quais, dizem os Kanamari, os peixes se reúnem. A seringueira, cadáver transformado do Jaguar, perde sementes e folhas que se tornam, respectivamente, os peixes pacu (*Characidæ sp.*) e piau (*Anostimadæ sp.*). No segundo mito, o Jaguar vivia com os humanos e era o caçador mais bem-sucedido entre eles – tão bem sucedido que chega a ‘caçar’ um homem co-residente. Os humanos então se vingam do Jaguar assassinando-o. Seu cadáver se transforma num canamã, que é um local onde os animais de caça se reúnem. Em ambos os mitos, pois, a função que é objetificada num único corpo se dissipa ao longo de uma série de corpos equivalentes que executam a função com uma capacidade atenuada. Seu domínio sobre a caça é reduzido, e eles já não são capazes de acessar e situar a caça em um único local. Eles agora o fazem em lugares muito diversos mas homólogos (i.e. seringais e canamãs), e agora apenas por períodos restritos, uma vez que os animais vão até eles para se alimentar e depois se dispersam novamente. Todos os caçadores e pescadores que viajam a seus canamãs ou áreas do rio ricas de húmus preferidos são diariamente lembrados disso, em sua longa e incerta espera que a caça e os peixes retornem a seu corpo/dono.

Mestre(s) dos Peixes

No mito do Ancestral Socó-Boi, o Jaguar é o Mestre dos Peixes e, se certas restrições forem observadas, é possível (mesmo que não totalmente seguro) a ele obter o matrinxã¹⁶⁶. Um detalhe aparentemente insignificante – a inabilidade dos cunhados do

¹⁶⁵ ‘Canamã’ é um termo regional, também conhecido como ‘barreiro’ ou ‘chupador’ em outras partes do Brasil. Eles são depósitos naturais de minério periodicamente procurados pelos animais para obtenção de sais necessários, particularmente no auxílio à digestão.

¹⁶⁶ O socó-boi é admirado na Amazônia por suas habilidades pesqueiras. Sua relação com o Mestre dos Peixes não pára por aí, contudo. O Socó-Boi tende a se alimentar nos altos cursos dos rios, onde vive o Jaguar no mito e que, veremos adiante, são associadas com o mundo mítico e atemporal. Algumas espécies de

Socó-Boi em obter sucesso na pesca – faz com que o Jaguar os devore, empurrando essa precária aliança em direção à guerra¹⁶⁷. A morte subsequente do Mestre dos Peixes leva à dispersão de seus xerimbabos, como o faz a morte de qualquer corpo/dono, e agora os peixes estão espalhados, fazendo com que seja difícil encontrá-los.

O fato de que o jaguar apareça inicialmente como ‘corpo/dono’ do matrinxã (*Brycon sp.*), uma vez que são esses que o Ancestral Socó-Boi leva consigo à aldeia, revela a natureza fractal do Jaguar–*warab*. Esses peixes são achados sobretudo nos principais cursos dos rios, mais do que em córregos menores, particularmente naquelas áreas onde o rio é fundo e de água escura mais que sedimentosa, e onde não surgem praias na estação seca. Eles são, no entanto, conhecidos por viajar rio abaixo para desovar. Eles se alimentam de frutos e do pequeno peixe piaba (*Curimatidae sp.*), que os Kanamari chamam de *dom tinim* (‘peixe magro’), que abunda tanto em quantidade (é o peixe mais comum encontrado no Itaquai) quanto em qualidade (há muitos diferentes tipos de peixes similares chamados *dom tinim*). A piaba vive majoritariamente na mesma área habitada pelo matrinxã, mas, ao contrário deste último, ela viaja nos meses de inverno para áreas de água mais sedimentosa, onde colocam os ovos, retornando posteriormente para áreas mais altas do rio, ou para pequenos córregos. Disseram-me, em diversas ocasiões, que o matrinxã é o ‘corpo/dono’ (*-warab*) da piaba, pois eles ‘vivem no mesmo lugar’.

O mito revela assim a seguinte série fractal/corporal: Jaguar ? matrinxã ? piaba. Ele implica num movimento que vai do um ao múltiplo: há um Jaguar, há muitos matrinxãs e há infinitas quantidades e qualidades de piaba. Além disso, eles indicam sempre esferas de mobilidade mais extensas. O Jaguar, que situa a todos, vive imutável no alto curso. O matrinxã nada ao redor dessas áreas e em córregos, e a piaba vive nos córregos e se desloca ocasionalmente para o curso principal dos grandes rios, apenas para, mais tarde, retornar ao seu corpo/dono. Temos, pois, a série homóloga: fixo no alto curso do rio ? nadando ao longo dos principais fluxos de água ? nadando em córregos e, em seguida, nos principais fluxos de água. Cada movimento ao longo da escala também significa uma subtração da função predatória: partindo do Jaguar, o arqui-predador, passando pelo matrinxã, que come a piaba, até chegar a esta última, que se alimenta principalmente de frutos e insetos¹⁶⁸.

socó-boi (particularmente as variedades do socó-boi ferrugem) emitem um som similar ao de um rugido, que os Kanamari dizem parecer com o som ‘hi hi’ dos jaguares.

¹⁶⁷ *Tu’am Pidab anim...* ‘assim é o Jaguar’, diz o narrador. Presumo que com isso ele estivesse querendo dizer que os Jaguares são predispostos à violência e matam por nenhum motivo aparente.

¹⁶⁸ A informação sobre o comportamento desses peixes foi obtida dos Kanamari, mas é amplamente confirmada por outros estudos (Carneiro da Cunha et al 2002, 550). A única diferença é que, ao que parece, a piaba também come carne ou qualquer outra coisa ao alcance (ibid., 552), o que não foi o que os Kanamari me disseram.

Note-se que, deixando por ora de lado a fórmula predatória, esta escala replica aquela do modelo da endogamia de subgrupo. Os chefes de subgrupo são, em grande parte, imutáveis, e associados à permanência da maloca, em torno da qual as aldeias gravitam. Chefes de aldeia, por sua vez, situam suas aldeias em córregos fora do rio no qual o chefe de subgrupo reside. As pessoas de uma aldeia são capazes de se deslocar por toda bacia do rio, se estabelecendo, dentro de certos limites, com novos chefes.

Ainda assim, não há nada nesse modelo que permita conter o mundo como faz o Jaguar, comprimindo-o em seu corpo, situando-o em uma única área confinada¹⁶⁹. Os chefes de subgrupo vivem em um mundo repleto de outros chefes de subgrupo, diferentes mas equivalentes, com quem mantêm *Hori*. O Jaguar parece viver sozinho, rio acima, não muito interessado em receber vizinhos outros que o Ancestral Socó-Boi, e, mesmo nesse caso, de má vontade. Mas os mitos narram a morte desse corpo, que correspondia a uma parte do mundo. Ele deve, assim, ser entendido como movimento, como o processo pelo qual um corpo-Jaguar se torna muitas seringueiras, e um aspecto do mundo do Jaguar (um corpo/dono de dimensões quase inimagináveis) se torna um aspecto do mundo humano (os seringais). Conseqüentemente, é a morte do Jaguar que permite que os componentes do seu corpo efetuem a mobilidade traçada nas séries acima. Antes de o Jaguar ser morto, não há peixes rio abaixo e os cunhados do Ancestral Socó-Boi retornam de mãos vazias. Depois que o Jaguar morre e se torna as seringueiras, no entanto, “... todos eles foram rio abaixo”, pelo que eu entendo que eles ampliaram seu campo de mobilidade.

Os Kanamari dizem que os peixes gostam de se reunir nas áreas em torno das seringueiras, se alimentando de suas folhas e sementes. De fato, o mito explica que as sementes dessas árvores tornaram-se pacu, e as folhas piau¹⁷⁰. Isto tanto reforça a habilidade do Jaguar de situar todos os peixes quanto a relação assimétrica entre seu corpo singular e os múltiplos corpos destes últimos. Se o Jaguar contém uma cadeia alimentar predatória rio acima, sua morte parece generalizar as relações alimentares, ao garantir que todos os peixes se reúnam, em dado período, em torno do seu corpo. Assim, ele não mais mantém os peixes em uma área sobre a qual ele é o único mestre, mas em uma quantidade de seringais, concentrações de árvores em torno das quais os peixes se alimentam. Por causa disso, sua infinita habilidade de situar não apenas se dissipa através do mundo, mas,

¹⁶⁹ Os Kanamari diriam que o Jaguar ‘juntou’ (*-odyo*) os peixes. É porque o Jaguar mantém unidos os componentes de seu corpo que os ‘peixes são escassos rio abaixo’ e os cunhados do Ancestral Socó-Boi precisam ir rio acima, até o Jaguar, para obtê-los.

¹⁷⁰ Há uma espécie de pacu que se alimenta das sementes da seringueira, esmigalhando-as com os dentes (Carneiro da Cunha et al 2002, 551). Os Kanamari usam essas sementes como isca quando pescam pacu. O piau se alimenta de adubo de matéria orgânica, particularmente ao redor de árvores que tenham caído no rio ou cujas raízes vão até dentro d’água. (ibid., 553).

no processo, se atenua, uma vez que os peixes vão se alimentar próximos aos seringais e, em seguida, se afastar. O Jaguar é, pois, transformado de um Mestre dos Peixes (um corpo), que mantém fixos os componentes de seu corpo, em árvores ao redor das quais os peixes se reúnem e das quais gotejam.

Mestre(s) da Caça

O mito do Ancestral Socó-Boi se conclui com o narrador dizendo que, porque a seringueira era um Jaguar, 'os animais de caça gostam da seringueira'. Eu ouvi muitas versões dos dois mitos resumidos acima, mas sem variação significativa entre elas. As duas que eu usei aqui foram gravadas com informantes diferentes, em aldeias diferentes, com um intervalo de mais de um ano entre elas. O fato de que, na observação final de uma versão do mito em que o Jaguar é um 'Mestre dos Peixes', o narrador ressalte que a caça é também atraída para seu corpo transformado, sugere a intervariabilidade da função que cada uma performa. Se eu estou certo em enfatizar que o Jaguar era outrora o 'Mestre de Tudo' e que os Kanamari reduziram seu domínio para serem capazes de narrar seus mitos, então essa referência cruzada de domínio sobre diferentes reinos não nos deveria surpreender. A observação final do mito do Ancestral Socó-Boi conecta-o assim, logicamente, ao segundo mito, do Jaguar 'Mestre da Caça' que se torna um canamã¹⁷¹.

Neste mito, o Jaguar vive com os humanos numa aldeia na qual ele era o melhor caçador. Embora os Kanamari não o digam explicitamente, este fato provavelmente fazia com que a aldeia fosse altamente dependente do Jaguar. Um dia, entretanto, ele age com pura violência predatória, matando um co-residente. Os homens buscam vingança, sendo ajudados por uma série de animais ao longo do caminho. Eles matam o Jaguar e, algum tempo depois, quando retornam para olhar seu cadáver, este se tornara um canamã. Estes são os sítios de caça preferidos pelos Kanamari¹⁷². Todo caçador tem ao menos um canamã preferido, no qual pode esperar um dia inteiro até que a caça apareça. Os animais de caça inevitavelmente retornam ao canamã, especialmente antas, queixadas, veados e caititus. Caçar em um canamã pode requerer uma grande dose de paciência, mas é quase sempre bem sucedida.

¹⁷¹ Devo acrescentar que os termos para 'caça' (*bara*) e 'pesca' (*dom*) não se sobrepõem: a pesca não é considerada uma sub-espécie de 'caça', e *bara* se refere a animais terrestres e pássaros que os Kanamari caçam. Ver capítulo seis sobre esse ponto.

¹⁷² Os Yagua do Peru oriental (ver Chaumeil 2000, 32) e os Achuar de língua Jívaro (Descola 1996, 236) também emboscam a caça nos canamãs.

As relações entre o Jaguar e a caça neste mito são menos claras, mas consistentes com o mito do Ancestral Socó-Boi no qual a função sintética do Jaguar torna-se desigualmente distribuída pelo mundo. Seu movimento vai de um Jaguar que sempre garantia que a aldeia contasse com carne de caça até os canamãs, salpicados sobre a paisagem, aos quais a caça retorna, e assim conta como um corpo que era um mestre da caça se transforma em muitos corpos em tornos dos quais a caça se reúne intermitentemente.

Os Kanamari dizem que os animais de caça não viajam apenas aos canamãs, mas também para áreas de atividade humana. Daí eles também ‘gostarem’ (*-nakibak*) dos seringais¹⁷³. Não são apenas, é claro, a caça e os peixes que se reúnem nestes ou próximos a estes locais. Os brancos chegaram à área onde vivem os Kanamari em busca dos seringais, corpos transformados do Jaguar, e os próprios Kanamari vieram mais tarde ver os benefícios destes corpos – a ponto de, quando mudaram para o Itaquaí, eles se assegurarem que suas aldeias fossem situadas próximas às concentrações de seringueiras. Canamãs são também áreas às quais os Kanamari vão, sabendo que a caça irá retornar ao corpo/dono transformado do Jaguar, que é seu próprio corpo/dono. Os brancos, que co-residiram com os Kanamari por significantes períodos de tempo, também gostam de caçar nessas áreas.

A conjunção de seres tão diversos e por um curto período de tempo nessas regiões é resultado de uma mudança de Jaguares contínuos a Jaguares descontínuos. Cada um desses seres vive em sua própria área: os Kanamari vivem em suas aldeias nas bacias do rio, os brancos vivem ‘na cidade’, os animais de caça vivem ‘na floresta’ (*ityonim naki*) e os peixes vivem ‘no rio’ (*wah naki*). Na medida em que é a origem última de todos eles – é a ‘cultura daqueles de muito tempo atrás’ –, o Jaguar situou tudo e todos. É do Jaguar que o mundo verteu, como os peixes que fluem progressivamente em direção a áreas mais inclusivas do rio a partir de seu corpo/dono. Mas, como o corpo internamente múltiplo do Jaguar se tornou uma série de Jaguares menores e externamente múltiplos (seringais e canamãs), as pessoas e os animais se tornaram capazes de situar a si próprios, pelo menos por algum tempo, longe dele. Mas eles ainda dependem e são atraídos para sua origem Jaguar; eles devem ainda deixar suas casas e retornar ao Jaguar por curtos períodos de tempo para se alimentar e/ou para obter borracha.

A arena provida por cada um desses Jaguares fragmentados não é, de modo algum, segura. Humanos e brancos caçam os animais neles e próximos a eles, os predadores

¹⁷³ E também de capoeiras e roçados como veremos adiante.

atacam a caça, os brancos matam os Kanamari – todos nas (e por causa das) pequenas porções de Jaguaridade que pontilham a paisagem.

Do um ao múltiplo

Para concluir esta seção, gostaria de me focar nesse aspecto predatório do Jaguar e nas transformações por quais ele passa em cada mito. Vimos como, no mito do Mestre dos Peixes, o Jaguar contém uma cadeia alimentar predatória que engloba todos os níveis tróficos. O mito do Mestre da Caça deixa claro que o Jaguar é o melhor caçador, ‘sempre sabendo onde encontrar a caça’. Ambos estão no topo de sua cadeia alimentar, capazes de matar e pregar todos aqueles seres que seus corpos contêm ou dominam.

É quando a conjunção entre a habilidade dos Jaguares em situar aquilo que seus corpos contêm e sua força predatória vem à tona, que a humanidade precisa agir. Em ambos os casos, esta conjunção tem trágicas consequências para ‘as pessoas’. Seu desejo por caça e peixes entra em conflito com a crueldade do Jaguar, e este mata os homens apenas porque eles não sabiam pescar ou por ‘nenhum motivo aparente’. Como resultado, as pessoas reagem de formas violentas, despedaçando o corpo do Jaguar em corpos que são capazes de situar a caça e os peixes por certos períodos de tempo. Seu controle, previamente absoluto e contínuo, é tornado agora parcial e discreto.

No entanto, tal fragmentação dos corpos dos Jaguares, seu movimento do um ao múltiplo, os transformam de ápice da cadeia alimentar em seu produtor primário. O matrinxã, a piaba, o pacu e o piau irão se alimentar próximos às áreas de seringueiras, e os animais de caça terão que retornar aos canamãs. O corpo do Jaguar produz agora sustento para todos os seres vivos, que devem periodicamente retornar a ele para obter comida. Ao mesmo tempo, a mudança de um Jaguar em muitos seringais e canamãs libera o movimento que o Jaguar contém, permitindo que os componentes de seu corpo circulem. A fragmentação do Jaguar, em outras palavras, cria a paisagem, que flui a partir dele. Aquilo que era mantido como um é agora desigualmente distribuído no múltiplo.

Para se alimentar, humanos e animais precisam se reagrupar nos e em tornos dos corpos transformados do Jaguar, seu original corpo/dono. Estes corpos, assim, situam todos, mas eles só o podem fazer por certos períodos de tempo: aqueles humanos e animais que sobrevivem ao encontro irão retornar às suas casas, em aldeias, cidades, florestas ou rios. Esta habilidade dos Jaguares fragmentados – dos quais os seringais e canamãs são parte – é reconhecida pelos Kanamari, que dizem que o ‘Jaguar junta todo

mundo' (*Bakatu Pidab-n-a-odyio-nim*). A palavra Kanamari '*bakatu*', que eu glosei como 'todo mundo', se refere a 'todo mundo no mundo', os Kanamari, os brancos e os animais. Ela é diferente da palavra '*nimbaktib*', que se refere apenas a grupos específicos dentro de '*bakatu*': todos os humanos (Kanamari), ou todos os brancos, ou os pecaris, um de cada vez e assim por diante.

Esta aglomeração de todos nos e em torno dos corpos transformados do Jaguar cria uma arena onde a predação é novamente o idioma, mas na qual a direção da predação é revertida. Animais e peixes se alimentam no corpo transformado do Jaguar, mas sua dependência em relação a este último os coloca em risco e os faz novamente possíveis vítimas de atividade predatória, desta vez da predação humana. Isso, por sua vez, tem implicações importantes para a humanidade. A comida que eles obtêm desses corpos-Jaguar é duplamente próxima de sua perigosa fonte: 1) os animais que eles predam são partes componentes dos corpos dos Jaguares míticos, fluindo destes após a humanidade ter destruído seus corpos/donos originais, e voltando a eles para se alimentar; e 2) os animais que os homens comem se alimentam precisamente dos próprios corpos transformados dos primeiros. Como os protagonistas do mito do Mestre da Caça aprenderam, há um preço a pagar por comer uma comida que é ainda muito próxima ao Jaguar. Eles comem seu coração e, mesmo depois de cozido, este ainda faz os homens se sentirem mal. Isto serve como uma lembrança que a comida deve ser transformada, e, assim, o canibalismo despotencializado (Fausto 2002).

A fragmentação do Jaguar, pois, libera seu movimento junto com suas partes componentes. Ela também atenua a capacidade predatória do Jaguar, agora não mais capaz de situar todo mundo o tempo todo em seu próprio corpo. O movimento do parentesco Kanamari, sobre o qual eu me debruçarei agora, é precisamente o de manter esses dois componentes separados: conquistando estabilidade em um mundo feito de fluxo e mantendo a atividade predatória associada a esse fluxo a uma boa distância.

Fragmentando o Jaguar

O Jaguar foi fracionado em porções de paisagem em torno das quais os animais se juntam. Na presente seção, eu mapearei as implicações disto para o modelo da endogamia de subgrupo. Retornarei, pois, à questão dos subgrupos Kanamari e sua relação com áreas geograficamente circunscritas, e também discutirei um assunto que, até o momento, foi

deixado em aberto: a relação conceitual entre os subgrupos *-dyapa* dos Kanamari e seus inimigos *Dyapa*, os temidos grupos de língua Pano.

O Rio-Jaguar

Embora não tenha sido explicitado no capítulo um, o modelo da endogamia de subgrupo sugere, como seu limite, uma área com esmagadora capacidade de situar e uma igualmente horripilante propensão à violência que recorda a definição do Jaguar. Ali, eu forneci os contornos para o que chamei de modelo de endogamia de subgrupo, em que foi mostrado como os subgrupos eram organizados por meio de um modelo escalar baseado no conceito de *-warah*.

Em termos bem reais, o subgrupo era um 'corpo' (*-warah*) de parentes, fisicamente localizado pela presença de níveis de chefia. Os Kanamari dizem que era possível se mover entre aldeias dentro da bacia do rio, e mesmo criar novas aldeias, mas não teria sido possível mudar a afiliação a um subgrupo e nem se mudar permanentemente da bacia do rio ocupada pelo seu subgrupo. Outras bacias eram consideradas perigosas, e me disseram que não costumavam ir viver em outro rio, pois tal movimento prolongado freqüentemente resultava em doenças e até em morte. Só se pode viver em seu próprio corpo/dono, o que equivale a dizer que o nível mais abrangente de 'corpo/dono' para o subgrupo era o seu tributário do Juruá, que encompassava níveis de corpo/dono baseados nos córregos que fluíam para este tributário.

Vimos também que havia um limite de inclusividade permitida por esse modelo, pois os tributários mesmos fluem para o Juruá, o *-warah* de todos os rios. No entanto, não havia função de chefe correspondente a ele. Argumentei que, para os Kanamari, isto é mesmo como as coisas deveriam ter acontecido, uma vez que o Juruá parecia suscitar reações ambivalentes: respeitado e imponente, era também um rio no qual não se podia viver, fluindo em águas barrentas, repletas de mosquitos, e povoado por perigosos povos de língua Pano. Mostrarei agora que o Juruá, para os Kanamari, é uma potente expressão física dos Jaguares míticos cuja morte acompanhamos acima, e a razão pela qual este rio é inóspito é que ele também deve ser fracionado para que a sociedade se estabeleça nele e ao longo dele.

O Juruá é freqüentemente referido como 'o rio do Jaguar' (*Pidab nawa wah*). É o único referente geográfico que parece pré-existir a tudo, e o único rio que é nomeado nos mitos do Céu Antigo. No mito do Jaguar como Mestre dos Peixes, por exemplo, temos

coordenadas, como rio acima e rio abaixo, mas nenhuma referência a qual rio estaria implicado. Isso contrasta com a maior parte das outras histórias que vimos até aqui, como as de Jarado, Preto Português, a prisão de João Dias e Sabá, nas quais os Kanamari passam boa parte do tempo obcecados com a exata localização dos eventos ocorridos. Quando perguntei aos Kanamari a qual rio se referiam as coordenadas do mito do Mestre dos Peixes, no entanto, eles responderam imediatamente ser o Juruá. Eu não ouvi nenhum mito de criação do Juruá, como também não há criação do Jaguar. De fato, o único ato associado à ‘feitura’ do Juruá deriva de seu nome, ‘*Wuni*’ em Kanamari. Diz-se que, no tempo mítico, o Jaguar viajou rio acima e abaixo, gemendo consigo mesmo: *wuni, wuni, wuni*. Isto foi o suficiente para os Kanamari, “este será o nome do rio. O Jaguar o nomeou”¹⁷⁴.

Se não há nenhum mito concernente à origem do Juruá, eu ouvi uma explicação de como seus tributários foram formados. Tamakori, dizem, situou a si próprio no Juruá e, com suas costas para ele, ‘soprou’ (*topohman*) os tributários com seu sopro mágico. Parte significativa do que Tamakori consegue com sua presença na terra é reduzir a capacidade predatória do Jaguar e cessar as transformações em curso que fluem de seu corpo fragmentário. Os Kanamari não poderiam viver nesse rio-Jaguar e se estabelecem, assim, retirando-se dele, fracionando-o. O ato de Tamakori é, pois, parte do processo de criar discontinuidades no corpo contínuo do Jaguar, aqui representado pelo Juruá. O Juruá é o Jaguar por ser o corpo último de todos os tributários e inerentemente perigoso, temível e desagradável. Tal qual o Jaguar, ele sintetizava em um tanto uma capacidade predatória quanto uma infinita habilidade em localizar.

A relação entre esta fragmentação do corpo do Jaguar e as que seguimos acima é também expressa na circunscrição geográfica dos subgrupos. Deve-se recordar que todos os tributários do Juruá possuem concentrações de seringueiras das quais os Kanamari extraíam borracha. As aldeias eram freqüentemente situadas próximas a elas, e a borracha coletada era entregue ora para o chefe de subgrupo, ora para ‘aqueles que fazem as pessoas fazerem coisas’, de forma que ela pudesse ser trocada com os brancos que viviam no Juruá.

Os Kanamari nunca me disseram que os subgrupos tivessem reserva exclusiva de sítios de caça em seus rios. Disseram-me, em vez disso, que qualquer um podia caçar onde quisesse, ‘contanto que fosse Kanamari’. Parece evidente, contudo, que as pessoas

¹⁷⁴ Há um mito envolvendo Tamakori e seu irmão Kirak que explica como o Juruá, que costumava ser um rio de mão-dupla, correndo tanto para cima quanto para baixo, passou a correr numa única direção, assim como a história concernente ao seu nome, mas não há nenhuma referência a sua criação (mas ver Reesink 1993, 125, que aparentemente ouviu que o Juruá foi criado por Tamakori, embora aqui também haja ambivalência).

aprendem a caçar na área que elas ‘possuem’, via seu subgrupo, na medida em que esta é a terra na qual ‘vivem’ (*to*). Isto é parte do processo de ‘aprender como viver bem’, *ityonim tikok*, literalmente ‘conhecer a terra’. Sítios de caça deveriam, pois, ser situados em uma área onde vivem os parentes – o tributário controlado por um subgrupo. Isso recebe uma expressão nos rituais *Hori* entre os subgrupos, onde os convidados devem trazer carne de caça defumada ou salgada de ‘sua terra’, mas não caçam efetivamente durante o *Hori*, o que é deixado a cargo dos anfitriões que, então, estarão caçando em ‘sua terra’.

O ‘modelo de endogamia de subgrupo’ inscreve no espaço o mesmo movimento delineado no mito. Os subgrupos se estabelecem próximos ao Juruá, ocupando os tributários e não o seu curso principal, assim como a ‘humanidade’ começou a ser formada contra o corpo do Jaguar. Em ambos os casos, uma unidade múltipla é fragmentada em uma multiplicidade de unidades que mantêm a função Jaguar sob uma forma debilitada. Em uma chave mítica, o Jaguar se despedaçou em muitos *seringais* e canamãs; numa chave hidrográfica, o Juruá se despedaçou em uma série de tributários.

O Hori Revisitado

O Juruá propriamente dito era evitado pelos Kanamari, mas era impossível fazê-lo completamente. No *Hori* – ou, ao menos, no *Hori* ideal de antes do contato – os membros de um subgrupo deixavam seu tributário e viajavam ao longo do eixo do Juruá, antes de ir aos tributários pertencentes a outros subgrupos. Tais viagens pelo Juruá eram-me descritas como sendo muito mais difíceis do que aquelas ao longo de seus tributários. Embora os Kanamari sejam navegadores experientes, o curso do Juruá é dito ser particularmente forte, e assim eles precisam evitar o meio do rio. Eles sempre fazem isso quando viajam rio acima, para evitar a resistência oferecida pela corrente, mas viagens abaixo em rios menos violentos se beneficiam destes cursos e os Kanamari preferem negociar suas canoas ao longo deles¹⁷⁵. Isto é impossível no Juruá, onde qualquer momento de desatenção pode – e freqüentemente o faz – resultar na inundação da canoa e, possivelmente, em morte¹⁷⁶. Por

¹⁷⁵ Viajar ao longo de um canal de rio reduz largamente o esforço feito pelos remadores. Tudo o que eles têm que fazer é direcionar seus remos para que a canoa fique no curso principal e não derive em direção às margens. Viajar ao longo de um rio deste modo é conhecido pelos brancos locais como ‘viajar de bubuia’, expressão que os Kanamari adotaram. Em sua língua eles contrastam essa forma de viagem ‘pelo meio do rio’ (*wah wakonaki-na*) com ‘viajar por suas margens’ (*wah notom wa-na*).

¹⁷⁶ Isto aconteceu com o irmão mais velho de Poroya, Arô, em inícios da década de 1980, enquanto ele viajava à cidade de Eirunepé. Dyanim, que sobreviveu ao emborcamento da canoa, me contou como tudo aconteceu muito rápido, e ele só teve tempo de salvar seu filho. Arô e um outro homem morreram e seus corpos nunca foram achados, nem mesmo mais tarde, encalhados em alguma das margens do Juruá. Dyanim disse que assim é o Juruá, ele ‘come as pessoas’ (*atukuna-pu Wuni amtunim*) e elas nunca mais são vistas.

esta razão, eles se mantêm à margem esquerda do Juruá, próximos às bocas de seus tributários, evitando cruzar o rio ou apressar a viagem aproveitando-se da corrente.

Devido a esse perigo, viagens pelo Juruá eram assuntos tensos e velados. Isto devia estar em contraste com outros momentos das viagens do *Hori*. Enquanto as canoas eram preparadas para o *Hori*, deixando suas aldeias, as pessoas gritavam de alegria diante da perspectiva de ir visitar seus *-tawari*. Quando a canoa parava em outras aldeias na bacia de rio do subgrupo, as pessoas costumavam chamar seus parentes, para que fossem buscar seus pertences e viajar com elas. É impensável que uma canoa passe por qualquer aldeia Kanamari sem parar e convidar as pessoas para acompanhá-la. Viagens que seriam apenas pequenos empreendimentos inevitavelmente chegam a seu destino com as canoas apinhadas de gente, todas elas gritando e fazendo soar suas buzinas *bori* para chamar as pessoas para seguir com eles. E quando a canoa, uma vez mais, entrava em um tributário do Juruá, aquele de seu *-tawari*, as pessoas se mantinham quietas, mas o som do *bori* rompia o silêncio para que os anfitriões soubessem que seus convidados haviam chegado. Ao passar por aldeias menores, eles contavam a seus *-tawari* que estavam indo para um *Hori* na maloca. Mas o Juruá, neste íterim, estava silencioso. Não havia ninguém para ser embarcado, uma vez que ali não havia aldeias Kanamari, apenas a possibilidade latente de ataques dos *Dyapa* e, vistos a certa distância, os barracões dos patrões da borracha. Como me disse um Kanamari, 'nós apenas soprávamos o *bori* quando alcançávamos o rio de nossos *-tawari*'.

Vimos no capítulo um, entretanto, que, em pelo menos uma ocasião, alguns Kanamari dos tributários da margem esquerda do Juruá reuniram-se para uma visita *Hori* aos Kulina, provavelmente em algum momento dos anos de 1930. Mesmo que esse tipo de esforço fosse mais comum no passado, era, ainda assim, excepcional. Os Kulina que eles visitaram viviam nos tributários da margem direita do Juruá. Cruzar o Juruá (*Wuni tukubni*) não é um empreendimento simples, nem tampouco o é visitar os Kulina. Vimos como estes últimos funcionam como uma espécie de inquietante alter-ego dos Kanamari, outros que, embora incrivelmente perigosos e propensos a 'inimizá-los', podem, no entanto, tornar-se *-tawari* em certas situações. E esses Kulina específicos forneciam um reflexo quase perfeito dos Kanamari, como se o Juruá fosse um limiar cuja ultrapassagem os trouxe a este perigoso mundo.

A reunião destes *-tawari* em uma situação na qual eles visitavam outros e distantes *-tawari*, não poderia ser realizada pelo tipo de estrutura que viemos analisando. Se não havia, nos anos de 1930, nenhum Kanamari que representasse tal grau de capacidade-

‘corpo/dono’, então esse *Hori* não poderia ter ocorrido através deles. E, de fato, não ocorreu, pois é preciso lembrar que, para haver *Hori*, era preciso que Alfredo Mendes, o ‘Governador do Estado do Amazonas’, o supervisionasse. Os Kanamari não podiam imaginar um chefe que fizesse por eles o que o Juruá faz em relação aos seus tributários, nem deixariam tal papel a cargo dos maliciosos Kulina. Foi preciso que um homem branco muito poderoso, o ‘corpo/dono’ de todos os patrões, possibilitasse tal reunião. E mesmo assim, este *Hori* tendeu mais para seus aspectos antagonísticos, baseando-se quase que exclusivamente nas lutas de couro de anta e, apenas em menor grau, no consumo de cerveja de mandioca. Seus riscos eram tantos, que eles decidiram nunca mais fazer outro igual.

Mas tudo isso levanta a questão da relação entre cruzar o Jaguar e viajar ao longo dele. A parte do Juruá pela qual os Kanamari que me concernem viajavam regularmente em expedições *Hori* era a que ficava entre o Mucambi, rio acima, e o Mawetek rio abaixo. É apenas raramente que eles viajavam para visitar os Kanamari que viviam na margem direita do Juruá, rio abaixo do que é hoje a cidade de Eirunepé. E cruzar o rio parece ter se limitado a esse possivelmente único *Hori* e, ocasionalmente, para trocar com patrões cujas barracões ficavam na margem direita do Juruá. Para além dessa região do rio do Jaguar restam apenas, rio acima, os odiosos *Dyapa* e, rio abaixo, uma infinita sucessão de brancos, até Manaus.

A Criação dos Diferentes Povos

Para os Kanamari, as pessoas que existem no mundo atual não foram, estritamente falando, criadas a partir da proto-humanidade que as precedeu. A ‘gente-animal’ que povoa a mitologia Kanamari tornou-se, em última instância, diferentes tipos de animais e não de humanos. Isso não significa que as relações estabelecidas nesta fase formativa não sejam importantes, pois são elas que vão guiar a humanidade que sucedeu a ‘gente-animal’, como veremos brevemente.

Ao contrário, os Kulina, os *Dyapa* e os Kanamari foram criados por Tamakori e seu irmão Kirak a partir das sementes ou do tronco de palmeiras, enquanto os brancos foram criados por Tamakori em Manaus a partir de um grupo de Kanamari que viajara rio abaixo. A criação dos brancos será tratada no capítulo cinco, mas para entender o análogo sociológico à fragmentação do Jaguar temos agora que nos voltar para o modo pelo qual os três primeiros povos foram criados. Minha discussão desse tema aqui requer alguma

justificação. Na medida em que minha exposição segue uma ordem lógica, que narra como o mundo foi sucessivamente formado a partir de Jaguares fragmentados, o mito da criação da humanidade deveria ser posteriormente discutido. Ele parece preceder, logicamente, a Viagem de Tamakori, o ato final do tempo mítico que será discutido no capítulo cinco¹⁷⁷. No entanto, sem uma tal discussão aqui eu não posso prosseguir. Isto é esperado, uma vez que o ar ‘cronológico’ da minha exposição é de minha própria responsabilidade, e provavelmente não seria – ao menos em suas especificidades – reconhecida pelos Kanamari.

Tamakori fez (-*bu*) os primeiros Kanamari (*tukuna*) da semente da palmeira jaci (*poro* em Kanamari, Lat. *Attalea butyracea*). Ele os fez com a ajuda de seu irmão (em outras versões ‘companheiro’) Kirak, que trepou na palmeira e atirou as sementes sobre as costas de Tamakori. Impressionado, Kirak quis fazer igual. Então Tamakori trepou em uma palmeira diferente, a *karaty*¹⁷⁸, e atirou as sementes em Kirak, que, desajeitado, se atrapalhou e as derrubou todas no chão, sem conseguir apanhar sequer uma delas. Dessas sementes surgiram os Kulina, e porque elas se espalharam pelo mundo, os Kulina são numerosos e ocupam extensas porções de terra¹⁷⁹. Tamakori então prosseguiu para fazer os Ameríndios de língua Pano, os *Dyapa*, a partir do tronco da jaci. Porque se originaram do tronco, e não das sementes, os *Dyapa* são ferozes e duros.

Se estas características distinguem os *Dyapa* dos Kanamari, o mito também especifica que os primeiros se originaram da mesma palmeira jaci cujas sementes viraram os *tukuna*. Ao longo da minha exposição, vimos como o conceito fractal de *-warah* subsume a hidrografia, o ‘corpo’ e as árvores em uma mesma arquitetura. O termo para ‘tronco de árvore’ é *-warah* porque ele é o ‘corpo/dono’ do resto da árvore, incluindo suas sementes (-*kom*) e folhas (-*ba*). Assim, o mito de origem conclui que os Kanamari (*tukuna*) são as sementes do tronco que são os *Dyapa*.

Há problemas de escala que, no entanto, permanecem. Permitam-me reproduzir a equação fractal que estabeleci no capítulo um, na qual a estrutura interna do subgrupo era expressa em relação a seu entorno:

rio : tributários :: tronco da árvore : galhos :: chefe de subgrupo : chefe de aldeia

¹⁷⁷ A versão da Viagem registrada por Reesink, por exemplo, situa explicitamente tal criação como um prenúncio a ela (1993, 524-31; 548).

¹⁷⁸ Muito provavelmente a palmeira inajá (*Maximiliana maripa*). Ver Reesink (1993, 147).

¹⁷⁹ De uma perspectiva Kanamari, é claro.

Ali eu mostrei, por exemplo, que o chefe de subgrupo é um ‘tronco’ em relação ao chefe de aldeia, pois que o primeiro, baseado em um tributário do Juruá, situa o último, baseado nos córregos que fluem para o tributário. Mas agora vimos que os *Dyapa* são um ‘tronco’ em relação aos Kanamari como um todo, que não são nem mesmo os ‘galhos’ do *Dyapa*, mas suas sementes.

Há dois pontos que precisam ser explicitados de modo a estabelecer como a equação ‘*Dyapa* : Kanamari’ se liga à série. O primeiro é que, se as séries reproduzidas acima nos ajudaram a entender a estrutura interna ao subgrupo, esta equação engloba a equação final da série dentro de si, de modo que: chefe de subgrupo : chefe de aldeia :: *Dyapa* : Kanamari. O resultado é que, se a homologia entre ‘chefe de subgrupo : chefe de aldeia’ explica como as relações *-warah* são organizadas dentro do subgrupo, a oposição ‘*Dyapa* : Kanamari’ delimita a mesma relação para além dele. Isso é evidente na medida em que os *Dyapa* são o tronco para todos os Kanamari (sementes), enquanto o chefe de subgrupo é tronco apenas para alguns deles (no caso, galhos). Em outras palavras, devemos fazer um recuo ontológico e argumentar que, neste afastamento, na alvorada dos tempos, a distinção entre os *Dyapa* e os Kanamari é a pertinente, e que a distinção entre chefe de subgrupo de chefe de aldeia segue-se, logicamente, daí. Desta perspectiva, a equação ‘*Dyapa* : Kanamari’ não pode ser inserida na série; seria necessário transformar a equação em uma que relacionasse ‘*Dyapa* : *-dyapa*’. Mas o mito de origem não fornece distinção entre os subgrupos, e é apenas nos mitos que seguiremos em breve que as relações necessárias para obtê-la são delineadas.

O segundo ponto, decorrente daquele, é que o mito de origem não concerne diretamente às coordenadas precisas do modelo de endogamia de subgrupo, mas apenas à instanciación das distinções máximas entre os ‘povos’ e sua relação. Por isso todos os Kanamari são ‘sementes’, duplamente, talvez triplamente, situados pelo tronco *Dyapa*. O mito, pois, estabelece distâncias fractais máximas entre ‘os *Dyapá*’ e ‘os Kanamari’ sem estipular um aspecto positivo da relação entre ‘sementes’. Não há nada na relação entre os *Dyapá* e os Kanamari que sugira por que algumas sementes se tornam galhos (chefes de aldeia) e, então, eles mesmos troncos (chefes de subgrupos).

Para começar a dar forma aos ‘Kanamari’, afim de que o molde do agrupamento de sementes em unidades maiores seja traçado, precisamos nos voltar para a criação dos Kulina. Neste recuo interpretativo, fica claro que ‘os Kulina’ são uma categoria equivalente ‘aos Kanamari’. Nisto, eles são imediatamente distintos dos *Dyapá*, cuja origem sugere uma relação assimétrica com aqueles. Os Kulina e os Kanamari se originaram das

sementes de diferentes palmeiras, criados em movimentos inversos: os Kanamari sendo amparados sobre as costas de Tamakori após Kirak ter lançado as sementes de jaci sobre ele; e os Kulina sendo criados após Kirak ter falhado em amparar nas costas as sementes da *karaty* que Tamakori atirou em sua direção. Desse modo, se os dois são categorias equivalentes (ambos sementes de palmeira), eles são espécies diferentes (jaci e *karaty*¹⁸⁰), criadas por meio dos atos de heróis distintos mas relacionados (Tamakori e Kirak), através de dois processos opostos (concentração e dispersão). Tais origens explicam porque os Kanamari são menos numerosos e menos ‘espalhados’ que os Kulina e também, por serem de espécies diversas, porque eles falam línguas mutuamente ininteligíveis (Reesink 1993, 147).

Elas também sugerem que eles ocupam posições equivalentes dentro de estruturas análogas. Ambos são as sementes de troncos diversos. Não tive oportunidade de investigar o quê ou quem os Kanamari considerariam como sendo o ‘tronco’ dos Kulina, e não ouvi nada que pudesse sugerir o que poderia ocupar tal posição. Mas deve haver algo que mantém uma relação assimétrica com as sementes Kulina. O fato de que os Kanamari e os Kulina são *diferentes mas equivalentes* explica porque eles podem ser *-tawari* um para o outro, mesmo que em circunstâncias excepcionais, enquanto que os *Dyapa* (ou, ao menos, os prototípicos *Dyapa tam*) e os Kanamari, que são *partes desiguais de um todo*, não podem.

A relação entre os Kulina e os Kanamari surge como uma hipóstase da relação entre os subgrupos dentro do modelo de endogamia de subgrupo. Em outras palavras, a diferença entre os *Dyapa* e os Kanamari põe em primeiro plano as distinções assimétricas dentro de um *-warah*, enquanto aquela entre os Kulina e os Kanamari põe em primeiro plano a relação simétrica entre *-tawari*. Podemos talvez sugerir que o ‘modelo’ para a equação ‘*Dyapa* : *-dyapa*’ já estava contido em uma síntese das diferenças entre os Kanamari e os Kulina, por um lado, e entre os Kanamari e os *Dyapá*, por outro, mesmo que as particularidades de como essa relação pudesse ser realizada permaneçam ainda em aberto. A criação dos Kulina é, pois, crucial para entendermos como as sementes podem ter sido agrupadas (ao serem ampliadas) em galhos, ao menos em um nível conceitual.

¹⁸⁰ Há possivelmente mais sobre o relacionamento entre essas duas palmeiras do que eu estou a par. Não estou nem mesmo seguro sobre o tipo de palmeira que é a *karaty*, embora pareça ser a ‘inajá’ (ver nota 27). Os informantes de Reesink no Jutai sugeriram que as sementes da jaci são doces, enquanto as da *karaty* são duras e não-comestíveis (1993, 149). Isso talvez expresse um aspecto interessante da relação entre as duas – de uma perspectiva Kanamari, ainda que os Kanamari do Itaquai não pareçam concordar com os informantes de Reesink, uma vez que eles consideram a semente de *karaty* comestível e, na verdade, bastante saborosa. Há diferenças significativas entre o mito de origem que eu ouvi no Itaquai e aquele contado a Reesink, que oferece uma interpretação bastante diversa da minha (ver Reesink 1993, 146-52).

A relação entre os *Dyapa* e os Kanamari é, pois, homóloga àquela entre o Juruá e seus tributários, ou entre o Jaguar e os seringais e canamãs. A associação dos *Dyapa* com o Juruá não é apenas conceitual, mas também geográfica, uma vez que os *Dyapa* vivem nos altos trechos do Juruá¹⁸¹, que é onde o Jaguar no mito do ‘Mestre dos Peixes’ continha a cadeia alimentar predatória que compunha seu corpo.

A distinção *Dyapal-dyapa* é o análogo Kanamari à similar distinção Pano entre *Nawal-nawa*. Entre esses povos, a categoria *Nawa* refere-se a ‘estrangeiros por definição’, normalmente os brancos ou as divindade celestiais Inca (Calavia Saez 2000; Erikson 1996, 77-82), e em alguns contextos, os espíritos e os animais de caça (Lagrou 1998, 155); mas a forma prefixada, *-nawa*, refere-se também às coletividades de povos de língua Pano, e pode ou não ser auto-designatória. Como vimos na introdução, o termo *-nawa*, mesmo se é um etnônimo, parece sempre se referir ao ‘exterior’. Este pode receber uma série de expressões: pode ser um aspecto do sistema Pano de metades, onde uma das duas metades é associada ao exterior (*nawa*), como nos Yaminawa (Townesley 1988); ou pode surgir quando membros de diferentes grupos Pano se apresentam como *Nawa*, adotando de algum modo a perspectiva extrema de outros desconhecidos (Erikson 1996, 80). Townesley argumenta, assim, que a ordem social interna requer a incorporação de poderes da sociedade de outros, e Erikson generaliza esta conclusão para todos os grupos Pano, acrescentando que “on peut toutefois aller plus loin encore, jusqu’à affirmer que l’étranger n’est pas seulement perçu comme une sorte de réservoir de puissance brute qu’il s’agirait de socialiser [...], mais qu’il est plus exactement défini comme le modèle, sinon la garant, des vertus constitutives de la société. [...] Il s’agit non seulement de s’accaparer les qualités de ‘l’autre’, mais encore de s’y retrouver” (1996, 79; ver também Descola 2005, 352-3).

Para os Kanamari, os *Dyapa* são, atualmente, apenas grupos falantes de língua Pano. Eles não estão, estritamente falando, interessados em ‘socializar’ qualquer aspecto dos *Dyapa*. Ao contrário, os *Dyapa* são considerados pura força predatória, ‘os bravos’ (*noknim*), com quem nenhuma outra relação que não a guerra pode ser mantida. Tais guerras, com a única exceção do ataque promovido por Alemanha (capítulo dois), são todas unilaterais. As histórias Kanamari sobre ataques dos *Dyapa* sempre envolvem uma aldeia ou maloca

¹⁸¹ Os Kanamari dizem que ‘os *Dyapa* vivem nas cabeceiras do Juruá’ (*Wuni kihpi tom Dyapa to-nim anim*), não preocupados com a possibilidade de que os *Dyapa* (i. e. os Kaxinawá) possam, eles próprios, viver nos tributários do alto Juruá. Deve-se também recordar que os Marubo, os outros exemplos prototípicos de ‘*Dyapa*’, podem atualmente viver nos altos trechos do Curuçá e do Ituí, mas, no que concerne aos Kanamari, eles migraram para essa região a partir do Juruá.

Kanamari sendo cercada por inimigos vindo de todas as direções, e eles resultam sempre, mesmo que temporariamente, na dispersão das aldeias-corpo Kanamari, assim como em sua subtração física, decorrentes das mortes e da captura de mulheres e crianças pelos *Dyapa*. Os velhos Kanamari com quem eu falava lembravam essas guerras com total incompreensão, como se eles fossem incapazes de entender por que os *Dyapa* agiam daquele jeito.

Há uma particularidade dos *Dyapa*, no entanto, que deve ser ressaltada. Os Kanamari os consideram como sendo pura mobilidade, a antítese do parentesco que eles tentam criar para si. Mesmo se os *Dyapa* são identificados ao alto curso do rio, eles vêm de todas as direções, rodeando as aldeias Kanamari, fragmentando-as. Os Kanamari, por sua vez, situando-se fora do Juruá, permanecem estáveis em seus tributários onde, até a migração para o Itaquai, “nós sempre vivemos”.

Na medida em que os subgrupos *-dyapa* dos Kanamari e seus inimigos Pano se originam de diferentes partes da mesma unidade original, os Kanamari são situados por um Jaguar, ou ao menos um Jaguar em tom menor. O tronco é um corpo (*-warah*), que, portanto, recebe o nome desmarcado *Dyapa*, enquanto os subgrupos Kanamari são aspectos fragmentados desta unidade, que são construídos com e contra esse fundo. Mesmo que se objete que o mito de origem não informa sobre a estabilidade das sementes, a analogia entre as sementes Kanamari e as sementes Kulina começam por apontar nessa direção¹⁸². Se os Kanamari não tentam ‘incorporar’ essa mobilidade predatória, eles, contudo, se fazem estáveis contra ela¹⁸³. Neste sentido, o adendo de Erikson à observação de Townsley é crucial: os *Dyapa* são o modelo, senão mesmo a garantia, para as virtudes constitutivas da sociedade.

Para concluir esta seção, gostaria de voltar a uma outra maneira pela qual a relação *DyapaI-dyapa* pode ser expressa, através da diferença entre unidades de ‘parentesco’ que são os subgrupos e a perigosa afinidade materializada nos *Dyapa*. Viveiros de Castro (2000a; 2001) propôs um modelo geral para a socialidade Amazônica, relativo em primeiro lugar ao processo de fabricação do parentesco. Seu modelo é uma reelaboração e desenvolvimento de seu trabalho anterior, especialmente seu artigo de 1993 sobre o dravidianato na Amazônia, no qual desenvolve uma abordagem que põe firmemente a afinidade na linha de frente da socialidade Amazônica, englobando sua antítese, a consangüinidade, no nível

¹⁸² Deve-se lembrar também que as sementes Kanamari são ‘juntadas’ nas costas de Kanamari, enquanto as sementes Kulina se espalham depois da gafe de Kirak.

¹⁸³ Os tributários do Juruá foram literalmente feitos contra o rio: com suas costas a ele, Tamakori os ‘soprou’ à existência.

global. No entanto, não era apenas o caso de estabelecer uma diferença entre níveis, tal que consangüinidade : local :: afinidade : global, mas de identificar a prioridade lógica da afinidade (potencial): “[o] vetor da estrutura dirige-se de fora para dentro” (1993, 184). O grupo local é, pois, o produto de uma relação com o exterior e com a afinidade potencial que este implica.

Mas o grupo local não se faz local em relação a uma hipotética noção Ameríndia de ‘sociedade global’, mas, em vez disso, em relação a ‘um fundo infinito de socialidade virtual’:

“[I]lona de ser uma projeção metafórica, uma atenuação semântica e pragmática da afinidade matrimonial, a afinidade potencial é a *fonte* da afinidade atual, e da consangüinidade que esta gera. É assim porque relações particulares devem ser construídas a partir de relações genéricas: elas são resultados, não origens.” (Viveiros de Castro 2000a, 16).

A afinidade potencial não é apenas a fonte da consangüinidade, ela é o valor a partir do qual a consangüinidade é extraída. Consangüinidade a afinidade não são categorias descontínuas; a consangüinidade não é nada mais (ou menos) do que a ausência relativa de afinidade. Segundo Viveiros de Castro, “[o] que o parentesco mede ou calcula na socialidade amazônica é o coeficiente de afinidade nas relações, que não chega jamais a zero, visto que não pode haver identidade consangüínea absoluta entre duas pessoas, por mais ‘próximas’ que sejam” (2000, 17). Isso equivale a dizer que, na Amazônia, a afinidade é um dado, ao passo que a consangüinidade deve ser construída (i. e. extraída da afinidade); de fato, a consangüinidade é não-afinidade antes de ser qualquer coisa (ibid., 8; 20-21).

Para os Kanamari, o ‘fundo infinito de socialidade virtual’ (que, no entanto, pode ser ‘global’) é um Jaguar. O Jaguar contém dois princípios antitéticos que o movimento do parentesco Kanamari tenta manter separados: a habilidade de situar *por meio* de violência predatória. Fragmentando um único Juruá em uma multidão de tributários, e os únicos, móveis e predatórios *Dyapa* em uma multidão de corpos *-dyapa* de parentes estáveis e localizados, os Kanamari são capazes de criar um espaço para o parentesco contra o fundo de uma infinita capacidade de mobilidade predatória. O Jaguar subtraído que são os *Dyapa* põe como contrapartida um sem-número de subgrupos *-dyapa*. No entanto, para que estas unidades alcancem tal forma é preciso levar em conta a relação simétrica com os Kulina, que garante as interações entre algumas dessas unidades contra o fundo Jaguar. É à maneira

pela qual estas relações simétricas são organizadas que eu me voltarei agora, pois a relação dos Kanamari com os Kulina é também o modelo e a garantia na construção de relações que mantenham o Jaguar a boa distância.

A Questão da Anta

O mito da criação dos diferentes povos continha as sementes do modelo da endogamia de subgrupo: ele expressava uma distinção assimétrica máxima entre os *Dyapa* e os Kanamari e uma distinção simétrica máxima entre os Kanamari e os Kulina. Nesta seção, eu pretendo me deter em como esses limites máximos foram tornados diferenças menos inclusivas dentro dos e entre os subgrupos.

Seres Míticos

Os Kanamari não parecem ter um mito que torne explícita a origem dos subgrupos. Eu não consegui descobrir nenhum, e esta linha de pesquisa provou ser redundante porque a maioria dos mitos conhecidos como 'histórias do Céu Antigo', *Kodok Kidak nawa ankira*, são, em certo nível, mitos sobre os subgrupos. A razão para isso é que muitos dos personagens nos mitos do Céu Antigo são eles próprios subgrupos potenciais *porque* as relações que eles mantêm uns com os outros são as mesmas que devem ser mantidas entre os subgrupos, mesmo quando os aspectos de sua composição interna são distintos.

Esses mitos delimitam um espaço-tempo no qual a animalidade e a humanidade estão imersas em um mesmo conjunto de relações. Os seres no *Kodok Kidak* são o lugar da diferença interna potencialmente infinita, expressa em forma singular: a Anta, o Veado, a Capivara, e assim por diante, podem todos ocultar em si uma plethora de possíveis subjetividades e relações. Nem tanto humanos, nem tanto animais, mas também explicitamente as duas coisas; eles são relações personificadas e internalizadas, elas próprias ligadas a outras relações reificadas equivalentes.

Se é verdade que os seres no mito freqüentemente ocultam uma maior diferenciação interna do que imediatamente salta aos olhos, a maior parte desta recebe a forma de uma indistinguibilidade numérica. Os personagens míticos são freqüentemente referidos como *paiko* ou *hwa*. O primeiro termo significa 'ancestral' ou 'avô' e o segundo 'ancestral' (feminino) ou 'avó'. De fato, *Paiko* e *Hwa* podem se referir, respectivamente, a qualquer homem ou mulher da geração G + 2 ou acima. Os personagens, pois,

frequentemente (mas nem sempre) recebem um nome, mais comumente o de um animal: *Paiko Babtyi*, significa, assim, 'Ancestral Veado'. Muitos narradores Kanamari me explicavam que '*atukuna toninim babtyi anim*', significando que 'o Veado era, então, uma pessoa'. Uma característica comum desses mitos é se referir à forma singular do personagem, apenas para revelar, à medida que o mito progride, que o personagem, ou o nome, eclipsa uma série de relações entre personagens similares. *Paiko Babtyi* irá, pois, significar um Homem-Veado, sua mulher, seus irmãos, seus filhos e sua aldeia, estes emergindo e se ocultando dentro do contexto da narrativa. Não é uma questão de que estes outros personagens sejam introduzidos (às vezes, nomeados) conforme seu papel na história ganhe proeminência, mas sim a de não pressupor que a um nome corresponda um único ser – mesmo que este ser seja ontologicamente múltiplo, i. e. Humano-Veado.

Essa aparente confusão entre formas singulares e plurais não é apenas um corolário do tempo mítico. Ao contrário, é uma consequência direta do conceito fractal *—warah*, que é capaz de encobrir uma série de relações sob um nome. O nome de um rio seguido de *—warah* pode ser sinônimo de um subgrupo; o nome de um homem pode incluir sua esposa, na medida em que ele é chamado de seu (dela) *—warah*; o nome da esposa desse homem pode implicar seus filhos e xerimbabos (ela é o *—warah* deles). Aldeias são corpos construídos através do chefe, ele também um corpo, que situa sua gente em si, e assim o Ancestral Veado é simultaneamente chefe-e-seguidores, aldeia-e-residentes, marido-e-mulher, mulher-e-filhos, corpo e alma e assim por diante¹⁸⁴. Seu nome oculta tais relações e é só quando há necessidade de torná-las explícitas, ou seja, conferir a elas um papel agentivo, que elas são diretamente mencionadas. Indivíduos só assumem uma forma *—warah* quando agem de um modo que implica na sua presença corporal, caso contrário eles são subsumidos em um corpo que age por eles.

Mas isso não altera duas características que, se não anômalas, são ao menos suficientemente excepcionais para que os Kanamari as comentem. A primeira delas é precisamente que 'o Veado era, então, uma pessoa'. Isso não significa que o Veado deixou atualmente – em sua totalidade e em todos os momentos – de ser uma pessoa, mas significa que seu corpo é agora produzido de modos marcadamente diferentes de como eram produzidos nos tempos míticos. Vivendo em aldeias, visitando gente-animal não-

¹⁸⁴ A posição *—warah* em relação ao marido e à mulher é necessariamente ambígua, como vimos nos capítulos um e três. Uma razão importante para isso é sua necessária complementaridade, manifesta no fato de que ambos são corpos-entidades 'singulares' que alimentam um ao outro. No entanto, eu ouvi em certas ocasiões uma terceira parte se referir ao marido de uma mulher como sendo o *—warah* dela, e nunca ouvi que o recíproco pudesse ser o caso. Ver Lorrain (1994) sobre as maneiras pelas quais, entre os Kulina, o marido é equivalente a um chefe para sua mulher e como suas atividades econômicas encompassam as dela.

Veado, plantando mandioca e bebendo bebida de mandioca, participando de rituais – todas estas são coisas que, se o Veado ainda as faz atualmente, os Kanamari já não podem perceber. É verdade que alguns dos espíritos desse Veado mítico continuam a existir no mundo pós-mítico, na forma de *dyobko* (familiarizado por xamãs ou não), mas estes são exceções notáveis. A maioria dos Veados ‘se tornou caça’ (*bara(h)-pa*) ou, para ser mais fiel à língua Kanamari, ‘estão virando caça’¹⁸⁵. De fato, o mito que irei analisar brevemente conta como este processo de ‘estar virando caça’ se iniciou para o Veado, a Anta, a Paca e o Jaboti.

A segunda característica diz respeito à composição interna desses indivíduos-coletividades. Uma coisa é dizer que uma aldeia, um homem-animal, sua mulher e seus filhos são tantas refrações de um único nome, i. e. Veado, mas no mito é por vezes possível que este único nome inclua personagens não-Veado. Esta é uma característica associada ao Jaguar, recorde-se, capaz de situar seres desiguais, mesmo que ao preço de manter relações predatórias próximas de casa. No mito, era ocasionalmente possível para uma pessoa-animal particularmente poderosa ser o *-warah* de pessoas distintas dela, como veremos em breve no mito sobre ‘Por que é Difícil Pegar a Caça’, registrado por Tastevin. Neste caso, a ‘Anta’ inclui em seu nome a Paca e ‘todos os outros animais’. Esse, como será mostrado, era um caso extraordinário, mas revela um potencial Jaguar de alguns dos personagens não-Jaguar no mito.

Esta última característica nos leva a um importante aspecto dessas narrativas míticas. Se os seres eram internamente múltiplos e transformacionalmente abertos, havia ainda uma descontinuidade que se passava entre eles. ‘Veado’, ‘Anta’ e ‘Paca’ podem ser multiplicidades, mas eles freqüentemente possuem claras e finitas diferenças externas. As interações que eles mantêm são aquelas que deviam ser mantidas entre os subgrupos. Em outras palavras, eles eram multiplicidades estáveis interagindo com outras multiplicidades estáveis – diferentes, mas equivalentes, como argumentei acima. Isto não deve nos levar a ignorar que, dentro de cada um deles, transformações estavam em curso, em velocidades e direções diversas. É um dos objetivos dos mitos narrar como essas mútuas interpenetrações chegaram ao fim (Viveiros de Castro 1996, 483-4). O mito que examinaremos agora faz em parte isso, embora ele só vá alcançar seus contornos finais com a queda do Céu Antigo, à qual me voltarei brevemente, e o mito da ‘Viagem’, analisado no capítulo seguinte.

¹⁸⁵ Um Kanamari me disse, em Português, sobre o macaco barrigudo que ele “está virando caça já, para a gente comer”.

O mito seguinte é um que eu ouvi em várias ocasiões. Ele diz respeito a como coletividades devem interagir e os perigos em não se observar esta ética.

Paca, Veado e Anta

No começo, todos eram gente. A caça também, toda era gente. Foi apenas depois, quando Tamakori conheceu a terra, que ele nos separou. Aqueles que nós comemos foram para um lado, eles viraram caça. Nós éramos gente. Tamakori havia anteriormente nos misturado. A caça podia falar, assim como nós. Eles eram nossos parentes; aqueles que comemos hoje eram nossos parentes. Agora que nós os comemos, eles todos são caça.

Antes de Tamakori nos separar, Paca vivia logo rio abaixo de seu cunhado, Veado. Ele decidiu ir visitar este último para que pudessem tomar bebida de mandioca. Veado costumava plantar muito tabaco, e Paca o ajudou com algumas folhas. Paca, então, se pintou com jenipapo e seguiu em frente até a casa da Anta. Chegando lá, Anta o serviu bebida de mandioca até ele ficar cheio. Depois de algum tempo ele decidiu ir para casa, mas disse à Anta que voltaria no dia seguinte com seu filho.

No caminho de casa, ele passou novamente pelo Veado, e contou a ele a boa estadia que tinha tido na maloca da Anta. Ele foi para casa e dormiu. Na manhã seguinte, ele disse a sua esposa que levaria o filho para ver a Anta. A esposa da Paca pintou o marido e o filho com jenipapo, e eles partiram.

No caminho, ele parou novamente na maloca do Veado, onde este estava trabalhando no seu roçado de tabaco¹⁸⁶. Veado disse a ele, “olha, cunhado, você vai com seu filho até a Anta tomar bebida de mandioca, mas eu quero ver você voltar por aqui com seu filho. Não o deixe lá”. Paca permaneceu em silêncio e seguiu viagem.

Eles chegaram na aldeia da Anta e Paca lhe perguntou: “onde estão minhas noras¹⁸⁷?”. “Elas foram no roçado pegar batata doce [para acrescentar à bebida de mandioca]. Elas voltarão em breve”. Logo em seguida, eles viram a filha da Anta, Wahpaka, cujos seios haviam começado a crescer¹⁸⁸. Ela viu que o filho da Paca, pintado de jenipapo, estava à procura de uma esposa e os dois adolescentes ficaram frente à frente. Anta, já revelando suas segundas intenções, disse a Paca, “olha, aqui não falta bebida de mandioca com batata doce”. Logo depois, a filha da Anta veio e serviu bebida de mandioca a Paca e seu filho até eles ficarem cheios até não poder beber mais.

Paca foi para casa com seu filho. Wahpaka foi com seu pai. “Eu quero casar com o filho de Paca. Pergunte ao pai dele quando eles voltam”. “Sim, eu vou perguntar ao pai dele quando eles voltam aqui”. Anta

¹⁸⁶ O narrador interrompe para me explicar que, primeiro, apenas o Veado sabia como plantar tabaco. Somente ele podia ‘fazê-lo aparecer’ (*a-biki-man*). Mais tarde, quando o Veado virou caça, Tamakori deu o tabaco aos brancos, e agora eles ‘tomam conta dele’. O tabaco é um componente crucial do xamanismo Kanamari, mas eles não o plantam, dizendo que ele é muito facilmente roubado do roçado por outros Kanamari. Eles precisam, pois, obtê-lo dos brancos.

¹⁸⁷ -*Nomok*, ‘ZD, SW, MBSD, FZSD’. Uma vez que Anta e Paca se chamam mutuamente de ‘cunhado’, -*bo*, este é o termo apropriado ao último para se referir à filha do primeiro.

¹⁸⁸ Em outras palavras, ela já estava em idade de casar.

estava mentindo para sua filha. Ele também tinha encarado o filho de Paca, mas apenas porque o achava particularmente apetitivo. O Velho Anta estava com fome, e queria comer o filho de Paca.

Paca e seu filho foram ver Anta mais uma vez, e no caminho passaram novamente pela maloca do Veado. Anta se aproximou de Paca: “meu cunhado, eu quero que seu filho seja marido da minha filha”. Paca estava desesperado: “Eu não posso deixá-lo aqui, meu cunhado. Eu ficarei com muitas saudades dele”. “Assim deve ser, meu cunhado”, Anta respondeu, “sua esposa, Wahpaka, o quer aqui”. Eles chegaram a um acordo, e os dois se casaram, mas Paca disse a seu cunhado: “Eu virei aqui regularmente para conferir o bem-estar do meu filho. Garanta que você vai cuidar dele”.

Pouco tempo depois, Paca foi visitar seu filho e viu que ele estava bem. Ele voltou outra vez, mas seu filho estava fora. “Ai de mim! Ele está pegando batata doce no roçado”. “Vou esperar”, mas em pouco tempo seu filho retornou e Paca foi para casa, satisfeito por seu filho estar sendo bem tratado.

No terceiro dia, Paca foi novamente. Desta vez, Anta tinha matado o filho de Paca. “Onde está meu filho”, Paca indagou Anta. “Ah, ele foi buscar batata doce com a mulher dele. Ele vai voltar logo”. Ele mentiu, pois já havia matado o filho de Paca e o estava cozinhando na panela de cerâmica próxima a eles¹⁸⁹. Cansado de esperar, Paca disse, “estou indo embora. Meu filho não vai voltar”. Anta ofereceu a Paca a coxa de seu filho, para que ele comesse na estrada. Paca viu as marcas de jenipapo que sua esposa havia feito e descobriu que eram as de seu filho.

Paca voltou para sua casa, mas antes parou na casa do Veado para lhe dar as más notícias: “eles mataram seu genro”. Veado ficou furioso: “Eu te avisei que seria assim. Eu te disse que eles matariam meu genro! Por que você lhes deu meu genro?”. Veado ralhou com Paca, e disse que eles deveriam enterrar a coxa que Paca trazia consigo. Feito isso, Paca perguntou ao Veado: “bem, o que devemos fazer agora?”. “Vamos nos vingar. Leva algumas folhas de tabaco com você”. Veado lhe deu apenas duas folhas. Paca pensou consigo mesmo: ‘duas folhas! Isso não é muito. Veado é sovina!’

Ele decidiu que precisava de mais tabaco, já que ele iria se vingar. Paca era um xamã e ele colocou o Espírito Aranha no Veado. Enquanto o Veado estava cuidando de sua vasta plantação de tabaco, a Aranha o mordeu e ele chorou de dor. À distância, Paca ouviu o choro do Veado e secretamente foi ao roçado, onde roubou mais folhas de tabaco. Ele as escondeu na floresta e correu até o Veado, que se contorcia no chão, chorando de dor. Ele sugou o Espírito Aranha, fazendo o Veado melhorar.

De volta à sua casa, Paca preparou rapé. Ele estava com raiva e preparou um pouco de rapé misturado com a secreção do sapo *wakoro*¹⁹⁰. Ele foi buscar o Veado e juntos eles rumaram em direção à casa de Anta. Eles lhe ofereceram a mistura de rapé com secreção do *wakoro* e ele vomitou a carne do filho de Paca.

Eles decidiram colocar seu Espírito Cobra em Anta. Enquanto Anta se banhava no rio, a Cobra se aproximou e o mordeu: “Ai! Uma Cobra me mordeu!” Anta morreu.

¹⁸⁹ Em algumas versões, Paca come inadvertidamente um pouco da carne de seu filho.

¹⁹⁰ Este sapo é o *Phyllomedusa* sp., conhecido como *kampu* ou alguma derivação deste pelos povos de língua Pano. A secreção da barriga do sapo é usada para reverter um estado de *miori*, ‘má sorte’, conhecido regionalmente como ‘panema’. Os Kanamari usam uma lasca de madeira em brasa para produzir uma queimadura nos braços sobre a qual a secreção é espalhada. A pessoa fica imediatamente vermelha, e logo se segue uma forte dor de cabeça. Vômitos são quase sempre o resultado e, após repetidas regurgitações, os sintomas desaparecem.

Eles chamaram a lacraia para ir pegar Anta, mas ela não foi capaz de fazê-lo¹⁹¹. Então, eles chamaram as pequenas vespas. “Vão pegar nossa caça”! Eles disseram às vespas. As vespas levaram Anta rio abaixo e o comeram.

“Ouça de novo, meu cunhado! Há outras Antas vindo!”. Eles colocaram o Espírito Cobra no caminho onde ele mordeu as Antas mais uma vez: “Ai! A Cobra me mordeu!”. Mais duas Antas morreram. Paca chamou as vespas novamente. Elas levaram o corpo de Anta para dentro d’água e, outra vez, o carregaram rio abaixo. Seis Antas foram mortas, até restarem apenas duas. “Nós quase acabamos com elas”, o Veado disse à Paca.

Então eles viram Wahpaka, a gorda filha da Anta, se banhando no rio. De tão gorda, ela não podia andar e só podia se mover dentro d’água. Para que ela se banhasse, as Antas prepararam um cercado que a continha. Quando ela estava dentro, o Espírito Arraia, deixado lá por Paca, lhe deu uma ferroadada e ela morreu. Por causa disso, as Antas ficaram furiosas e decidiram virar caça. Pintaram os rostos de jenipapo¹⁹², enquanto eram repreendidos por Paca: “Vocês comeram meu filho, como puderam? Eu vi a carne dele quando vocês vomitaram”.

As Antas começaram a chorar por seus mortos, especialmente por Wahpaka. Passaram muitas noites cantando as canções de luto, quando o Jaboti chegou. Neste tempo, o Jaboti tinha pernas muito longas e finas. Ele queria chorar também, e se juntou às Antas, cantando seu lamento. As Antas, no entanto, pisavam nas pernas do Jaboti, e com seus cascos elas as cortaram fora. Por isso o Jaboti agora tem somente pequenas pernas, que não podem levá-lo muito rapidamente. Ele ficou com raiva, e repreendeu as Antas, que começaram a fugir. Todas se espalharam: algumas se dirigiram ao Juruá, outras ao Jutáí, outras ao Itaquai, outras ao Gregório, outras ao Curuçá. Mais tarde, tudo o que Veado e Paca puderam achar foram as pegadas das Antas, todas elas tornadas caça e espalhadas.

Carvalho registrou uma versão do mesmo mito que conclui dizendo que ‘três dias depois’ Veado e Paca também viraram caça e se dispersaram por diferentes rios (2002, 297).

Os Perigos do Hori

As relações mantidas por Paca, Veado e Anta no início do mito são variações possíveis daquelas que deveriam existir entre pessoas de diferentes subgrupos. Eles viviam endogamicamente, cada ‘gente-animal’ em seu próprio rio. Esses rios são contíguos e eles se visitam mutuamente, mas com certa ressalva. Paca vivia ‘logo rio abaixo’ do Veado, e tinha que passar pela aldeia do Veado toda vez que queria ir à casa da Anta. Sua relação com o Veado é conseqüentemente mais próxima. O Veado lhe oferece de presente, mesmo

¹⁹¹ Esta é uma referência à lacraia Peruana (*Scolopendra gigantea*), a maior do gênero, que possui um veneno que causa inchaço e febre nos humanos. ‘Chamá-la’ (*obobo*) significa que a lacraia em questão é um espírito *dyohko* familiarizado pelo Veado ou pela Paca.

¹⁹² Um signo de luto.

que por vezes de má vontade, folhas de tabaco e um aviso para não casar seu filho onde vive a Anta. Em sua primeira visita ao Veado, Paca nem mesmo se preocupa em pintar o rosto – um signo claro que pessoas distantes estão para ser visitadas –, só o fazendo na aldeia do Veado antes de ir visitar a Anta. E, é claro, é o Veado quem ajuda Paca a vingar seu filho.

O ‘episódio do Tabaco’ do mito, no qual Paca usa o espírito familiar da Aranha para atingir o Veado e roubar seu tabaco, é considerado como uma parte muito engraçada da narrativa, sempre provocando risos. O presente mesquinho do Veado e o revide algo cruel da Paca são típicos da relação jocosa que deve ser mantida entre cunhados de mesmo sexo¹⁹³. Isto é verdade para cunhados ‘reais’ – terminológicos e/ou co-residentes –, mas também para cunhados distantes, expressa pela relação de *-tawari*, ainda que aqui a ‘brincadeira’ tenda a ser mais formalizada. A reação exacerbada, quase cômica (porque possivelmente não sincera), do Veado à morte do filho da Paca também implica proximidade entre os dois. Mas o modo pelo qual Paca usa seu xamanismo para roubar o Veado, enquanto o último está com dor por causa da mordida da Aranha, é também uma típica característica da relação de *-tawari*, tendendo para seu pólo mais antagonístico (mesmo que também engraçado). Eu proponho, portanto, que este episódio ‘soluciona’, a seu modo, o problema da relação entre afins próximos e distantes para os Kanamari, ao fazer da Paca e do Veado simultaneamente ambos um para o outro. Veado e Paca são *-tawari* que conhecem e confiam um no outro o suficiente para brincar, para chorar a morte de um de seus parentes e, mais tarde, para empreender conjuntamente uma guerra a um terceiro.

A relação de Paca com o Veado contrasta com sua relação com Anta. Esta é menos informal, e possui todas as armadilhas de uma relação entre pessoas que recentemente se tornaram *-tawari* uma para a outra. Paca o chama de cunhado¹⁹⁴, mas pinta o rosto de jenipapo antes de chegar à aldeia de Anta. Ele é servido de bebida de mandioca por Anta “até ficar cheio” e mais tarde, quando Paca retorna com o filho, eles são servidos mais uma vez de bebida de mandioca até “ficarem cheios e não poderem mais beber”. Recorde-se do capítulo um que estas são características comuns das reuniões *Hori*.

Carvalho (2002, 296) ouviu uma versão do mito na qual Paca e Veado são cunhados que vivem juntos, enquanto Anta vive com o Jaboti (ver também Reesink 1993,

¹⁹³ Também é muito comum se brincar com afins cruzados próximos, como WZ e BW. Tais brincadeiras são frequentemente de evidente natureza sexual, e tendem para jogos de agarramento genital. Alguns desses jogos, como o *tyiri*, opõem homens e mulheres de forma geral, independentemente das relações de parentesco entre eles.

¹⁹⁴ Vimos no capítulo um a relação entre os termos para ‘cunhado’ e *-tawari*.

320). Tal aproximação é também evidente na versão transcrita acima, onde Veado e Paca partilham um estreita relação, mantendo Anta à distância. No fim do mito, Jaboti chora a morte da filha de Anta, e eles cantam as ‘canções de luto’ (*mahwa-nim-pa*) juntos. O episódio no qual Anta acidentalmente decepa as longas pernas do Jaboti é um exemplo adicional da relação jocosa entre cunhados próximos, que igualmente serve para aproximar Anta e Jaboti, excluindo Paca e Veado. Os primeiros e os últimos, portanto, formam conjuntos de *—tawari* (ou cunhados) próximos que interagem com o outro conjunto, que compreende *—tawari* mais distantes.

Isso não impede que Paca possa ter uma ‘boa estadia’ na aldeia de Anta. Esta visita, no entanto, resulta em uma tragédia que o Veado já havia previsto: o casamento da filha de Anta com o filho de Paca. Paca se mostra relutante em aceitá-lo, por causa da distância, mas Anta anseia pela carne do filho do primeiro e fica entusiasmado por ver o casamento acontecer. Ele acontece, e isto transforma o que estava se moldando como uma sólida relação *—tawari* em uma na qual Paca e Anta tornam-se afins efetivos um para o outro. O mandamento: ‘não casarás com *—tawari*’, sobretudo distantes, é quebrado e emergem relações do tipo Jaguar. Anta, o sogro canibal, come o garoto, mente para Paca e tenta dividir com ele um pedaço da coxa de seu próprio filho. O resultado desta redefinição de alianças, que questiona relações apropriadas de *—tawari*, é a guerra xamânica.

O mito começa com três personagens múltiplos (i. e. três coletividades) diferentes mas que mantêm relações de afinidade potencial (*—tawari*/ ‘cunhado’). Quando uma dessas relações se torna afinidade atual por meio do casamento, ela vira uma relação predatória, que resulta em guerra. O fato de que Anta vomita o filho de Paca pode ajudar a explicar uma aparente anomalia que eu notara no capítulo um. Reuniões rituais são chamadas ‘*Hori*’ que também significa ‘vomitar’. Os Kanamari, no entanto, minimizam o papel do vômito no *Hori* tradicional, dizendo que a despeito das grandes quantidades de cerveja consumidas, ele não desempenha um papel nas reuniões. Pode ser tentativamente sugerido que isso se dá porque o vômito revela o potencial predatório desses encontros, traindo a verdadeira natureza do *—tawari*.

Duas variantes

Carvalho interpreta esse mito como um ‘mito de origem do xamanismo’, argumentando que Paca, Veado e Anta foram os ‘primeiros xamãs’ (2002, 296-8). Os três costumavam participar de ‘disputas xamânicas’ para ver qual deles era o mais poderoso.

Uma das versões que ouvi menciona uma dessas ‘disputas’, entre Veado e Paca, na qual o último subjuga o primeiro, produzindo o Espírito Cobra Jaguar, muito mais poderoso do que o Espírito de Cobra *Korama’an* do Veado¹⁹⁵. Que isso só possa ter ocorrido entre Paca e Veado é revelador, porque, ainda que sempre perigosa, neste contexto ela o era muito menos do que ter a ‘disputa’ com Anta.

Não me parece que o mito seja sobre a origem do xamanismo, ou pelo menos este não é o ponto que eu gostaria de sublinhar. Ao contrário, Carvalho fornece uma outra versão do mito que enfatiza os aspectos perigosos das relações entre todos os três personagens. Anta mata alguém da ‘gente da Paca’ com um Espírito ‘Cobra’, e Paca então se vinga. O Veado, enquanto isso, envia o Espírito Formiga de Fogo para atingir Paca, que consegue descobrir o incidente a tempo e envia o Espírito Aranha para atingir o Veado. Em determinado momento, Anta mata e come o filho do Veado, que então se vinga dele. Os três xamãs viviam em ‘ruas separadas’, mas “...a cada ataque mortal o xamã matador partilhava a vítima com um dos três pajés não atingido pela ação, com o que parecia deixar aberta a possibilidade de uma aliança em situação de maior risco”. Ao final do mito os três se encontram para conversar e decidem que, se não parassem de lutar, o mundo chegaria ao fim (Carvalho 2002, 296).

Essa versão do mito é notável por nos apresentar uma situação que parece ser anterior, em relação à proximidade com o mundo do Jaguar, àquela que ouvi no Itaquai. Não há *-tawari* próximos aqui e as alianças mudam em variações aparentemente aleatórias entre as três coletividades-gente. É um mundo em que cada rua/rio é completamente fechado em si mesmo e as relações com outras unidades possivelmente equivalentes são sempre predatórias. De fato, daqui em diante eu vou me referir a essa variante do mito como a ‘versão predatória’. Na versão que transcrevi acima, e em outras versões registradas tanto por mim quanto por Carvalho, a proximidade entre Paca e Veado em oposição à Anta (e ao Jaboti) é sempre ressaltada. Chamarei essas variantes de ‘versões *Hori*’.

Acredito que aquilo que o mito define, tanto na versão predatória quanto na versão *Hori*, são distâncias contextuais mais que absolutas. De fato, o único modo em que poderíamos ver esses mitos como sendo talvez sobre uma ‘origem’ é lendo a versão predatória e a versão *Hori* nessa ordem e como um contínuo¹⁹⁶. Ao final da primeira versão,

¹⁹⁵ *Korama’an* é uma cobra não-venenosa, ao passo que a cobra que os Kanamari chamam de ‘cobra jaguar’ (*Pidah bihpan*) é do tipo conhecido regionalmente como ‘pico de jaca’ ou ‘surucucu’ (*Lachesis muta*), que é extremamente venenosa.

¹⁹⁶ Mesmo que certas correlações lógicas entre as versões serão ainda esclarecidas, o exercício de ver essas relações como cronológicas é, no máximo, hipotético, e não deveria ser tomado literalmente. É um recurso expositivo para tornar claras as relações entre as versões.

os três personagens se reúnem para decidir pôr um fim na sua luta. Podemos imaginar o início das últimas versões como o corolário deste diálogo, que resultou numa maior proximidade entre Veado e Paca, mas que, no entanto, posicionou Anta como *—tawari*. A versão predatória pode nos situar num tempo onde os subgrupos mantinham excessiva clausura, e no qual tudo que estivesse fora de sua jurisdição permanecia sendo de tipo Jaguar. E o leitor pode ter notado o quão similares são as alianças nas versões *Hori* aos tipos de configuração estabelecidos após a chegada de Jarado. Assim, o mito também nos permite imaginar a relação entre Paca-e-Veado e Anta (-e-Jaboti) como equivalente àquela entre configurações A e B (ver capítulo um). Então o *Hori* surge como um meio – precário, como nos alerta a história – de lidar com o contínuo móvel, violento, que separa entidades discretas, estáveis.

Mas há ainda um outro mito que precisa ser analisado dentro desta ordem (crono)lógica. Tastevin registrou uma versão diferente de ‘Paca, Veado e Anta’, à qual me referirei daqui para frente como a ‘versão de Tastevin’.

Pourquoi il est difficile d'attraper du gibier

Autrefois nous ne mangions guère que du tapir et du pac qui est le fils du tapir. Le tapir, les pacs et les autres animaux vivaient parqués comme des boeufs dans un enclos. Au milieu d'eux se tenait un gros tapir, chef du troupeau et tellement gros qu'il ne pouvait presque pas marcher. On n'avait qu'à prendre dans le tas.

Un jour le pac s'en fût pêcher et il décocha une flèche que blessa une raie de la petite espèce. Il la trouve trop petite et la laissa dans l'eau. La raie s'en fut se cacher sous un arbre qui gisait au fond de la rivière. Sur ce, la mère du chef des Tapirs, apparut au bord de l'eau portant dans ses bras son fils trop gros pour marcher tout seul. Celui-ci baigné de sueur s'apprêtait à prendre une [?]aine. Sa mère lui dit: "Attention aux raies!" Il regarde dans l'eau et dit: "Il n'y a pas de raies!" Il plonge dans l'eau. A ce moment la raie sortit de sa cachette et pour se venger du fils du tapir piqua ce dernier. Celui-ci blessé à mort fit quelques pas et expira.

Depuis ce temps les animaux, privés de leur chef, se sont débandés. Chacun d'eux a choisi une rivière (comme le font les clans Katukina). Seul le jabuti (tortue de terre) dit: "Moi je reste ici, je ne sais plus courir". C'est depuis de ces temps qu'il y a partout des jabutis dans le sous bois.

Maintenant les hommes sont obligés de courir beaucoup pour trouver du gibier. (Tastevin n.d.2, 7).

Nenhuma das três variantes diz que os animais míticos viraram humanos, porque eles não viraram; antes, elas explicam como eles se tornaram animais, mas oferecem paralelos interessantes, no entanto, com a situação dos Kanamari. A gente-animal vivia com seu chefe Anta, que não apenas agregava todas as antas, mas também seu filho Paca e

sua gente e “...les autres animaux”¹⁹⁷. Não há melhor imagem para o papel estabilizador do chefe do que aquela do gordo chefe Anta, incapaz de se mover, reunindo toda sua gente ‘como gado num cercado’. Quando ele vai tomar banho, ajudado por sua mãe, já que é tão gordo que não pode se mover sem ajuda, ele é aferroado por uma arraia que vinga a morte de outra arraia pela flecha de Paca. Sua mãe o avisara, mas já era tarde demais, e a ferroadada resulta na sua morte. Isso, por sua vez, resulta na dispersão dos animais sem chefe, cada qual indo na direção de seu próprio rio e, através dessa separação, ‘virando caça’ (à exceção do jaboti que é incapaz de correr e por esse motivo permanece ‘na floresta’)¹⁹⁸.

Nesta versão, o arranjo dos animais tornava mais fácil aos Kanamari adquirir carne de caça, uma vez que tudo o que tinham que fazer era ir ao cercado e obter o que queriam. A morte da Anta gorda teve conseqüências infelizes para a humanidade, porque a caça agora é uma tarefa difícil, que requer dos homens ‘correr’ atrás da caça. Isso, pois, retira os homens, mesmo que, espera-se, apenas momentaneamente, do espaço do parentesco. A morte de um corpo-chefe faz precisamente isso, mas numa escala imensa: ela remove as pessoas da esfera do parentesco indefinidamente, que é o que ocorre com os animais no mito acima.

Comparando Versões

Uma diferença significativa entre a versão de Tastevin e as demais é que, na primeira, a gente-animal já é caça para os humanos. De fato, o cercado parece funcionar como o limite de um subgrupo –*dyapa* maximamente englobante. Da perspectiva dos animais de caça dentro dele, no entanto, são os ‘Kanamari’ quem são os *Dyapa*, predando seus cuidadosamente mantidos e situados corpos-aldeia. Limitados pelo fechamento e contidos pelo corpo do Gordo Chefe Anta, os animais não têm meios de escapar.

Não é apenas nessa versão, entretanto, que a predação vem de fora. De fato, se comparamos esse mito com a versão *Hori* podemos notar que ambos expressam meios conflitantes de organizar as relações com o penetrante exterior. Na versão de Tastevin, o interior é todo encompassante, definindo um ‘todo’ em relação a outros predatórios, enquanto que, nas versões *Hori*, interiores múltiplos e parciais regulam este exterior. Além

¹⁹⁷ Os Kanamari freqüentemente me diziam que as antas jovens, que são listradas, parecem pacas. À medida que a jovem anta cresce, ela perde suas listras. Esta, no entanto, não é a única razão para tal associação, como ficará claro em breve.

¹⁹⁸ Mitos que narram como os jabotis se tornaram lentos e, portanto, fáceis de pegar, ocorrem em outras partes da Amazônia (Fausto 2001, 159). Aqui parece que, se a morte do Gordo Chefe Anta causou a dispersão de todos, os jabotis restam como uma lembrança do quão sortudos eram outrora os caçadores Kanamari: “eu vou ficar aqui. Eu já não sei mais correr”.

disso, elas parecem também narrar diferentes ou complementares movimentos a/ao encontro de tal potencial de afinidade. A versão de Tastevin narra como a afinidade emergiu de dentro da forma contida dos animais de caça. Anta e Paca são parentes porque residem com o mesmo chefe (uma Anta) em um cercado. A morte deste chefe faz com que os animais se dispersem, indo embora das aldeias. Nas versões *Hori*, eles são afins porque residem em rios diferentes. Em lugar de viver como parentes sob o comando de um chefe em uma única aldeia, eles vivem como afins em múltiplas aldeias e as visitas são necessárias para tentar aproximá-los. Na primeira, o fechamento é um dado até que o chefe morre; nas outras, ele precisa ser ativamente buscado.

No entanto, quando consideramos a versão predatória em oposição à versão de Tastevin, podemos reparar como a versão *Hori* aparece como uma síntese das duas. Em todos os casos a questão continua sendo a de como administrar os precipitados dos Jaguares fragmentados. A versão predatória, no entanto, parece sistematicamente inverter a solução fornecida pela versão de Tastevin. Se na última toda 'gente-animal' vive junta e fica vulnerável por causa disso, na primeira todos vivem separados, não mantendo outra relação que não a guerra. No fim, nenhuma delas aparece como modo efetivo de dar conta da predação; seja por deixar todos excessivamente vulneráveis àquela (a versão de Tastevin), seja resolvendo o problema de tal vulnerabilidade, mas ao preço da paz que poderia ter sido estabelecida dentro da aldeia englobante (a versão predatória). O resultado, em ambos os casos, é um desequilíbrio que requer algum tipo de acordo.

Os Kanamari, em diferentes tempos e diferentes lugares postulam, pois, soluções míticas que parecem estar quase que em fins opostos uma em relação à outra. Na tabela seguinte, eu mapeei as três versões em relação a: (1) a situação no início do mito; (2) as manifestações da função predatória no mito; (3) a manifestação da função estabilizadora no mito; (4) a situação ao final; e (5) a direção do movimento que cada uma implica. Se tomarmos o mito numa ordem lógica (senão cronológica), elas parecem operar por meio de uma dialética, na qual a versão *Hori* fornece uma síntese.

	Versão de Tastevin	Versão Predatória	Versão Hori
Início	Os animais vivem enclausurados em um curral.	Cada animal vive em ruas/rios separados.	Cada animal vive em um rio separado.
Função Predatória	Os 'Kanamari' predam todos os animais; a predação provém de uma única fonte no 'exterior'.	Todos os animais se predam uns aos outros. A predação está em muitas fontes do 'exterior'	Alguns animais se predam uns aos outros. Nem tudo do 'exterior' é igualmente predatório.
Função Estabilizadora	Limite-cercado contido pelo corpo do chefe gordo.	Cada aldeia animal em seu próprio rio. Nenhuma aliança contínua é possível.	Cada aldeia animal em seu próprio rio; algumas alianças seguras são possíveis.
Final	O chefe more; os animais se dispersam, cada qual para um rio diferente.	As lutas cessam; as alianças se tornam possíveis.	As lutas causam algumas mortes; as alianças permanecem.
Movimento de mudança	De uma única aldeia estável a animais múltiplos; dispersão.	De muitas aldeias estáveis em guerra às alianças; concentração.	Estável, até que uma aliança distante se torna marital, o que resulta em todas as coletividades virando caça.

A primeira história postula uma forma idílica onde todos podem viver como parentes sob o comando de um único chefe, mas o estabelecimento excessivo das pessoas em um lugar os deixa muito vulneráveis a forças predatórias no exterior. A segunda postula uma forma onde unidades de parentesco menores, menos vulneráveis, são criadas, mas na qual os intervalos predatórios entre elas, caracterizados pela variação instável das alianças, tornam a vida insuportável e ameaçam 'acabar com o mundo'. E finalmente, a terceira

resolve o problema de viver em porções pequenas e seguras dentro de um exterior Jaguar na medida do que podem os Kanamari, mantendo unidades estáveis e garantindo que algumas delas, ao menos, mantenham alianças contra as outras¹⁹⁹. É apenas quando muda esse balanço precário, e alianças distantes se tornam matrimoniais, que o sistema colapsa, e as três coletividades se dispersam, virando caça.

Uma comparação entre as três versões, assim, nos permite modelar como as sementes de jaci vieram a ser organizadas, pela redução das máximas diferenças simétricas que existiam no ato da criação entre os Kanamari e os Kulina a intervalos menores que mantinham certos perigos à distância. Ao mesmo tempo, as máximas diferenças assimétricas entre as sementes de jaci e seu tronco são organizadas pelo mapeamento dos agrupamentos dessas sementes nos rios, permitindo com que alguns animais (os chefes) dentro da espécie representassem os outros animais que co-residiam com ele (sua gente).

A Loucura de Piyoyom

Quero agora me voltar para o início do ciclo mítico cujo objetivo é explicar como o mundo delineado no mito deu lugar ao mundo atual, focando a atenção mais sobre as relações mantidas dentro de cada unidade/coletividade do que as mantidas entre elas. Ele principia com a queda do Céu Antigo, e irá apenas se concluir após a viagem de Tamakori, analisada no capítulo seguinte.

A Queda do Céu Antigo

Os Kanamari dizem que o Céu costumava ser muito baixo, logo acima da cabeça das pessoas. Era possível se mover entre o Céu e a Terra, e alguns Kanamari dizem que havia uma grande trepadeira pendurada desde o Céu, o que facilitava os deslocamentos entre os dois. Não me ofereceram muitas impressões sobre a forma assumida por esse Céu, mas Tastevin (n.d.1, 117) nos informa que ele era um bloco de pedra e que era originalmente bem mais baixo, tendo sido ligeiramente erguido, como se fosse o teto de sapê de uma maloca. De fato, assim como o teto de uma maloca, ele arriou em suas

¹⁹⁹ Devo notar que, na versão de Tastevin, a Anta age como a parte estabilizadora do Jaguar, enquanto na versão *Hori* ela representa sua parte predatória, canibal, e assim o faz na figura de um sogro canibal. Não posso, entretanto, fazer mais do que essa observação por ora. Devo acrescentar que, por alguma razão, não parece haver nenhum 'Anta-dyapa' entre os Kanamari, e também relembrar o leitor do papel da anta em reunir os subgrupos por meio de uma forma de violência, nos flagelos rituais das lutas de couro de anta (ver capítulo um).

extremidades, encerrando a terra em si mesmo. A despeito de ter sido algo erguido, ele continuou a ser baixo, possibilitando que os xamãs se movessem entre o Céu e a Terra no decorrer de uma única noite, e permitindo aos pássaros se alimentar na Terra durante o dia e retornar ao Céu à noite (ver também Carvalho 2002, 176).

Certo dia, as crianças começaram a brincar com as estrelas, que ficavam facilmente ao seu alcance. O sapo Piyoyom²⁰⁰ os tinha avisado para não espalhar as constelações, mas eles não ouviram: “os padrões das estrelas são feios, vamos mexer neles!”, eles gritaram. Isso irritou profundamente Piyoyom: “Olhem, crianças, se vocês continuarem bagunçando as estrelas eu vou perfurar o céu!” As crianças, no entanto, o ignoraram, e Piyoyom cumpriu sua ameaça. Com os chifres que crescem de sua cabeça ele perfurou o céu, fazendo com que este se estilhaçasse em todas as direções²⁰¹. A maior parte deste caiu direto para baixo mas, à distância, partes dele podiam ser vistas caindo na vizinhança de Cruzeiro do Sul (rio acima) e Manaus (rio abaixo). “Agora vamos ver se as crianças tentam bagunçar com as estrelas”, murmurou Piyoyom e, então, começou a cantar:

[1] *Adu tyanim Kodoh i-bak, i-bak.* (x2)

[2] *I-maró'an-pi katu.* (x2)

[1] Há tempos atrás, eu perfurei o céu, eu perfurei.

[2] Com o chifre na minha cabeça²⁰².

Piyoyom realizou seu desejo: as crianças já não poderiam mais brincar com as estrelas. Por trás do céu estilhaçado, que os Kanamari chamam agora de ‘Céu Antigo’ (*Kodoh Kidak*), havia um outro, um ‘Novo Céu’ (*Kodoh Aboawa*). Neste céu, que é o que fica acima de nós atualmente, as estrelas estão, de fato, muito longe para serem alcançadas em condições normais. Mas se Piyoyom tivesse previsto as outras conseqüências decorrentes

²⁰⁰ *Piyoyom* é o nome Kanamari para um sapo intanha (*Ceratophrys cornuta*). Estes são grande sapos que ocorrem em áreas abertas de florestas, normalmente camuflados sob as folhas. Seu nome em inglês é *Amazonian horned frog* e se refere aos dois chifres que ele possui logo acima dos olhos. O nome Kanamari é uma onomatopéia.

²⁰¹ De acordo com outras versões, Piyoyom atirou uma flecha no céu. Notando que Piyoyom existiu em um tempo no qual a ‘disjunção entre humanos e não humanos ainda não tinha ocorrido’, isto é o que os informantes de Carvalho lhe disseram sobre ele: “...é, em geral, caracterizado por sua pequena altura – um informante chegou a dizer que ele tinha o comprimento de um dedo – e pelo seu gosto particular em flechar passarinhos, tanto assim que quando se o [sic.] refere, costuma-se qualificá-lo como ‘o índio flechador’, detentor de um arco poderoso, tal deveria ser sua habilidade nessa arte” (2002, 277).

²⁰² A tradução de ‘*maró'an-pi*’ como ‘chifres na minha cabeça’ é dos Kanamari, e refere-se especificamente à anatomia do sapo-de-chifres Amazônico. A palavra *-pi* significa chifre (ou espinho), mas a palavra para cabeça é *-ki*. Os chifres de um veado, por exemplo, são chamados ‘*bahyti-ki-pi*’, ‘veado-cabeça-chifre’.

de sua impetuosidade, ele não teria se mostrado tão vaidoso nem tão sardônico. O Céu Antigo vacilou, começou a desmoronar nas bordas e então desabou em cima de todos, esmagando o que estava embaixo dele ou empurrando mais para baixo. A terra sobre a qual estamos hoje são seus restos, as características naturais erráticas são um resultado de o Céu ter caído sobre copas de árvores e casas. Ele caiu com o som do trovão, matando todos na terra exceto Piyoyom e sua gente, que se esconderam embaixo de uma palmeira (Reesink 1993, 126-9).

Há algum consenso que Piyoyom seja um daqueles da ‘gente de Tamakori’: “esse *Piyoyom* era próprio gente de Tamakori, pessoal dele”, o informante de Carvalho disse-lhe em Português, antes de sugerir que o céu só foi perfurado porque Tamakori assim ordenou e que por essa razão a gente de Piyoyom foi poupada (2002, 278-9). Os informantes de Reesink dizem que Piyoyom, junto com Matso (um Jaguar negro que iremos encontrar no próximo capítulo), “...viraram Tamakori para rezar^[203] o céu e fazê-lo cair” (1993, 128). Mas parece que esse estatuto, que pode ter salvado Piyoyom (e talvez Matso), teve um preço pois, reduzidas às únicas pessoas restantes na terra, a gente de Piyoyom precisava casar incestuosamente para repovoá-la, e assim o fizeram. Essa proto-humanidade estava, assim, fadada ao fracasso, uma vez que, após a viagem de Tamakori, a gente de Piyoyom gradativamente virou intanhas, enquanto Matso, que tinha sido um ‘cachorro muito grande antes da queda do Céu Antigo’, “...virou onça quando Tamakori partiu dessa terra” (Carvalho *ibid.*, 280).

O Experimento com Adão

Kodoh me contou uma versão diferente sobre o quê aconteceu após a queda do Céu Antigo, que assimila elementos do Livro do Gênesis²⁰⁴. O colapso do céu livrou a terra de todos, mandando-os para o subterrâneo ou matando-os por completo, inclusive Piyoyom. Tamakori então chegou aqui na terra, para ver o que tinha acontecido, mas não pôde achar ninguém. Assim, ele fez (*-bu*) Adão e perguntou-lhe: “Adão, você vai querer

²⁰³ No Itaquai, ao menos, ‘reza’ é associado com o xamanismo dos brancos. Os Kanamari admiram bastante as habilidades de alguns ‘rezadores’ locais, e quando estão doentes eles por vezes viajam a Atalaia do Norte para se consultar com eles, preferindo seus diagnósticos àqueles dos médicos locais.

²⁰⁴ O Itaquai nunca foi o local de missões de qualquer denominação. Kodoh nasceu e cresceu em torno do rio Mawetek, próximo ao qual uma Missão Novas Tribos se estabeleceu (Neves 1996, 109-11). A maioria dos Kanamari do Itaquai, no entanto, traduzem regularmente Tamakori como ‘Deus’ e, menos freqüentemente, Kirak como ‘Satanás’. Eles também se referem regularmente à Bíblia, que me disseram conter ‘toda história de Tamakori’. Alguns deles podem ter estado em contato com missionários Cristãos no Juruá, ou se familiarizaram com essas idéias através dos constantes movimentos que eles e os Kanamari do Juruá empreenderam. Além disso, os brancos que ocuparam o Itaquai eram nominalmente Cristãos, e tais idéias podem ter sido difundidas por meio de sua presença.

uma mulher”? Adão disse que sim e, de uma de suas costelas, Tamakori criou a esposa de Adão. Logo, ele disse a Adão que ele não deveria bater nela ou esbofeteá-la em momento nenhum.

Adão e sua esposa tiveram filhos, dois meninos e duas meninas. Quando eles cresceram, Tamakori disse: “Ouça, Adão, eu quero casar suas filhas. Elas devem casar com seus irmãos”. Assim eles fizeram e estabeleceram casas umas próximas às outras. Tamakori então perguntou se eles não queriam ‘parentes’²⁰⁵. Eles quiseram, pois não eram muitos, e as filhas de Adão ficaram grávidas de seus filhos. Tamakori então lhes disse para ‘abrir’ um roçado. Eles derrubaram madeira em uma grande área e colocaram fogo, para deixar a terra fértil. Mas eles não tinham mudas de mandioca para plantar: “o que nós vamos plantar no nosso roçado?”.

Tamakori ordenou que eles fossem à mata buscar pequenas e finas tiras de madeira. Eles as trouxeram para ele, ele as examinou para decidir quais delas virariam mudas de mandioca, e ensinou Adão a plantá-las. Após Adão ter começado a plantar, ele escutou o som do pássaro *makoko* (‘macucu’ em Português). Tamakori ordenou que ele fosse à mata ver o que era: “é apenas um pássaro *makoko*, Tamakori”. “É mesmo? Bem, você só vai trabalhar enquanto ouvir o canto do *makoko*”²⁰⁶. Ele os ensinou como preparar mandioca, a remover a raiz, descascá-la e cozinhá-la, após o que ele soprou (*-topohman*) sobre a mandioca para que ela crescesse. Tamakori então tratou de fazer outro roçado: ele removeu sua própria língua, que eles plantaram e virou banana (*bari nanim*); seus dentes viraram abóboras (Kodoh me lembra como as sementes de abóbora parecem dentes); suas unhas viraram melancias.

Nessa versão, Adão assume a ‘função Piyoyom’ do mito, sendo criado imediatamente após o cataclismo, gerando filhos que se casam incestuosamente. Os Kanamari não reconhecem nenhuma ancestralidade em Adão, nem ele é ancestral de nenhum povo conhecido por eles. Ele simplesmente desapareceu e sua gente ‘acabou’ (*hawane*), mas seu conhecimento do roçado foi deixado na terra para uso dos Kanamari²⁰⁷. Um Kanamari me disse que foi após Adão ter ‘acabou’ que Tamakori fez a humanidade das sementes e tronco das palmeiras, como vimos acima.

²⁰⁵ O que Tamakori pergunta é ‘*wih nivvu kidiki tyo?*’, que também pode ser glosado como “você querem muitos?”.

²⁰⁶ Aproximadamente do amanhecer até o crepúsculo.

²⁰⁷ A inserção de um mito da origem da mandioca dentro de um ciclo mítico que inclui a destruição da terra ocorre em outras partes da Amazônia (e.g. Fausto 2001, 141). Para uma versão Kanamari alternativa da origem da mandioca e dos roçados, que envolve os feitos do Urubu-Rei, ver Reesink (1993, 294-302) e Labiak (1997, 34-6).

O tipo de sociabilidade inato a cada bacia de rio – o estabelecimento de roçados, casas sendo erguidas umas próximas às outras, períodos de trabalho definidos, maridos não violentos com as esposas – é estabelecido dentro da ordem incestuosa, por irmãos que casam entre si. Tamakori imbui o subgrupo com um conteúdo positivo a partir do experimento com Adão, enquanto estabelece a relação entre os subgrupos a partir do tempo mítico do Céu Antigo. O funcionamento preciso da composição interna do subgrupo pode ter mudado à medida que Tamakori criava mais gente, e removia (parcialmente, no máximo) o espectro do incesto de dentro do subgrupo, mas seu modelo é fornecido pelo ‘puro interior’ implicado por Adão. Inversamente, a forma internamente múltipla da humanidade durante o Céu Antigo é desfeita em favor de tipos mais estáveis, mas a forma das relações que eles entretêm é mantida.

É assim que imagino que os Kanamari o imaginam: um mundo de quase pura afinidade é suplantado por um de pura consangüinidade, antes de Tamakori começar a criar o mundo como ele deveria ser, com a dose certa de cada. Mas o fato de que ele só o pode fazer a partir de um mundo de afinidade, que precede até ele próprio, implica que a afinidade permanece como o modo padrão de relacionar as pessoas, o “estado fundamental do campo relacional [a partir do qual] a consangüinidade deve ser deliberadamente conquistada (Viveiros de Castro 2001, 26). Tamakori aprendeu esta lição do modo mais difícil, fazendo em larga escala uma sociedade excessivamente consangüínea a partir do mundo afinal que o precedeu; uma idéia que, embora comovente, é tão descabida que os Kanamari nem mesmo gastam seu tempo tentando explicar por que ou como ela deixou de existir.

O Tempo de Tamakori

No capítulo anterior, eu segui o processo mítico que forneceu a base para o modelo de endogamia de subgrupo. Vimos como o molde tanto para a sociedade quanto para o mundo emergiu da fragmentação de Jaguares. Aspectos da paisagem fluíram de corpos-Jaguar, e unidades estáveis foram criadas contra a mobilidade que o Jaguar implicava. Para frear essa mobilidade, os Kanamari postularam pequenas áreas de estabilidade nos subgrupos, algumas das quais mantiveram alianças excluindo ou indo contra as outras. Mas se essa solução mapeou formas sociais sobre a paisagem instável, ela o fez ainda dentro de um mundo composto por transformações em curso, onde animais e pessoas eram misturados e as características do mundo estavam ainda em formação.

Neste capítulo, analisarei uma única história, doravante ‘A Viagem’, que marca o ato final do tempo mítico ou, se preferirem, o primeiro ato do tempo histórico. Se, no capítulo anterior, começamos a ver como o mundo foi formado a partir do mito, aqui analisaremos uma crônica de como o mundo deixou de ser formado desse modo. Trata-se, pois, de um mito de origem do mundo atual e diz respeito aos últimos feitos de Tamakori e seu irmão Kirak. Os eventos do mito se desenrolam ao longo de uma viagem pelo rio Juruá na qual os dois heróis interrompem a transformabilidade inerente do mundo e separa seus seres. A Viagem é fisicamente delimitada pela extensão do que foi, por um bom tempo, o mundo conhecido dos Kanamari: a cidade de Cruzeiro do Sul rio acima, e Manaus rio abaixo. É durante a viagem entre esses dois pólos que as transformações finais são realizadas, e os dois eventualmente desaparecem, alguns dizem que para sempre.

A Viagem, então, se equilibra entre a separação do ‘mito’ a partir da ‘história’, narrando a instauração de um mundo que seria fenomenologicamente reconhecível para os Kanamari – mesmo que também fosse muito diferente do mundo de sua memória coletiva. Poderíamos dizer que ele narra a formação de um ‘marco zero’ mito-histórico, que põe fim a certas transformações em curso e pavimenta o caminho para transformações futuras. Se é verdade que todos os mitos Kanamari – senão mesmo todos os mitos – operam confrontando narradores e ouvintes com “alternative worlds which are at once both alien and familiar” (Gow 2001, 90), esta história atravessa a oposição, criando no ato mesmo de sua narração aquilo que, dali em diante, será estranho e aquilo que será familiar.

No capítulo anterior, pois, eu analisei uma série de mitos Kanamari que passaram de um mundo que era excessivamente de tipo-Jaguar para um mundo no qual o Jaguar se

tornou progressivamente atenuado. Podemos agora ver essa história como sendo uma na qual o ‘coeficiente Jaguar’ do mundo atinge seu ponto mais baixo. Ou, para adotar a terminologia de Viveiros de Castro, se no capítulo anterior nós narramos um movimento contra um ‘fundo infinito de socialidade virtual’, temos aqui um exemplo onde o mundo e a sociedade Kanamari, até onde podem, se extraem a si próprios desse fundo (Viveiros de Castro 2001, 24-5).

Tamakori e Kirak

Nesta seção, irei fornecer o contexto para a versão da Viagem que eu registrei e, então, transcrever o mito, baseado na minha própria tradução. Em seus contornos gerais, o mito foi também registrado por Tastevin (n.d.2) e Reesink (1993, 144-210 *et passim*). Entretanto, o contexto do mito é importante para elucidar porque certos aspectos são enfatizados e outros minimizados, e me limitarei principalmente, então, a uma análise da versão que ouvi. Esta é em si mesma uma tarefa desalentadora. A Viagem parece ser o ponto de convergência de todos os mitos, e veremos como ela resiste à totalização, sempre apontando para temas que poderiam ser seguidos *ad infinitum*. É típico dos Kanamari que eles narrem uma instanciiação de um mundo discreto de uma maneira contínua, que escapa do próprio objeto da narrativa.

Aspectos da Viagem

Seria errado passar a idéia de que há uma única ‘História de Tamakori’. A história que estou chamando de A Viagem concerne exclusivamente àqueles atos que Tamakori e Kirak empreenderam e suas viagens de ida e vinda de Manaus, que ocorrem após eles terem criado os Kanamari, os Kulina e os *Dyapa*. Isto não dá conta de todos os feitos de Tamakori e Kirak, e outros atos, como a separação entre noite e dia e a fabricação da primeira mulher, fossem sempre narrados separadamente. No capítulo anterior nós já nos deparamos com alguns de seus feitos, como de seu suposto papel na história da ‘queda do Velho Céu’ e o experimento com Adão. Há outras histórias que contêm referências passageiras a Tamakori, ou que parecem ser subprodutos de suas aventuras, como a chegada do Padre Constantino (Tastevin) entre os Kanamari, freqüentemente explicada a mim como uma visita do próprio Tamakori.

Eu pude registrar duas longas narrativas da Viagem, ambas ouvidas na aldeia de Bananeira. Uma delas me foi contada por Dyumi após eu ter lhe pedido para ouvir a 'história de Tamakori' (*Tamakori nawa ankira*). Dyumi se desculpou, me disse que não sabia essa história e me perguntou, em vez disso, se eu não tinha lido a Bíblia, sugerindo que eu a conhecia melhor do que ele. Um curto silêncio então se seguiu antes que Dyumi começasse sua narrativa. Sua versão começa com a auto-criação *ex nihilo* de Tamakori: "do nada ele apareceu". Em torno da metade da narrativa, Kodoh, considerado unanimemente o melhor contador de histórias, sentou-se conosco e ofereceu comentários ocasionais, tomando mesmo parte na narrativa em algum momento.

Aproximadamente um ano depois, eu estava tomando notas quando Kodoh veio me visitar e me pediu para ligar o meu gravador. Ele começou a me contar o mito dos amantes-Lontra, que dão peixe para as mulheres em troca de sexo, que eu tinha ouvido muitas vezes anteriormente. Essa narrativa, então, desembocou na de Tamakori, ao que parece naturalmente, com um mito sendo utilizado para elucidar aspectos do outro. É essa versão que eu vou reproduzir abaixo. Fornecerei uma versão muito abreviada do 'prelúdio do amante-Lontra' do mito antes de passar para a Viagem propriamente, de modo a situar o leitor em relação às partes das narrativas que dependem umas das outras (ver Apêndice B para a transcrição completa do prelúdio). Eu também dividi o mito em dezoito episódios enumerados, marcados entre colchetes, e a discussão que segue a narrativa fará referência a estes²⁰⁸.

Não há provavelmente nenhum mito Kanamari que não possa ser anexado a um episódio da Viagem. Frequentemente me contavam mitos que não faziam nenhuma referência a Tamakori e Kirak apenas para ouvir, em sua conclusão, que o que aconteceu no mito 'também' ocorrera num dado episódio da Viagem. Parece-me, pois, que mais que um 'mito', a Viagem é uma máquina de processar todos os mitos, seu ponto culminante e também seu encerramento²⁰⁹. Seu papel de levar um estado prévio a um termo, no entanto, a torna muito similar às histórias de Jarado e Sabá, e sabemos que, tal qual essas histórias, ela anuncia uma nova era. Assim, eu concluirei esse capítulo comparando aspectos da Viagem com Jarado e Sabá, situando-a no contexto das diferentes 'épocas'. Antes de fazê-lo, no entanto, analisarei aqueles aspectos da Viagem que resvalam nos temas que eu vim tratando até aqui. A Viagem claramente fornece uma dobradiça entre esses temas e aqueles

²⁰⁸ O mito da Viagem transcrito abaixo se inicia assim (episódio 2) exatamente onde termina o Apêndice B.

²⁰⁹ Os mitos coletados em Tastevin (n.d.2) incluem uma série de histórias que não se encaixam na versão da Viagem que eu registrei, mas eles são ditos terem ocorrido a Tamakori e Kirak. Eu ouvi versões quase idênticas dessas histórias, mas nas quais nenhum dos heróis é mencionado, as histórias envolvendo, em vez disso, gente-animal ou Jaguares. Retornarei a esse ponto mais abaixo.

que irei analisar na Parte III. Assim, os episódios que se referem aos últimos serão acessados nos próximos dois capítulos.

A história de Tamakori, como me foi contada, é uma espécie de sucesso local. Aspectos dela, senão mesmo toda ela, eram narrados regularmente, quase sempre envolvendo uma maior multidão do que em outros eventos de narração de histórias. Os Kanamari também me pediram, inúmeras vezes, que tocasse a minha gravação d'A Viagem para eles ouvirem. A história era sempre pontuada com comentários risonhos e bem-humorados e as pessoas tentavam garantir que nenhum aspecto da história se perdesse devido ao meu pouco conhecimento da língua Kanamari. Eu espero que minha tradução tenha sido capaz de transmitir alguns dos aspectos lúdicos da história.

A Viagem começa após a criação das primeiras pessoas, e os Amantes-Lontra parecem envolver eventos que ocorreram aos primeiros Kanamari. A história da criação dos primeiros humanos me era conhecida, e talvez por isso o narrador a tenha omitido. Mas ela continua implicada na história. Notei no capítulo quatro que uma versão da Viagem registrada por Reesink (1993, 548) principia com a criação dos primeiros humanos e depois se desenvolve em uma versão muito similar da história transcrita e traduzida abaixo.

A Viagem

[1] As mulheres costumavam obter peixe das lontras, em troca de sexo. Os homens descobriram o que elas estavam fazendo com a ajuda de um espião *dyobko*. Eles mataram as lontras, penduraram seus testículos no teto da cozinha e sua gordura pingou sobre as mulheres. Os homens então surraram as mulheres usando os galhos espinhosos da pupunheira, transformando-as e alguns de seus filhos pequenos em queixadas. Alguns homens viraram cupins.

[2] A gente-queixada partiu para Manaus. Entre eles estava a ancestral Nona e seu filho, Hohdom. Eles jamais retornaram. Hohdom, que era um *tukuna*, tomou conta de Manaus, cortando lenha para sua mãe. Mais tarde, Tamakori veio vê-los: “quem vai tomar conta de Manaus?”.

“Eu vou”, disse Hohdom.

Tamakori, então, rabiscou algo num pedaço de papel e deu para Hohdom, que o leu.

Ele deixou Hohdom encarregado de Manaus e retornou, viajando com seu irmão Kirak novamente rio acima, até os Kanamari e Cruzeiro do Sul.

[3] Algum tempo depois, ele decidiu voltar a Manaus. “Irmão, vamos para Manaus. Vamos ver Hohdom”.

“O que devemos levar conosco?”, perguntou Kirak.

“Levaremos os cestos vazios de nossa mãe²¹⁰”. Eles acharam alguns cestos que colocaram em sua canoa.

“O que exatamente devemos levar agora? Vamos levar cestos novamente?”, Kirak perguntou. Logo em seguida, eles viram dois ninhos de vespas. Eles pararam a canoa e saltaram em terra firme.

“Irmão, vamos pegar esses ninhos de vespa”, disse Kirak.

“Vá em frente”, disse Tamakori. Kirak escalou até o ninho, mas foi ferroadado por vespas ao longo do caminho, o que o fez cair no rio. Seu irmão o agarrou pelo braço e o trouxe para a terra. Eles seguiram viagem. “O que devemos fazer agora, iremos procurar mais cestos vazios de nossa mãe?”, perguntou Kirak.

[4] Então eles viram a peneira²¹¹, no fundo da água. Até então, a peneira era uma arraia. “Irmão, levanta a peneira da mãe”, disse Tamakori. Quando Kirak a tocou, a peneira ferrou seu braço.

“Ahh, a arraia ferrou meu braço”, disse Kirak. Ele a nomeou²¹². Seu nome era até então ‘peneira’, que é como Tamakori a chamou. Kirak a nomeou ‘arraia’.

[5] Eles continuaram sua viagem. “Tamakori, o que exatamente nós iremos ver agora? É realmente o pilão²¹³ da mãe que iremos ver?”. Eles acharam o pilão debaixo d’água, e Tamakori disse: “irmão, tente erguer o pilão da mãe para nós”. Kirak o alcançou dentro d’água e levou um choque. “Aya, aya, o porquê me deu um choque²¹⁴”. Ele nunca deu um choque em Tamakori.

[6] Eles seguiram viagem. “Irmão, o que exatamente nós vamos procurar agora?”.

“Vamos procurar a mosca. Ouça!”. Eles ouviram um zumbido distante. Ele se tornou mais próximo e Tamakori atirou uma flecha, atingindo a mosca. Foi chamada de ‘mosca’ a partir de então. Tamakori atirou no mutum, matando-o. Eles o colocaram na canoa.

“Irmão, o que exatamente vamos procurar agora?”.

“Vamos procurar a mosca novamente. Ouça!”. Eles ouviram o zumbido outra vez.

“Me deixa acertá-la dessa vez, meu irmão!”, disse Kirak. Eles ouviram o zumbido no outro lado do rio, não muito distante deles. Eles foram na direção da mosca e ela pousou em um galho. Kirak se aproximou dela com seu arco engatilhado. Mas a mosca decolou novamente e Kirak a perdeu de vista. Ele ouviu o zumbido ir ficando mais fraco. De repente, o mutum veio até Kirak, atingindo-o com suas garras.

“Aya, aya, o mutum me atingiu!”. Kirak o nomeou e então caiu na água.

[7] Eles partiram. “Irmão, o que exatamente vamos procurar agora?”.

“Vamos ver Kanamaroho²¹⁵. Ouça, meu irmão!”.

²¹⁰ Na versão que ouvi de Dyumi, Tamakori surge *ex nihilo* (see also Reesink 1993, 129). Mas há um consenso geral de que Tamakori tinha uma mãe. Muitos Kanamari me disseram que essa mãe era Maria, que, eles prosseguem, é a mãe de Jesus.

²¹¹ A palavra Kanamari para peneira é *dyan’ang*. *Dyan* significa açaí, mas todas as peneiras recebem essa designação.

²¹² A arraia é chamada de *hibna* em Kanamari. Eu traduzi *wadik-bu* como ‘nomear’. Literalmente, ele significa ‘fazer seu nome’. É o mesmo termo usado ao se nomear os filhos pequenos. Os Kanamari por vezes expressam esse ato como um ‘batismo’.

²¹³ *Tebkom wako*. Isto é, para ser mais exato, o pilão usado para moer tabaco para fazer rapé.

²¹⁴ O verbo que eu traduzo por ‘dar um choque’ é *-ti*. Ele também significa ‘matar’ ou ‘atacar letalmente’. Ele é, pois, diferente de *bobbo*, ‘atingir’. É também diferente do ataque da arraia *-hak*, que eu traduzi por ‘ferroar’. *-Hak* implica perfuração, e é também o verbo usado para o ataque a algo ou a alguém com uma flecha.

²¹⁵ Eu pergunto o que era ‘Kanamaroho’ e Kodoh me diz que é o nome de ‘um dos bravos’, explicando depois que Kanamaroho é um *Dyapa*, um falante de língua Pano. Mais tarde, ele foi referido pelo nome em Português ‘Caceteiro’, o que significa que Kanamaroho é provavelmente um Korubo.

Eles ouviram, à distância, “Kanamaroho, Kanamaroho. Kanamaroho, Kanamaroho. Kanamaroho, Kanamaroho”.

“É onde Kanamaroho vive? Meu irmão, me deixe ir procurá-lo. Fique aqui. Não vá você bagunçar com Kanamaroho!”, Tamakori disse-lhe. Ele se moveu lentamente e viu muitos ‘bravos’ vindo em sua direção, todos eles carregando suas armas. Eles queriam matar Tamakori, mas ele assoprou sobre os Caceteiros, fazendo com que eles fossem embora. Depois, faz-se silêncio. Mas Kanamaroho vai até Tamakori: “para onde você está indo, Tamakori?”.

“Estou indo para Manaus, Kanamaroho”.

“Sim. Eu vou ficar bem aqui, Tamakori”. Tamakori então chamou seu irmão para que eles pudessem continuar sua viagem.

“Irmão, me deixa também ir ver Kanamaroho”, Kirak pediu a Tamakori e foi na direção de Kanamaroho. Kanamaroho sugou²¹⁶ Kirak. “Aya, aya, meu irmão, Kanamaroho está me comendo. Venha rápido, ele vai me ingerir inteiro!”. Tamakori correu até seu irmão e o puxou. Então ele lançou dardos xamânicos em Kanamaroho e levou Kirak para a margem do rio. Eles viram, à distância, os Caceteiros, que queriam matar Tamakori.

[8] “Irmão, o que exatamente vamos procurar agora?”.

“Vamos tomar um pouco de café antes de continuar nossa viagem”. Eles avistaram uma fogueira. “Lá, uma mulher branca. Vamos tomar um pouco de café com ela”. Eles pararam a canoa.

“Piu, piu, piu, piu”, fez a galinha. Seu nome era Maria. Ela era uma galinha há muito tempo atrás. Ela estava rodeada por seus pintos. Ela disse, “vai lavar prato, menino²¹⁷”!

“Onde você está indo, Tamakori?”.

“Estou indo para Manaus”.

“Hum. Você quer um pouco de café antes de ir?”.

“Quero”.

Maria lhe deu café. O café eram suas fezes. Ela as misturou com água e Tamakori bebeu.

“Vou para Manaus, Maria”, e ele voltou para sua canoa.

“Irmão, deixa eu beber café também”, Kirak, que ficara esperando na canoa, pediu a Tamakori.

“Tudo bem. Beba um pouco”.

Mas Kirak esbarrou na galinha enquanto esta dormia. Ela acordou e assustou Kirak, fazendo com que ele caísse no rio. Seu irmão o ergueu pelo braço, o endireitou e eles seguiram novamente seu rumo.

[9] “Irmão, o que exatamente vamos procurar agora?”.

“Vamos procurar o açazeiro Parian²¹⁸”.

O açazeiro Parian era um helicóptero. Eles se aproximaram dele, enquanto suas folhas se moviam rapidamente, e decidiram experimentá-lo. Tamakori amarrou a canoa e trepou na árvore, que o levou para cima e para baixo em segurança.

“Eu quero tentar também, irmão”, diz Kirak.

²¹⁶ *Bibni*, que significa, na verdade, ‘engolhir’. Os Kanamari suspeitam que uma das coisas que os *Dyapa* em geral, e os Korubo em particular, fazem às pessoas é sugar seu sangue.

²¹⁷ Isso é dito em português. Kodoh caçoa do jeito regional de falar, e essa é uma cena que sempre causava muita risada.

²¹⁸ Toda vez que eu perguntava o que significava Parian, diziam-me que este era apenas o nome da árvore do açaí durante o tempo de Tamakori.

Tamakori ensina Kirak como ele deveria montar no açazeiro Parian. Mas Kirak faz uma grande trapalhada e o helicóptero o atira no meio do Juruá. Seu irmão o puxa pelo braço. Kirak está tonto por ter girado no ar. Tamakori espera que ele se recupere antes de prosseguir suas viagens.

[10] “Irmão, o que exatamente vamos procurar agora?”.

“Vamos procurar Tabocas Imprestáveis²¹⁹”. Eles pararam numa praia onde a maior parte das Tabocas Imprestáveis estava verde, exceto por uma.

“Irmão, eu quero pegar a taboca”, diz Tamakori. Então, ele a assoprou: shwwwww, shwwwww. Seu sopro ergueu a taboca no ar e a trouxe até a praia, onde Tamakori a pegou.

“Irmão, eu também quero pegar a taboca”, disse Kirak a Tamakori.

“Claro, vá em frente”. Kirak marchou até lá, mas a Taboca Imprestável agarrou no pênis de Kirak e amassou seus testículos. A Taboca Imprestável era uma Criança Imprestável²²⁰. Tamakori usou suas habilidades xamânicas para mandar a Criança Imprestável embora e puxar seu irmão até si. A Criança Imprestável apenas ficou lá, nem sequer zangada, observando enquanto eles se afastavam.

[11] “Irmão, o que exatamente vamos procurar agora?”.

“Vamos procurar o leão. Vamos pegar alguns filhotes para levar conosco”. Logo em seguida eles ouviram o leão: how, how, how, how, howwwwww. Ele estava faminto por Tamakori e correu de cima a baixo pela praia, abrindo sua imensa boca.

“Vou pegar um filhote de leão, meu irmão, e então poderemos continuar nossa viagem”, Tamakori disse a Kirak. Ele encarou o leão e seu tufo de cauda e sua juba felpuda. A leoa não estava distante, mas os filhotes estavam do outro lado. Ela agarrou um deles furtivamente e saiu correndo.

“Irmão, me deixa ir ver o leão também”, Kirak pede a Tamakori.

“Não, irmão, nós já temos nosso filhote de leão, devemos partir”.

“Mas esse aí é seu, eu quero ir buscar um para mim”, diz Kirak.

“Muito bem, vá em frente”. Kirak assim o fez, mas o leão o mordeu fazendo com que ele fugisse e pulasse na água.

“Esqueça isso, irmão, o leão vai acabar te matando. Vamos embora”. Enquanto entravam na canoa, o leão os seguiu pela praia até Tamakori assoprá-lo para longe com seu sopro²²¹.

[12] “Irmão, o que exatamente vamos procurar agora?”.

“Vamos ver Matso²²². Ouça!”. Matsoooooooooooooo, Matsooooooooooooo. Matso estava vindo para beber água. Ele abriu a boca e mostrou seus grandes dentes. “Estou indo ver Matso, você fique aqui, meu irmão. Não vá chateá-lo”, Tamakori disse a Kirak. Então ele foi até Matso e extraiu dois de seus dentes. E levou os dentes e os enterrou. Dali cresceu uma bananeira. Os dentes de Matso eram *dyohko*. Ele plantou o outro dente próximo dali, que depois se tornaria uma pupunheira.

²¹⁹ A palavra para o tipo de bambu usado para fazer as flechas e a ‘flecha’ é a mesma: *duruku’an*. Na história de Tamakori os bambus de flecha são chamados *duruku’an-mam-dyaba*. A palavra *-dyaba* pode significar ‘imprestável’, mas em outros contextos significa ‘espírito’, ambos os conceitos sendo relacionados.

²²⁰ *Opatyn-dyaba*, ou criança imprestável. Assim é como os Kanamari chamam qualquer criança nascida com uma deformidade ou deficiência.

²²¹ Kodoh me disse que Tamakori assoprou com tanta força, que não há atualmente mais leões no Juruá.

²²² Matso é o nome do jaguar negro, *Pidab Teknim*.

[13] Eles seguiram rio abaixo até alcançarem um grande lago, que é onde Tamakori iniciou²²³ a cidade de Manaus: “Aqui é onde está Manaus, meu irmão”! Eles pularam no lago em busca de ostras, que eles encontraram. Eles as usaram para fabricar dois arpões para arpoar peixes-boi. Eles colocaram os arpões em suas mochilas e iniciaram a cidade. Uma vez que tudo estava terminado – as casas e tudo o mais – eles reuniram todos os queixadas²²⁴, os colocaram no quarto de uma casa e a trancaram. Então, eles foram procurar corda. Eles acharam um pouco de cipó-titica, quando ouviram tiros de rifle à distância. De repente, um caçador-lobisomens²²⁵ se aproximou deles.

“Onde você está indo, caçador?”.

“Estou indo caçar veado”.

“Não caçador, vamos dar uma volta na cidade. Caçaremos mais tarde. Apenas carregue esse cipó para nós, por favor”. O caçador concordou e eles retornaram à casa onde os queixadas tinham sido trancados.

“Tente abrir essa porta”, disse Tamakori ao caçador. O caçador abriu a porta e dentro estavam os brancos. Antigamente, os brancos eram queixadas. Estavam todos tomando café.

Tamakori decidiu partir. Ele deixou Hohdom para trás para tomar conta de Manaus.

[14] “Vamos, irmão, nós vamos direto para Cruzeiro”. Eles encontraram a pupunheira com pupunha madura no caminho²²⁶. Nesse tempo não havia nome para a pupunha.

“Irmão, traz um cacho delas para baixo. Vamos comer”, Tamakori disse a Kirak, que trepou na árvore e trouxe dois cachos de pupunha.

Enquanto comiam, Kirak perguntou a seu irmão: “Tamakori, qual é o nome disso”?

“Eu não sei. Vamos apenas comer”. Logo em seguida, Tamakori deixou escapar um sonoro peido: tyoooooooooooo. “Esse vai ser o nome, meu irmão: *tyo*! É assim que devemos chamar isso”. Seu peido deu nome à pupunha.

[15] Eles seguiram viagem rio acima. Eles alcançaram a área onde estavam os Kanamari. Algumas crianças os olharam à distância e uma delas atirou seu cinto em Kirak, que caiu no rio e chorou de dor. Tamakori diz para ele esquecer o assunto: “nossa gente ainda não é boa”.

Eles ficaram impressionados com a quantidade de pessoas, que começaram a aparecer de todas as direções. Eles estavam todos nus à época, cobertos apenas com suas saias e tangas feitas da entrecasca de uma árvore. Foi apenas mais tarde, gradualmente, que os Kanamari se tornaram como somos atualmente. Nós temos vergonha agora e não andamos mais nus. Todos foram até Tamakori e apertaram suas mãos e as de Kirak. Eles viram uma mulher e decidiram levá-la. Tamakori levou uma, Kirak levou outra. Eles construíram suas casas, onde fizeram sexo com as mulheres. Kirak não sabia o que fazer e fez sexo no espaço entre os dedos do pé da mulher. “Isso é sua vagina?”, ele se perguntou. Tamakori riu de seu irmão e pensou consigo mesmo: ‘deixa ele fazer sexo entre os dedos do pé dela’.

²²³ *Makoni*, que significa ‘iniciar’, como em *ma-makoni an Pidab tyo*, ‘eles iniciaram o *Pidab* [um ritual]’. A palavra pode ser segmentada em *ma-*, um prefixo denotando que um verbo particular ocorre em um lugar específico e *-koni*, ‘fala’. ‘Iniciar’ é, pois, literalmente, ‘falar em um lugar particular’.

²²⁴ Esta é uma referência às mulheres-Queixada que foram para Manaus e são a motivação da viagem de Tamakori (ver Appendix 2).

²²⁵ Lobisomens são um personagem comum no folclore regional. Os Kanamari com quem falei nunca haviam visto lobos, e assim o termo tende a ser usado para denotar seres antropomórficos monstruosos. O episódio envolvendo o caçador de lobisomens é considerado excepcionalmente engraçado.

²²⁶ A pupunheira, deve-se recordar, era um *dyobko*, o dente de Matso, que Tamakori plantou.

Tamakori, enquanto isso, fez sexo com sua esposa. Por dez dias eles ficaram em casa. Na manhã seguinte eles começaram a viajar rio acima novamente, onde avistaram mais *tukuna*. Havia muitos deles e estavam todos nus. Eles passaram mais dez dias com eles. Eles viajaram novamente e encontraram ainda mais *tukuna* com quem passaram outros dez dias. Isto ocorreu mais uma vez enquanto continuavam subindo o rio na direção de Cruzeiro.

[16] Depois, não havia mais Kanamari e eles encontraram os Kulina. Kirak fez sexo com uma jovem garota Kulina que gritou de dor. “Por que Kirak penetrou a jovem garota Kulina?”, Tamakori se perguntou.

[17] Tamakori, então, disse: “irmão, vamos pegar algumas tabocas antes de irmos. Mas você fica aqui, Kirak, eu mesmo vou buscar as tabocas. Eu vou buscá-las onde vivem os *Dyapa*”. No caminho, ele encontrou o pássaro jacamim.

“Onde você está indo, Tamakori?”.

“Estou indo buscar algumas tabocas lá onde vivem os *Dyapa*”.

“Beba um pouco de café antes de ir”. O jacamim misturou sua diarreia com água: “aqui, tome, ou então os *Dyapa* vão furar você com suas flechas”. Tamakori tomou. “Você não vai morrer”.

Os *Dyapa* se aproximaram de Tamakori: “hi, hi, hi, hi, hi, hiiiiiiiiiiiiiiii. Nós vamos matar Tamakori”. Tamakori seguiu um lagarto que caiu de uma árvore. Os *Dyapa* se aproximaram dele furiosamente, mas Tamakori os assoprou para longe com seu sopro mágico. Os *Dyapa* tendo ido embora, Tamakori pôde pegar sua taboca, que ele levou de volta até onde estava seu irmão.

“Irmão, eu quero ir pegar um pouco também”, Kirak lhe disse.

“Não, irmão, os *Dyapa* vão matá-lo. Eu te trouxe uma taboca”.

“Mas eu mesmo quero ir e buscar uma”, insistiu Kirak.

“Por que você é assim? Você tem que parar no lagarto, no beija-flor e na semente patauí²²⁷. Escute-os. Agora vá”, Tamakori disse a seu irmão.

No caminho ele encontrou o jacamim, que lhe perguntou: “Kirak, onde você está indo?”.

“Estou indo buscar algumas tabocas lá onde vivem os *Dyapa*”.

“Beba um pouco de café antes de ir”. O jacamim mais uma vez misturou sua diarreia com água.

“Eu não vou beber isso de jeito nenhum, jacamim”, disse Kirak com nojo.

“Se você não beber café aqui, quando você alcançar os *Dyapa* eles irão atingi-lo com suas flechas. Beba!”, mas Kirak já havia partido.

Ele alcançou os *Dyapa*: “hi, hi, hi, hi, hi, hi, hiiiiiiiiiiii”. A semente de patauí caiu e os *Dyapa* atacaram. Eles mataram Kirak e o deixaram para apodrecer.

[18] Seu irmão não foi até ele. “Os *Dyapa* mataram Kirak? Amanhã eu irei”. Ele enviou os lagartos para recuperar os ossos de seu irmão. Os *Dyapa* tentaram atacar os lagartos pelo caminho. Eles trouxeram de volta seus ossos, suas unhas das mãos e suas unhas dos pés, e entregaram tudo a Tamakori. Ele construiu seu irmão novamente, usando cipó-titica para fixar os ossos. Ele usou as sementes de um *korihito* para fazer os olhos. As sementes da paxiúba²²⁸ fizeram seus testículos, e a própria paxiúba seu pênis. Quando terminou de

²²⁷ A ‘patauí’ (*toda* em Kanamari, Lat: *Oenocarpus batana*) é um tipo de palmeira de cujas sementes é feita uma bebida nutritiva, similar na aparência ao açaí, mas com uma consistência mais líquida que viscosa.

²²⁸ A palmeira paxiúba (*Socratea exorrhiza*) é comum na Amazônia e sua casca é freqüentemente usada para fazer os assoalhos e paredes das casas.

refazer Kirak, Tamakori foi tomar *omamdak*²²⁹. Ele bebeu e assoprou o espírito-*Dyapa* para longe. Ele o chamou e atingiu o espírito-*Dyapa*. Ele assim o fez até não haver mais o espírito-*Dyapa* e seu irmão se levantar.

“Meu irmão, me levante pelo braço”, disse Kirak. Tamakori o ergueu pelo braço. “Eu ainda estou cansado, meu irmão”.

“Você pensa que estava dormindo, Kirak? Você não estava dormindo. Você apodreceu. Os *Dyapa* te mataram e eu tive que fazer você novamente!”.

“Não seja bobo, meu irmão. Eu estava dormindo. Vamos embora”.

Eles foram. Kirak não acreditou em seu irmão.

A história de Kodoh continua com um episódio sobre o peixe-boi que fez sexo com uma mulher (a esposa de Tamakori em algumas versões) e foi arpoado pelos dois irmãos. O narrador deixa esta parte inacabada, no entanto. Sua esposa o chama para cortar lenha e ele para no meio da narrativa, me dizendo, enquanto sai da casa, que a história terminou.

Há três momentos distintos na Viagem, coordenados pela direção da viagem, seja rio acima ou abaixo, e um outro momento focando nos eventos que ocorrem em Manaus. Cada movimento tem um sabor especial, indexados por certos temas que freqüentemente ocorrem em ambos. Estes se sobrepõem na Viagem, mas, em geral, o mundo que foi criado no caminho até Manaus existe de uma forma mais crua, mais próximo de suas pré-condições míticas, do que aquele que foi concluído na jornada rio acima, em direção a onde vivem os Kanamari. Na próxima seção eu analisarei algumas das transformações que ocorrem no Juruá, tanto rio abaixo quanto rio acima, antes de me voltar aos episódios que lidam especificamente com a criação dos brancos em Manaus.

Extraíndo e Separando o Mundo

A maior parte das transformações que ocorrem durante a viagem até Manaus é efetuada pela fala de Tamakori e Kirak. Em algumas delas, fica claro que é através de suas palavras que as transformações ocorrem (3, 4, 5, 6, 13); em outras, isto não está claro na narração, talvez tendo sido deixado implícito (8, 9, 10, 12). Em pelo menos um outro caso, a nomeação da pupunha (14), a fala desempenha um papel, mas opera sobre algo que já

²²⁹ Literalmente, ‘casca de árvore. É o nome de uma bebida feita da infusão da casca de árvore – aparentemente qualquer casca de árvore – que é usada para assoprar para longe as ‘almas-pessoas’ que causam mal para as crianças pequenas. A infusão é bebida, em princípio por qualquer homem adulto, que então vai até a floresta e chama o espírito, que é atraído ao *omamdak*. O homem então assopra o espírito para longe, freqüentemente identificando que tipo de ‘alma-pessoa’ estava causando mal à criança. Ver capítulo seis.

existia em um estado sem nome e, portanto, incompleto; e embora seja Tamakori quem ‘faça seu nome’, a inspiração para isso vem de outro agente de transformação, o ‘sopro’ – nesse caso na forma de um peido, anti-sopro.

Nomeando Seres e Coisas

Nos episódios 4 e 5, Kirak, por causa de sua teimosia, tenta pegar coisas que ele vê no fundo do rio. Tamakori as chama por um nome, ‘peneira’ e ‘pilão’, mas quando Kirak tenta tocá-las ele se fere e, com dor, as chama de ‘arraia’ e ‘poraquê’ respectivamente. No episódio 6, ele vê seu irmão atirar com sucesso numa mosca, mas, quando tenta fazer o mesmo, esta o ataca com suas garras e ele a chama de ‘mutum’. É dito, nesses três casos, que Kirak os ‘nomeou’. A palavra Kanamari que eu traduzo por ‘nomear’ é *wadik-bu*, ‘fazer/produzir’²³⁰ o nome’. A palavra *wadik* pode ser dividida no prefixo anti-passivo *wa-* e no verbo *-dik*, ‘encerrar, fechar’. Logo, *wadik-bu* significa ‘encerrar algo’: uma pessoa ou uma coisa que os Kanamari não haviam encontrado anteriormente²³¹.

Nomear é, pois, um meio de dar forma ou contorno a ‘coisas’ que, no tempo mítico, estão em transformação perpétua. Pela nomeação, Kirak encerra uma multiplicidade que era inerente à coisa/ser. A questão não é que uma ‘coisa’, digamos uma ‘peneira’, se torne um ser, uma ‘arraia’. A palavra usada não é *-pa*, ‘se transformar em/virar’. A narrativa diz que ‘na época, a peneira era uma arraia’, mas isto opera nos dois sentidos: ao ser servido de uma refeição de arraia cozida eu fui informado de que ‘a arraia era antigamente uma peneira’ (*dyan’an toninim hibna anim*); e quando me foi dada uma peneira para mostrar aos ‘meus parentes’ quando eu voltasse para casa, eu fui lembrado de que a peneira ‘era antigamente uma arraia’ (*hibna toninim dyan’an anim*)²³². Não se trata, pois, de uma questão de ‘renomear’, de tornar uma peneira em uma arraia, mas, antes, uma questão de estabelecer dois ‘nomes’ onde havia potencialmente muitos. Esta é uma característica dessas ‘primeiras coisas’ – indefinidas, múltiplas, multiformes, elas criam uma charneira

²³⁰ Há outro verbo, *man*, que também significa ‘fazer’. O verbo *-bu* é usado mais geralmente em casos como a produção da bebida de mandioca (*koja-bu*), rapé (*obadim-dim*), fazer a criança no útero (*opatyn-bu*) e casos em que um ato é efetuado sobre as coisas por meio de esforço. A palavra *-man* é freqüentemente usada na forma imperativa dos verbos. É também, curiosamente, a palavra usada para ‘dizer’, reforçando a relação entre ‘fala’ e ‘fazer’ (ver capítulo três para uma discussão do verbo *-bu*).

²³¹ A palavra *wadik* claramente se divide no prefixo objeto *wa-* e no verbo *-dik*, mas ela difere de outras palavras que são formadas pelo anti-passivo pelo fato de não poder ser desarticulada. Dizer que uma criança recebeu um nome, é necessariamente dizer *a-wadik-bu opatyn* (‘ela/ele nomeou a criança’). A palavra criança não pode assumir o lugar do anti-passivo *wa-*. A frase **a-opatyn-dik* é, pois, pelo que sei, incorreta.

²³² Deve ser ressaltado, tanto no tema do pilão/poraquê quanto no da peneira/arraia, que a similaridade morfológica entre cada par foi também apontada. Esta é uma parte importante da relação entre coisas na Viagem, e eu voltarei a isso mais abaixo.

entre o mundo mítico e a ordem criada por Tamakori e Kirak. Nomeando-as, Kirak as libera de sua múltipla natureza, fazendo do que era uma miríade dois espécimes ontologicamente distintos de uma categoria mais ampla, não mais internamente múltiplos (sem nome, representando muitas coisas em uma), eles se tornam internamente singulares, mas externamente múltiplos (há muitas arraias e peneiras).

A peneira e o pilão são itens culturais feitos pelos Kanamari, usados para preparar bebida (*keoya*) e moer tabaco (*obadim*) respectivamente; a arraia e o poraquê são ‘habitantes do rio’ (*wah-warab*; ‘corpos/dono do rio’) que ferem os Kanamari e servem de comida (*tyawaibmini*). Há perigos inerentes aos produtos feitos por meio do uso da peneira e do pilão. A bebida de mandioca²³³, em particular, é um vetor ambíguo de produção de sociabilidade – a bebida prototípica para criar relações de convivialidade e hospitalidade, ela fermenta rapidamente e, quando alcoólica (*keoya passinim*), faz com que tensões surjam dentro da aldeia ou as potencializa nos encontros *Hori*. Em sua forma não-fermentada, bebida cotidianamente, a bebida de mandioca é um tipo de ‘comida’, que pode servir como substituto para a carne e que é repartida entre parentes, como outros alimentos devem ser; mas em seu estado fermentado ela é um tipo de anti-alimento, que faz parentes agirem de forma violenta e mesquinha e que perturba a busca por alimento²³⁴. O rapé é consumido²³⁵, na maior parte dos casos, quando o espaço da aldeia é abandonado, atual ou conceitualmente: em idas ao roçado, viagens de canoa a outras aldeias, durante atividades rituais, narrativas de histórias e assim por diante. Eles dizem que consomem rapé para ‘ficar cuidadosos’ (*tobia-dak*²³⁶). É uma parte indispensável do xamanismo, pois é o ‘alimento’ do *dyobko*. É com rapé que o xamã alimenta o *dyobko* que mantém guardado em sua bolsa, e ele

²³³ A bebida de mandioca (*tawa okoya*) é a forma não-marcada do tipo de bebidas conhecido como *keoya*. Quando alguém diz que está indo a outra aldeia para beber *keoya*, e a deixa lá, presume-se que ele irá tomar bebida de mandioca. Outros tipos de *keoya* normalmente precisam ser especificados (e.g. *bari okoya*, ‘bebida de banana’). Embora a bebida de pupunha seja geralmente considerada um tipo de *keoya*, é ela mais usualmente chamada de *tyo-hi*, ‘suco de pupunha’.

²³⁴ *Koya* satisfaz assim como a caça ou os peixes, algo que não é dito de outras bebidas não-fermentadas (como água ou refrigerante). A cerveja, por outro lado, torna a pessoa mais faminta, e a inebriação e a ressaca resultantes dela freqüentemente mantêm os habitantes da aldeia em suas redes por um dia inteiro, incapazes ou sem vontade de ir para os roçados, caçar ou pescar. Também não é incomum que os Kanamari escondam a cerveja de mandioca, especialmente ao fim das reuniões, quando ela começa a ficar escassa. Tal tipo de mesquinha (*nihan*) é considerada um ‘comportamento imprestável’ (*a-dyaba-tam*), mas ele emerge dentro das aldeias quando a bebida de mandioca é dividida. Gow (1989, 576-8) nota que, entre os Piro, a cerveja de mandioca também perturba a busca por alimento, mas que eles consideram um ‘leve estado de embriaguez’ uma boa coisa em si mesmo, preferindo compartilhar a bebida do que bebê-la sozinhos.

²³⁵ Os Kanamari, no presente, não inalam (*-bobtikik*) o rapé, embora digam que o faziam antigamente. Em vez disso, eles colocam pequenas porções no lábio inferior, entre a gengiva e os dentes, até que considerem ter se tornado ‘fracos’ (*diok tu*), depois do quê eles o cospem.

²³⁶ *Tobiaik* é também a palavra usada para o cumprimento de restrições como a couvade, e aquelas relativas ao homicídio e a menarca (ver capítulo seis). *Tobia-dak* significa que este cumprimento, que os Kanamari freqüentemente glosam como ‘estar cuidadoso’, ocorre num movimento que parte do falante (tipicamente em uma viagem).

próprio tem que se ‘alimentar’ com rapé para ativar seu próprio *dyobko* – para extrair (ou, no caso dos feiticeiros, introduzir) objetos patogênicos dos pacientes e também para possibilitar o ritual *Kobana* (ver capítulo sete).

As quatro entidades nomeadas derivadas de duas entidades sem nome são, pois, ‘alimento’ ou ‘possibilitadores de alimento’, por assim dizer e para diferentes pessoas, e todas elas têm um potencial para causar dano. Arraias e poraquês são peixes admirados, mas eles podem causar danos corporais às pessoas que se banham no rio. A bebida *Koya* é ‘alimento’, servida quase que diariamente, mas que fermenta em cerveja, causando dano ao corpo-parente que a consome. Rapé é ‘alimento’ para as pessoas quando elas interagem fora do espaço da aldeia, um modo de se proteger dos perigos do *dyobko*, mas também o alimento dos perigosos e não-familiarizados *dyobko* da floresta e dos rios, e também aquilo que permite aos feiticeiros lançar-lhes objetos patogênicos. Como tal, ele também causa danos a um corpo-parente.

As coisas/seres que a nomeação de Kirak criou são, pois, emblemas das ambigüidades que o tempo mítico permitia – ambigüidades que seu ato não pôde desfazer, mas apenas tornar separadas. Neste sentido, podemos incluir o episódio (3) em que a ‘nomeação’ não é um ato explícito, mas no qual aquilo que Tamakori chama de ‘os cestos vazios da mãe’ se revelam, por Kirak, como ‘ninhos de vespas’, que são assim ‘cestos’ repletos de insetos danosos. Na maioria dos casos, Kirak revela o lado prejudicial das coisas que Tamakori nomeia ou ‘vê’ como potencialmente positivas, capaz de transformar o tabaco e a mandioca em tipos de ‘alimento’, mesmo que estes permaneçam ambíguos. A relação entre Tamakori e Kirak é, pois, similar àquela entre Maíra e o Gambá na famosa saga Tupi dos gêmeos (e.g. Fausto 2001, 470-82), da qual parece ser uma transformação. Embora os Kanamari não o digam, está implícito que o mundo teria sido muito menos ambivalente não fossem as trapalhadas de Kirak. Mas me parece que, mais importante do que esta distinção é o ato de ‘nomear’ em si mesmo. Isso é claro quando consideramos o episódio (6), no qual aquilo que Tamakori chama de ‘mosca’, um inseto que ‘incomoda’ (*pariman*) as pessoas e é considerado ‘imprestável’ (*dyaba*), é renomeado por Kirak de ‘mutum’, uma ‘caça voadora’ que o fere, mas que é uma fonte de alimento admirada pelos Kanamari.

O episódio (8) da Maria/Galinha não menciona explicitamente uma ‘nomeação’. Ele inclui dois híbridos: a mulher branca, Maria, que é também uma galinha, e o café que ela serve, que são suas fezes misturadas com água. Os dois heróis vêem um fogo à distância: “lá, uma mulher branca”, Tamakori aponta, mas ao se aproximar ele ouve, ‘piu, piu, piu’ e o narrador nos conta que “seu nome era Maria. Ela era uma galinha há muito tempo atrás”.

Embora os fios temáticos sejam mais elusivos nesse episódio, a mesma relação geral entre objetos culturais (ou, nesse caso, objetificação) e alimento pode ser discernida. Maria, uma mulher branca, é também uma galinha, a ‘caça doméstica’ dos brancos. Os Kanamari chamam seus xerimbabos de *bara o’pu*, que significa literalmente tanto ‘pequena caça’ quanto ‘filho de caça’ (para uma falante feminina)²³⁷. Os homens predam os animais de caça e trazem seus filhotes para a aldeia, os quais eles convenientemente amarram e arriam no chão da casa junto com o cadáver que caçaram, freqüentemente, no caso de um ‘macaco’ (*bara paobnim*), ainda agarrado em sua mãe morta. Desse momento em diante, o homem age com forçada indiferença a tudo o que tenha trazido; isso agora é deixado a cargo de sua esposa, mãe ou sogra (ver capítulo seis). Um dos processos iniciais envolve a remoção dos dentes do xerimbabo e sua alimentação, normalmente com bebida de mandioca (ou mingau de banana). Os Kanamari têm prazer em apontar como esses xerimbabos se tornam progressivamente dependentes da mulher que os cria, seguindo-a por toda parte e chorando quando ela se distancia, e eles comentam que a mulher é a ‘mãe’ do animal ou sua *-warab* e, ao mesmo tempo, é possível dizer da mãe de uma criança que ela é sua *-warab*. Deve-se recordar que isso significa ‘corpo/dono/chefe’, e nos permite ver por que Maria e a galinha eram outrora uma só: a galinha tinha Maria (representando as mulheres brancas) por sua *-warab*. No início do episódio, esses dois ‘seres’ estão imersos dentro de uma única multiplicidade. O narrador diz explicitamente que ‘seu nome era Maria, ela era uma galinha há muito tempo atrás’, mas Tamakori parece capaz de interagir com ela como uma ‘mulher branca’, que lhe serve café, enquanto que quando Kirak vai até ela, esta é dita apenas ser uma ‘galinha’. Além disso, Maria/galinha é ‘rodeada por seus pintos’ e, desse modo, o conglomerado que Tamakori e Kirak encontram expressa três seres relacionados fracionalmente pela alimentação: Maria ? galinha ? pintos.

²³⁷ Por ‘xerimbabos’ eu me refiro apenas aos animais selvagens que são criados pelos Kanamari em suas aldeias, e não aos animais domésticos dos brancos (porcos, patos, cachorros e galinhas) que eles também criam, mas para diferentes finalidades. Xerimbabos também podem ser chamados de *-tyuru-tiki-yan*, ‘aqueles que fizemos crescer’. O capítulo seis inclui uma discussão dos xerimbabos entre os Kanamari. Os animais domésticos dos brancos são freqüentemente chamados *‘Kariwa nawa bara o’pu’* (‘a caça doméstica dos brancos’), estabelecendo uma correlação entre seus ‘xerimbabos’ e os animais dos brancos.

O problema conceitual com a série acima, de uma perspectiva Kanamari, são os contra-fluxos que ela contém. Os brancos criam um tipo peculiar de 'xerimbabo', ou ao menos desenvolvem uma relação estranhamente predatória com eles, porque eles comem suas galinhas, 'o alimento dos brancos' (*karima nawa tyawaihmini*). Neste percurso, eles criam um curto-circuito a relação fractal de alimentação implícita acima, mudando uma relação de alimentação em uma relação predatória. Os Kanamari, por outro lado, nunca comem seus xerimbabos²³⁸. Eles não podem fazê-lo, porque sua sociedade se cria a si própria pelo estabelecimento de subgrupos estáveis em bacias de rio que mantêm a predação à distância. Essas unidades estáveis (multiplicidades singulares) são também baseadas em relações de 'alimentação', predicada na redistribuição de alimento e mercadoria de chefes de subgrupo a chefes de aldeia e daí para as famílias. Em todos esses casos, os produtos eram idealmente 'reunidos' dentro de níveis ainda mais englobantes de chefatura e, então, redistribuídos de modo a deixar todos 'contentes' e assegurar que eles ficassem vivendo com os chefes (ver capítulo três).

A fractalidade em curto-circuito de Maria só pode recordar o Jaguar. A habilidade de situar aquilo que as pessoas comem, de se alimentar de componentes dos próprios corpos das pessoas, é o que faz o Jaguar: ele estabelece uma cadeia alimentar predatória que mantém junto a seu próprio corpo e que se torna generalizada após sua morte, irregularmente expressa em partes da paisagem. Maria/galinha era simultaneamente seu próprio xerimbabo e seu próprio alimento, e isso expressa ambos os aspectos do Jaguar. Isto é, em parte, típico dos 'mestres da caça' que "...são ao mesmo tempo os caçadores e os guardiões do animais que caçam. Eles se comportam em relação aos animais selvagens do mesmo modo que os humanos em relação a seus animais domésticos" (Descola 1994, 258). A primeira afirmação aproxima os brancos e os 'mestres da caça', mas a segunda inverte sua relação, pois os brancos se comportam com sua 'caça doméstica' do mesmo modo que os humanos em relação aos 'animais selvagens'. Em outras palavras, enquanto os Kanamari caçam seus alimentos, os brancos comem seus xerimbabos. E embora as trapalhadas de Kirak retirem dois seres ontologicamente distintos dessa obscura multiplicidade, ele não poderia ter feito nada a respeito de sua confusão alimentar.

Essa não é a primeira vez que cruzamos com uma conjunção entre os brancos e o Jaguar. No capítulo dois, nós vimos como, através da história de Ioho e Dyaho, os brancos foram classificados de *Adyaba*, 'os imprestáveis'. Tais seres, eu argumentei, são o espectro

²³⁸ É possível que eles troquem xerimbabos com os brancos para que estes os comam, como fez certa vez uma mulher que criava um queixada. Eles também não comem, normalmente, os xerimbabos dos brancos (i.e. galinhas e porcos) que eles criam para trocar nas cidades vizinhas por mercadorias que cobiçam.

de ancestrais há muito mortos, a contrapartida negativa de um processo de fazer a terra fértil via os rituais-Jaguar. No mito dos 'Comedores de Crianças *Adyaba*' vimos precisamente o mesmo tipo de confusão lógica no *Adyaba*, que cria 'suas crianças', raptadas dos Kanamari, apenas para engordá-las para que se tornassem alimento. Aqui, também, era um *Adyaba* fêmea responsável pela gordura das crianças, cuidando delas ao mesmo tempo em que deseja sua carne, assim como Maria é ao mesmo tempo a 'mãe' da galinha da qual se alimenta e seu predador. Logo, os brancos emergem, nesses mitos, como aspectos residuais do Jaguar – materializações de sua ancestralidade – que os tornam parentes ao conjugar a predação e a vida de aldeia, ao invés de mantê-las separadas.

Maria servindo café/fezes para Tamakori é um corolário disto. Os Kanamari chamam o café de '*koya teknim*', que significa literalmente 'caçúma negra', e eles fazem uma associação explícita entre os dois, freqüentemente me dizendo que eles servem *koya* a seus convidados do mesmo modo que os brancos servem café para os seus. O modo pelo qual o narrador imita a sonora e imperativa fala dos brancos, dizendo 'ei, menino, vai lavar os pratos', situa o café/fezes de Maria firmemente do lado dos brancos, através de sua inserção num modo de socialidade que é bem conhecido pelos Kanamari: a relação entre patrões e empregados. A *koya* prototípica, como vimos, é a bebida de mandioca, feita de um produto do roçado, cozida e servida pelas mulheres; Maria/galinha serve a Tamakori seus próprios dejetos, misturados com água. Esta pareceria ser a consequência lógica de um ser que confunde reinos e processos que os Kanamari tentam manter separados: os brancos bebem o excremento de sua própria 'caça doméstica' em vez de uma bebida feita de uma raiz plantada pelas mulheres num roçado aberto pelos homens. Isto acontece porque os brancos não distinguem as relações predatórias do espaço de sociabilidade, criando sua caça e comendo seus 'filhos'.

Prefigurando os Brancos II: Xamanismo

O episódio 9, com o açazeiro/helicóptero, novamente reforça o vínculo entre os brancos e o *Adyaba*, mas também revela a propensão daqueles ao xamanismo. Os Kanamari do Itaquaí são visitados por um helicóptero cerca de uma vez por ano, quando a Fundação Nacional de Saúde (Funasa) empreende seu programa de vacinação, normalmente por volta do mês de Julho. A chegada do helicóptero é um evento em si mesmo. Para facilitar a logística da missão, a Funasa pede para que todos os Kanamari do Itaquaí, atualmente espalhados por 12 aldeias, se reúnam em duas delas (ver discussão

sobre tais reuniões no capítulo três). A aldeia está, pois, inflada de gente quando o helicóptero chega – gente que grita de entusiasmo quando ele pousa, corre até ele, tenta tocar em cada parte dele, fica fascinada com o piloto²³⁹, mas que, em sua maior parte, não chega nunca a realmente dar uma volta. É difícil saber até que ponto isso é imposto a eles – o piloto sempre diz que não está autorizado a transportar ninguém exceto a equipe de vacinação, mas a maioria dos Kanamari me diz que eles não chegariam realmente a voar no helicóptero. À exceção de alguns destemidos (e imprudentes) adolescentes que dizem querer voar, todos os Kanamari são cautelosos em relação a isso, porque os brancos ‘viram *Kobana* no Céu Interior’ quando eles voam. Os Kanamari, por outro lado, apenas se tornam *Kobana* através da ajuda de um xamã e seus espíritos familiares durante o ritual *Kobana-pa*.

Os *Kobana* são seres celestiais vinculados ao destino post-mortem da alma. Seus corpos na terra são feitos de buriti (*Mauritia flexuosa*) e eles passam todos os seus dias cantando as canções celestiais que também são chamadas de *Kobana*²⁴⁰. Os Kanamari realizam um ritual, chamado *Kobana-pa* (‘Devir-*Kobana*’), no qual, por meio da ajuda de um espírito familiar *dyobkeo*, eles são capazes de virar *Kobana* e cantas suas canções celestiais. Para que os humanos aprendam as canções celestiais em vida, eles devem, pois, usar os *dyobkeo* familiares (ver capítulo sete). Isso tem sido sempre assim, desde Dyanim, o primeiro xamã a ter visto o *Kobana*. Ele inseriu um *dyobkeo* de uma arara vermelha em seu corpo, o que o permitiu voar para muito além dos limites do Céu e até o Céu Interior²⁴¹, onde ele viu *Kobana* e ensinou aos Kanamari como fazer o ritual.

O açai (*Enterpe sp.*), como todas as palmeiras, está associado com a ancestralidade e com o poder transformativo do xamanismo: é a partir de um *dyobkeo* que a primeira pupunheira cresceu (episódio 12); é a partir das sementes de duas palmeiras diferentes (jaci e *karohyti*) que Tamakori e Kirak fizeram os Kanamari e os Kulina; das folhas do buriti são feitas as vestimentas para o ritual *Kobana-pa*; e, mais geralmente, as palmeiras são associadas a aldeias abandonadas e representam áreas onde pessoas de diferentes aldeias se reúnem para celebrar a regeneração ritual da floresta, geralmente de Maio a Junho, quando os diversos frutos de palmeira estão maduros. O açai propriamente é mais especificamente vinculado a um ritual que os Kanamari dizem ainda praticar, mas que eu nunca vi, chamado de *Adyaba-pa*, ‘Devir-*Adyaba*’. Disseram-me que as vestimentas do *Adyaba* no ritual eram

²³⁹ A Funasa normalmente contrata esses helicópteros da Força Aérea Brasileira, e assim o piloto é freqüentemente um ‘soldado’, ou ao menos é assim que os Kanamari se referem a ele. Ver a História de Sabá no capítulo 2 para uma visão nativa do soldado.

²⁴⁰ As canções também podem ser chamadas de ‘*Kobana nawa waike*’, ‘canção de *Kobana*’.

²⁴¹ Como vimos no capítulo quatro, os colapso do Céu Antigo revelou, por detrás dele, um ‘Céu Novo’ (*Kodoh Aboawa*). É dentro desse céu, no Céu Interior (*Kodoh Naki*), que vivem os *Kobana* e para onde vai a alma da maioria dos mortos.

feitas das folhas do açaí. Isto vincula o açaí aos *Adyaba*, que são, por sua vez, por vezes vinculados aos brancos, como vimos.

A relação mítica entre o açaí e o helicóptero se origina, pois, de uma série de correlações: a associação ubíqua entre palmeiras, xamanismo e transformação; o vínculo específico entre o açaí, os *Adyaba* e os brancos; o fato de que a chegada do helicóptero permite um movimento no qual as aldeias se reúnem, assim como elas fazem nas capoeiras onde o açaí (e outras palmeiras) abunda; a coincidência entre a época em que o fruto do açaí se torna abundante e na qual o helicóptero chega (Junho-Julho); e, por fim mas não por último, a óbvia similaridade entre as folhas do açaí e as hélices do helicóptero. O último ponto é de fato crucial porque nos remete a outro aspecto do conhecimento xamânico dos brancos. As folhas do açaí tendem a se concentrar no alto da árvore e não arqueiam tanto quanto as folhas de outras palmeiras. Isso levou os Kanamari que estão aprendendo a ler e escrever a chamar a letra maiúscula ‘T’ pela palavra para ‘açaizeiro’ (*dyan-(o)mam*), fazendo uma associação entre a arquitetura das folhas da árvore e a forma da letra. Já vimos a importância da escrita como uma tecnologia mediadora nas transformações pelas quais passou a sociedade Kanamari, inclusive na Viagem onde o documento de Tamakori autoriza Hohdom a ‘cuidar’ de Manaus (episódio 2).

A época em que o açaí madura é também quando uma série de pássaros são considerados ‘gordos’ (*tyahim*) (Mendes 2002, 200). Entre estes pássaros estão tucanos, papagaios, mutuns, anuns, japós e araras, os espíritos *dyobko* dos quais permitiram outrora a Dyanim subir ao Ceú Interior e se tornar *Kohana* em vida, assim como o helicóptero permite aos brancos fazerem o mesmo. Tal associação é tornada explícita em outro nome para o Arara-*dyobko*: ‘helicóptero de Dyanim’. Os brancos, que não sabem como manipular o *dyobko*, constroem helicópteros para virarem *Kohana* – e, ainda que os Kanamari tenham os tipos de mediação que os *dyobko* permitem, eles são talvez menos perigosos (e manipulados por pessoas mais confiáveis) do que estas máquinas xamânicas vivas.

Separando Povos

Uma parte significativa da Viagem concerne às relações que Tamakori e Kirak estabeleceram com os Kanamari, os Kulina, os *Dyapa* e os brancos. Há aqui uma leve e imperfeita mudança de ênfase na direção da Viagem. Se o mundo parece ser majoritariamente extraído de sua multiplicidade enquanto os heróis viajam rio abaixo, a separação dos povos e suas futuras relações são delineadas enquanto eles viajam rio acima,

em direção a Cruzeiro do Sul. A linha divisória é claramente o período em Manaus onde os brancos, que foram antecipados nos episódios que acabamos de analisar, são criados. Na próxima seção eu examinarei especificamente o período em Manaus, e pretendo aqui me focar nas interações com outros povos que ocorrem na maior parte, mas não exclusivamente, após o interlúdio em Manaus.

Vimos no capítulo quatro de que modo Tamakori e Kirak criaram os Kanamari e os Kulina a partir de sementes e os *Dyapa* a partir do tronco da palmeira jaci. Tais criações ocorrem no médio Juruá, locação que é dada no contexto da narrativa do mito. O afixo Kanamari *-ma-* indica que uma ação ocorre em um dado lugar, contextualmente predefinido. Em uma das versões da criação desses povos que eu ouvi, o narrador inicia o mito situando os eventos ‘próximos a Eirunepé’ (i. e. no médio Juruá) e depois diz que ‘*Tamakori n-a-ma-bu tukuna*’, ‘Tamakori fez os Kanamari aqui’. Na versão de Reesink, referida acima, é depois desse ato que Tamakori e Kirak começam a viajar rio abaixo, deixando suas criações para trás.

Ainda no episódio 7, enquanto seguem em direção a Manaus, eles correm até Kanamaronho, que parece ser uma espécie de ‘Mestre dos Caceteiros’. Os próprios Caceteiros são ‘muitos’ e ‘vêm de todas as direções’, como é típico dos *Dyapa*. Eles podem querer matar Tamakori, mas eles não o atacam enquanto ele fala com Kanamaronho. Tamakori diz que está indo para Manaus e Kanamaronho responde que ‘vai ficar bem aqui’. Kirak, no entanto, também quer falar com Kanamaronho, que então começa a devorá-lo. Tamakori é forçado a perfurar Kanamaronho com dardos *dyobko* para salvar seu irmão. Não é claro se estes dardos matam ou não o ‘Mestre dos Caceteiros’, mas eles deixam os Caceteiros na outra margem do rio, ainda aguardando para matar Tamakori.

A relação entre Tamakori e Kanamaronho, indexada por uma visita, parece ser similar àquela entre dois chefes *-tawari* numa reunião de tipo *Hori*. O primeiro sabe que Kanamaronho e sua gente são perigosos e alerta o irmão sobre isso, mas seu encontro parecer ocorrer sem problemas. Além disso, ele se conclui com os *Dyapa* imobilizados, enquanto Tamakori decide retomar suas viagens. Tudo se passa como a impetuosidade de Kirak, mais uma vez, fizesse com que essa precária aliança mudasse de uma relação simétrica entre chefes para uma relação assimétrica de predação. Isso pode ou não resultar na morte de Kanamaronho, mas parece fazer os *Dyapa* se espalharem porque, no episódio 17, os irmãos lutam com eles no alto Juruá, se aproximando de Cruzeiro do Sul. Esta é, claro, a área identificada aos *Dyapa* até hoje.

Após o episódio em Manaus, quando Tamakori e Kirak mais uma vez alcançam o trecho do médio Juruá onde eles haviam deixados os Kanamari, eles se surpreendem ao descobrir que as pessoas tinham se multiplicado (episódio 15). Os Kanamari, entretanto, 'ainda não eram bons' e uma das crianças atira seu cinto²⁴² em Kirak, novamente fazendo com que ele caia no rio. Mas a maioria dos Kanamari parece feliz e aperta a mão de Tamakori, dando-lhe boas vindas. Ambos os heróis adquirem esposas e constroem suas casas próximas aos Kanamari. Tamakori sabe como fazer sexo com sua esposa, mas Kirak tenta o intercuro sexual por entre os dedos dos pés de sua esposa²⁴³. Eles permanecem por dez dias em casa, antes de se partirem sucessivamente rio acima, onde, em quatro ocasiões, eles encontram mais Kanamari.

O narrador que me contou essa história se referia a esses Kanamari simplesmente como *tukuna*, não distinguindo entre os diferentes subgrupos. Certas versões desse episódio transcritas por Tastevin, no entanto, sugerem que Tamakori, através de seu movimento, pode ter estabelecido diferentes grupos de Kanamari em diferentes rios, estabelecendo assim o referente geográfico dos subgrupos (n.d.2, 20-1). Os mitos analisados por Tastevin são notáveis por revelar a possibilidade de diferentes origens para os subgrupos, que teriam se espalhado a partir de diferentes tipos de sementes²⁴⁴. Mas o estabelecimento de cada um ocorre à medida que Tamakori se desloca pelo Juruá, de uma maneira que recorda suas

²⁴² Observando-se que isso ocorre quando os Kanamari viviam 'todos nus, este cinto provavelmente se refere aos cintos rituais feitos de conchas de madre-pérola.

²⁴³ O incidente não é desenvolvido nessa narrativa, mas uma comparação com a versão registrada por Reesink pode ajudar a elucidá-lo. Em sua versão, há apenas uma 'esposa' entre os dois e ela não é 'Kanamari', mas sim feita por Tamakori a partir do âmago de um tronco de árvore no qual ele 'assopra' (*topohman*) vida. Ele alerta seu irmão para não fazer sexo com ela, mas ele ignora o aviso e procede para penetrar sua vagina. A mulher ri e sua vagina se torna dura (feito a madeira) apertando e amputando o pênis de Kirak. Tamakori então faz um novo pênis para Kirak a partir da paxiúba (Reesink 1993, 225). Embora essa variante seja significativamente diferente da que me foi contada na Viagem, há similaridades suficientes para situar esse episódio como sendo sobre a 'origem das mulheres e do intercuro sexual'. Se, em uma delas, Kirak não sabe como fazer sexo, fazendo Tamakori rir às suas custas, na versão de Reesink, Kirak desobedece a seu irmão (revelando uma falta de conhecimento e moderação que é típica sua), fazendo com que a mulher risse e seu pênis fosse amputado. Este episódio, pois, situa esta parte da Viagem dentro dos mitos de 'origem das mulheres' analisados por Lévi-Strauss (1983, 112-33), os quais ele estabelece dentro do esquema da 'origem dos porcos-do-mato' (ibid. 117), um evento que era importante no episódio um e que será discutido brevemente, quando o episódio 13 for investigado.

²⁴⁴ É possível que essas diferentes explicações para a origem dos subgrupos estejam relacionadas a diferentes tradições míticas entre os subgrupos. De fato, a versão que eu ouvi (analisada no capítulo quatro) parece ser uma variante dos Mutum-*dyapa* (Tastevin n.d.2, 20). No Itaquai, entretanto, essa era a versão consistentemente contada a mim, não havendo variação de acordo com informantes de diferentes subgrupos. Pode haver duas razões relacionadas para isso: (1) a mistura gradual de pessoas apagou a variabilidade entre as versões; (2) não seria do interesse dos Kanamari do Itaquai enfatizar origens separadas para os subgrupos, posto que, em certo nível, eles eram 'todos parentes' (capítulo três). Este último ponto é consistente com os momentos em que Tastevin e eu encontramos os Kanamari. O primeiro os encontrou de 1910-20, quando a mistura dos subgrupos estava começando, e assim as pessoas podem ter retido a memória de diferentes origens. Eu os encontrei quando o período de trabalho para os brancos e a mistura tinha dado lugar ao 'Tempo da Funai', e eles estavam lentamente re-instaurando um grau de distância espacial entre eles. Eles podem, pois, ter minimizado uma distinção 'mítica' de modo a substituí-la gradualmente, mais uma vez, por uma distinção geográfica.

curtas estadias com os *tukuna*, quando viajou rio acima no episódio 15. É como se o movimento gradual de Tamakori Juruá acima o fizesse ora viver com diferentes subgrupos Kanamari, ou, se levarmos em conta a versão de Tastevin, estabelecê-los ao longo de diferentes bacias de rios.

O episódio subsequente (16), onde Kirak mantém um intercuro sexual com uma garota Kulina, fazendo-a gritar de dor, parece ser um dos temas que a versão de Kodoh da Viagem deixa sem desenvolvimento. Ele não parece concernir a uma injunção contra o casamento com os Kulina, uma vez que este é não-recomendado, mas não impossível²⁴⁵. Pode talvez, no entanto, ser um alerta contra o casamento com garotas ‘jovens’ (i. e. pré-púberes), o que seria confirmado pela réplica de Tamakori: ‘por que Kirak penetrou a jovem garota’? De fato, os episódios 15 e 16 parecem estabelecer ou reforçar modos adequados de sociabilidade entre homens e mulheres: casamento, ter intercuro sexual do jeito correto, construir casas e apenas adquirir noivas em idade de casar. Se é mesmo assim, então é apropriado que sua ocorrência se distribua por aquela parte do Juruá habitada pelos Kanamari-Kulina, o par simétrico de sementes cuja relação serve de paradigma para a relação de *-tawari* entre os subgrupos. Deste modo, eles ressaltariam a possibilidade de interações entre os dois – um espaço ético compartilhado, por assim dizer – que os aproxima à exclusão dos *Dyapa*, com quem a guerra é a norma, mesmo que ela permaneça latente, como durante a tensa paz entre Tamakori e Kanamaronho e ‘os bravos’, que ficavam à espreita, ansiosos por matar Tamakori. Os Kanamari deixam isto extremamente claro para mim toda vez que falam sobre os Kulina, que são ‘traíçoeiros’ mas ‘quase iguais aos Kanamari’, partilhando com eles uma divisão em subgrupos, um complexo xamânico e mantendo a possibilidade de inter-casamento. Tudo isso é consistente com as histórias que viemos seguindo, que colocam os Kulina como possíveis, mesmo que relutantes, *-tawari*. Eles podem, por vezes, dividir um ‘espaço ético’, mas os Kulina são, no entanto, encontrados rio acima, ‘onde não havia mais Kanamari’²⁴⁶.

Nos episódios 17 e 18, as violentas interações com os *Dyapa* são retomadas. Tamakori e Kirak vão, por sua vez, buscar tabocas rio acima, onde vivem os *Dyapa*, e são atacados por eles. Nesse tempo, os *Dyapa* estão firmemente situados na parte do Juruá à qual são associados, e Tamakori ainda os ‘assopra’ para mais acima no rio, fazendo com

²⁴⁵ Deve-se lembrar que foi a trapalhada de Kirak que resultou na criação dos Kulina, que são por esse motivo chamados às vezes de ‘gente de Kirak’. Dessa perspectiva, não haveria, em princípio, nenhuma proibição no casamento de Kirak com uma Kulina, assim como ele e Tamakori desposam mulheres Kanamari.

²⁴⁶ Esta referência geográfica é correta, da perspectiva dos Kanamari do Itaquai. Os Kulina do tributário do Baú estão através do Juruá e logo rio acima de Mucambi e Komaronhu, a extensão do Juruá conhecida pelos Kanamari do Itaquai.

que eles se desloquem a uma grande distância de onde estão os Kanamari e os Kulina. A Viagem, pois, estabelece e reitera distâncias espaciais entre povos e algumas das formas que as relações entre eles vão ter, delineando um importante aspecto de todas as histórias que acompanhamos na Parte I. Eu estabalecerei outras implicações adicionais mais abaixo, mas antes devemos observar como Tamakori criou os brancos em Manaus.

Em Manaus

Os episódios 8 e 9 mostram algumas das associações entre os brancos e os *Adyaba*, mas bem antes que os brancos fossem aproximados aos *Adyaba*, eles eram chamados de – *tawari*. No capítulo dois eu discuti esse ponto por meio de uma comparação entre os modos pelos quais Jarado e Sabá agiram e foram recebidos pelos Kanamari. Aqui eu pretendo focar no episódio 13 da narrativa, que torna essa relação ainda mais explícita ao narrar como Tamakori fez os brancos.

Hohdom

Poderíamos dizer que o ponto alto da narrativa é a criação dos brancos em Manaus (13), a única transformação (*-pa*) explícita em toda a história; o único caso em que uma forma ('queixada') vira uma outra ('branco'), e que é ele próprio predicado em um devir prévio (no qual mulheres e crianças viram queixadas; 1 e Apêndice B). Isto é diferente dos casos que venho analisando, onde dois seres ontologicamente distintos são 'extraídos' ou 'feitos' de um ser híbrido e múltiplo. A transformação dos queixadas em brancos, que pode ou não ter sido intencional, retomam outras transformações que ocorreram antes da Viagem, notadamente aquela na qual Tamakori e Kirak fazem os Kanamari e os Kulina das sementes de diferentes palmeiras e os *Dyapa* do tronco de uma jaci (capítulo quatro). Em todas essas transformações, a locação onde elas ocorrem é crucial. Os Kanamari, Kulina e *Dyapa* foram criados no médio Juruá e os brancos em Manaus. Por essa razão, Manaus é considerada a 'terra dos brancos' (*Kariva nawa ityonim*), ao passo que o médio e alto Juruá é dividido entre os três povos Ameríndios.

Embora Manaus seja a 'terra dos brancos', os últimos eram queixadas que antigamente eram Kanamari e foram deixados para viver sob comando do chefe Hohdom, que é um *tukuna*. Kodoh deixou isso explícito para mim dizendo que Manaus é 'a terra dos brancos', mas que antigamente era terra dos Kanamari também (*tukuna nawa ityonim Manaus*

toninim anim kotu). Há dois fatores que garantem que os brancos eram eles próprios Kanamari: eles se originaram dos Kanamari que viajaram rio abaixo e que se estabeleceram em Manaus, e o fato de que Manaus foi deixada, por Tamakori, sob os cuidados de Hohdom. Como vimos, viver sob o comando de um chefe faz com que todos sejam parentes.

Hohdom é a pronúncia Kanamari para o nome ‘Rondon’, uma referência ao Marechal Cândido Rondon, que fundou o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Isso só ficou claro para mim ao conversar com os Kanamari, porque Hohdom é também o nome de um tipo de peixe, conhecido como ‘bocão’ no Português regional, e muitos nomes Kanamari são simplesmente nomes de animais. No entanto, as conversas revelaram que Hohdom era realmente um ‘velho Funai’ (*Funai kidak*) e que era do exército. Durante um curso de capacitação para professores realizado com os Kanamari em Letícia, no qual lhes foram ensinados alguns dos feitos de Rondon, eles me disseram explicitamente que era Hohdom o ‘filho da Ancestral Nona’, o *-warab* dos primeiros brancos. Essa ambigüidade entre os nomes, baseada numa similaridade fonológica entre ‘Rondon’ e o nome Kanamari Hohdom, pode ter sido acidental, mas foi, no entanto, feliz. Hohdom nunca é apresentado como sendo branco, ele foi sempre um *tukuna*, mas ele se torna o chefe (*-warab*) dos brancos. Essa parte do mito é, assim, a variante Kanamari da tão difundida crença em uma origem Ameríndia dos brancos²⁴⁷ e é predicada sobre o estabelecimento de Hohdom como o ‘Mestre dos brancos-queixadas’. Esses últimos eram originalmente mulheres e crianças Kanamari, que foram ‘inimizadas’ (*todiok*) pelos homens por obter peixes das lontras em troca de favores sexuais. As crianças não são ditas terem sido especificamente ‘inimizadas’ pelos homens, apesar de sua cumplicidade nos atos, mas sua inimização ocorre por procuração: uma vez que as mulheres são os ‘corpos/dono’ de seus filhos, estes não têm escolha exceto a de serem inimizados junto com aquelas²⁴⁸. O ponto é importante porque o próprio Hohdom era um menino, o filho da Ancestral Nona. Ele emerge, assim, como Mestre de uma coletividade anônima de mulheres e crianças, um homem (*tukuna*) que singulariza os brancos-queixadas que ele ‘possui’. Uma parte desse poder se origina de seu

²⁴⁷ Ver, para exemplos, DaMatta (1970), Lévi-Strauss (1995, 54-64), Fausto (2001, 470-82), Lima (2005, 45-7) e Vilaça (2006, 269-83).

²⁴⁸ Todo divórcio resulta em crianças sendo criadas por suas mães e, se estas são indisponíveis, por uma MZ ou MM. Em quase todos os casos de divórcio, o resultado é um gradual estranhamento entre pai e filho, em que a maior parte dos homens nem mesmo tratam essas crianças como suas. Os homens freqüentemente assumem residência em diferentes aldeias, e filhos de casamentos passados e extintos são ocasionalmente omitidos das genealogias. Na Amazônia, parentes e co-residentes tendem a se sobrepor, e mesmo que a existência dos subgrupos Kanamari torne a presente situação um pouco mais ambígua, nesse caso fica claro que as crianças, particularmente as pequenas e não-desmamadas, são ‘de’ suas mães.

conhecimento da escrita, uma habilidade xamânica dos brancos (Gow 1990), que lhe dá o direito de 'cuidar de Manaus'.

O fato de que Hohdom 'possui' os brancos-queixadas sem nunca deixar de ser um *tukuna* é uma característica da distinção entre um 'mestre' e seus 'xerimbabos' (Fausto no prelo 48, n.24). De fato, Gow (2001, 69) argumenta que essa relação, que ele descreve como sendo de 'criação e cuidado', só pode ocorrer entre seres de condições ontológicas distintas. O mesmo tipo de relação entre humanos geraria o parentesco. Entre os Kanamari, no entanto, as relações estabelecidas por 'corpos-donos', baseadas na habilidade de situar pessoas, 'criar e cuidar' delas, são precisamente aquelas que criam o parentesco e, sendo assim, a distinção, que pode ser real para os Piro, não se sustenta. A 'condição ontológica' dos xerimbabos de Hohdom, mesmo assim, está longe de nítida, afinal eles eram mulheres e crianças (Kanamari) que viraram queixadas e, em seguida, brancos, após o quê Hohdom passa a 'cuidar' deles. Todas essas diferenças são contidas por Hohdom e atenuadas por meio dele. Assim, a relação entre Hohdom e os brancos-queixadas pode ou não implicar diferenças ontológicas, mas me parece que, mais importante, elas são relações de fractalidade e não de espécie. A relação entre Hohdom e os brancos-queixadas é essencial para entender por que alguns atos ocorrem a Hohdom e outros a seus 'xerimbabos'. Retornarei a esse ponto em breve, mas antes devemos entender a relação entre esses três seres ontologicamente diferentes.

Inimização

O ato de inimização, após o qual as mulheres e crianças viajam rio abaixo, é um tema comum nesse tipo de narrativa, onde as diferenças entre os brancos e os Ameríndios é freqüentemente aquela de dois irmãos (ou povos) que seguem caminhos separados se tornando estranhos uns aos outros. O mito Wari' de Oropixi revela alguns paralelos interessantes com a versão Kanamari²⁴⁹. Oropixi era uma criança capaz de se tornar um homem para fazer sexo com a esposa de seu irmão mais velho e, em seguida, se tornar criança novamente. O irmão de Oropixi descobriu o caso e Oropixi fugiu, após o quê seu irmão queimou todas suas coisas de bebê. Oropixi levava a água consigo, e seu irmão, cuja raiva de Oropixi tinha passado, decidiu tentar descobrir para onde seu irmão bebê tinha

²⁴⁹ O mito Wari' de Oropixi, um 'mestre da água' que envia tempestades e enchentes aos Wari' ou alerta-os sobre isso, é também notavelmente similar ao mito Kanamari de Yakwari, que curiosamente se desenvolve em uma história envolvendo Noé e sua Arca. Infelizmente eu terei que adiar uma análise desse mito para uma outra ocasião. Mas ver Reesink (1993, 302-8) que também propõe alguns vínculos entre a história de Yakwari e a Viagem.

ido. Após uma expedição fracassada, eles finalmente encontraram sua aldeia, se pintaram com urucum e conversaram. Oropixi diz que foi embora por que os outros não gostavam dele, e convidou seu irmão mais velho e os outros para ficar com ele durante um tempo. Mais tarde, o irmão mais velho se mudou com sua família para a aldeia de Oropixi, e este e casou com a mulher com a qual costumava fazer sexo. Os Wari' que não se mudaram para lá, costumavam visitar a gente de Oropixi nas festas, e notaram como, com o tempo, estes começaram a vestir roupas de branco e a usar rifles. Gradualmente, eles se tornaram 'inimigos' dos Wari e se multiplicaram. Eventualmente, os Wari' se esqueceram deles (Vilaça 2006, 269-72).

No mito de Oropixi, o protagonista vai embora porque lhe recusam uma mulher (uma das esposas de seu irmão), enquanto no mito Kanamari 'todas as mulheres' vão embora após terem recusado os homens (em troca das lontras) que, então, batem nelas. No caso Wari', a ruptura envolve um 'par mínimo', dois irmãos; no mito Kanamari, a ruptura divide a sociedade em duas, ao separá-la em seu 'par máximo', a divisão entre homens e mulheres (ver Lorrain 1994). Isto talvez nos permita interpretar uma diferença entre esses dois mitos, a saber que, na versão Wari', a gente de Oropixi se torna gradualmente inimiga, mas na versão Kanamari eles se tornam gradualmente *-tawari*, que é como Jarado foi chamado quando os Kanamari o encontraram novamente (ver capítulo 2)²⁵⁰.

A diferença entre os dois mitos pode ser resumida como se segue:

²⁵⁰ A relação de *-tawari* deve se dar através dos chefes (ver capítulo um) e, enquanto tal, ela situa Hohdom como *-tawari* dos 'Kanamari'. Deve-se recordar que os *-tawari* não podem ser cruzados, e assim a relação entre 'os Kanamari' e a coletividade brancos-queixadas, feita de mulheres e crianças, não poderia ter ocorrido através de mais ninguém. O fato de que, muitos anos depois, Jarado conheça os chefes do Japó-*dyapa* pelo nome, e pergunte por eles, sugere que ele próprio pode ter sido algo como um chefe dos brancos, talvez uma outra instânciação desta figura que Hohdom representa no mito. Mas em ambos os casos, Hohdom e Tamakori são ditos serem *tukuna*.

Mito Wari' dos Brancos	Mito Kanamari dos Brancos
Um irmão mais velho inimiza seu irmão mais novo, Oropixi.	Os homens inimizam as mulheres e seus filhos, incluindo Hohdom.
Oropixi vai embora, se tornando um estrangeiro.	As mulheres vão embora depois de virarem queixadas e levam seus filhos.
A reaproximação entre os Wari' e Oropixi é possível nas festas.	Tamakori visita os queixadas e os transforma em brancos, os quais deixa aos cuidados de Hohdom.
Os Wari' e Oropixi se visitam até o momento em que a gente de Oropixi não é mais reconhecível.	Os brancos ficam em Manaus e os Kanamari ficam no médio Juruá. Eles apenas se reencontram quando Jarado visita os Kanamari.
Os brancos se tornam inimigos.	Os brancos se tornam aliados.

Tanto no mito de Oropixi quanto na Viagem, a mudança dos Ameríndios em brancos passa por fases intermediárias. Oropixi foi inimizado antes que uma reaproximação o tornasse um 'estrangeiro', depois do quê ele e sua gente se tornam inimigos novamente²⁵¹; as mulheres (e crianças) Kanamari foram inimizadas (*todiok*), viraram queixadas e, em seguida, se tornaram, potencialmente, *-tawari* para os Kanamari.

Os Queixadas

A única exegese Kanamari que eu pude obter sobre a 'fase queixada' foi a de que porque eram queixadas que os brancos possuem barbas – o que, dada a importância da similaridade morfológica em outras partes da Viagem (e.g. 4, 5, 9), não é pouca coisa²⁵². Mas as ressonâncias simbólicas do queixada na Amazônia me induzem a considerar algumas possibilidades adicionais. Como Fausto sintetizou, os queixadas na Amazônia são frequentemente ambivalentes precisamente por serem:

²⁵¹ Segundo Vilaça, "... afinidade é, para os Wari', alteridade, tensão. O afim típico é um estrangeiro, membro de outro subgrupo. E é estrangeiro que Oropixi se torna antes de virar branco. Considerando as diferentes versões do mito e as evidências etnográficas, fica patente que o estrangeiro é o lugar do movimento: pode ser incorporado como conterrâneo e consangüíneo, ou pode virar inimigo" (2006, 283). Este último ponto é equivalente à posição *-tawari* dos Kanamari, mas ele não altera o fato de que os Wari' fazem dos brancos estrangeiros e, em seguida, inimigos, ao passo que os Kanamari fazem deles queixadas e, em seguida, aliados potenciais.

²⁵² As barbas humanas podem derivar das cerdas dos queixadas, mas essas últimas, por sua vez, foram derivadas do espinho das folhas da pupunha com as quais os homens atingem as mulheres (1, Apêndice B).

“... um modelo da própria condição humana *genérica*: eles não são pura capacidade predatória, mas antes mortais a serem predados, que se defendem bravamente, vivem em grupo, comem mandioca e têm um chefe. Eles se aproximam dos humanos pelo gregarismo (conotando sua capacidade de produzir parentesco), pela organização social da vara (conotando o reconhecimento de outras relações assimétricas do que a devoração) e pela sua condição ambivalente, a meio caminho entre presa e predador” (2002, 25).

Os Kanamari chamam o bando de queixadas de *wiri-wibnim*, que significa ‘muitos queixadas’ mas também ‘parentes-queixadas’, ressaltando precisamente essa capacidade de produzir parentesco. A presença dos chefes é condição *sine qua non* do parentesco, e os queixadas têm um chefe que é também um xamã. Enquanto alguns animais podem ser espíritos *dyobko*, os chefes-xamãs do queixada são os únicos dos grandes animais que possuem *dyobko* familiarizados, que o caçador Kanamari extrai de suas entranhas após ele ter sido morto. Esses *dyobko* são, então, utilizados pelo xamã para atrair os queixadas a certas capoeiras ou canamãs. Os queixadas são atraídos pelos *dyobko* porque eles são seus parentes e eles sentem saudades (*omahwa*). Os bandos de queixadas também se movem incessantemente, mas sempre com um chefe ou em direção ao *dyobko* de um chefe morto. Em suma, os queixadas, como os Kanamari, são móveis, mas eles sempre se movem com ou na direção de um ‘corpo/dono’²⁵³.

Nenhuma caça causa tanto excitamento e medo aos Kanamari quanto os queixadas. Durante viagens pelo rio, os homens estão sempre alertas para a possibilidade de pegadas nas margens lamacentas do rio, particularmente as de queixadas, que deixam grandes manchas de barro quando atravessam os rios. Assim como estão de olhos abertos, eles também ficam alertas aos odores da floresta em torno deles, e captar o fedor característico dos queixadas significa necessariamente parar a canoa e enviar uma expedição de caça até eles. A mera possibilidade de queixadas é suficiente para que uma canoa pare, mesmo que o fedor indique um bando que tenha passado a algum tempo atrás. Certa vez eu fui feliz o bastante de estar em uma canoa que passou bem em frente a um bando de queixadas cruzando o rio – um evento que muitos Kanamari nunca presenciaram, embora freqüentemente sonhem com isso – e o frenesi com o qual os Kanamari começaram a

²⁵³ Esse *dyobko* se parece com uma pedra relativamente grande e é provavelmente algo que os queixadas acidentalmente comem. Apenas o chefe do bando possui tal *dyobko*. Os xamãs freqüentemente deixam-no em sítios de caça durante a noite, para que, no dia seguinte, os caçadores encontrem os queixadas atraídos por ele. Após a caça, o xamã recupera seu *dyobko*. Um xamã certa vez deixou seu queixada-*dyobko* em um canamã, mas não pôde encontrá-lo no dia seguinte. Ele viu as pegadas dos queixadas, no entanto, e concluiu que eles haviam estado ali e levado ‘seu parente’ (*ma-wibnim*) com eles.

remar até a caça e carregar seus rifles estava em nítido contraste com a paciência de um caçador que espera para emboscar sua presa em seu canamã preferido. Doze queixadas foram caçados nesse evento, e muitas pessoas lamentaram que alguns do bando fugiram, mesmo que nós já tivéssemos tanta carne a ponto de, nos próximos dias, parte dela ter apodrecido e sido jogada fora – algo que, em outro contexto, seria impensável aos Kanamari.

Essa característica da caça aos queixadas contrasta com o medo que os queixadas inspiram quando se supõe que eles estejam perto das aldeias Kanamari. Se o seu fedor é sentido em um aldeia, os homens geralmente irão organizar uma expedição coletiva para encontrá-los, mas as mulheres irão agarrar seus filhos e entrar nas casas, permanecendo em silêncio enquanto esperam os homens retornar. E embora um bando de queixadas atravessando uma aldeia ou próximo a ela seja obviamente razão suficiente para tais precauções, parece-me que isso tem mais a ver com o fato de que os queixadas são “...demasiadamente comida e demasiadamente humanos” (Fausto 2002, 25) do que com a realidade da ameaça. Outros animais perigosos nem sempre inspiram o mesmo grau de precaução. Poroya, por exemplo, decidiu manter por algum tempo uma jibóia adulta que havia vagado até a aldeia sob uma caixa no pátio, onde as crianças freqüentemente brincavam de zombar dela. A presença de duas *pidab-hihpan* (lit. ‘cobra jaguar’, ‘pico de jaca’ em Português) próximas à área do rio onde os Kanamari se banhavam, me apavorou, mas crianças pequenas não tiveram problemas em matá-las, amarrando barbantes em seu pescoço e desfilando-as pela aldeia. Finalmente, em uma ocasião o fedor de queixadas foi sentido enquanto as mulheres estavam juntando mandioca, e as pessoas começaram a gritar pelo roçado, alertando que eles estavam se dirigindo para lá. Apenas um homem estava presente (à exceção do antropólogo inepto) e todos começaram a correr em direção ao rio, uma mulher em um tal estado de pânico que deixou para trás sua filha bebê soluçando.

É como se para os Kanamari, como em outras partes da Amazônia, os queixadas representem uma humanidade ambivalente, particularmente quando, como no mito, eles são ‘gente-queixada’, os ex-parentes dos Kanamari (mulheres e crianças que foram inimizados) que são capazes de se estabelecer enquanto parentes via Hohdom, seu *-warah*. A presença de Hohdom é essencial porque permite que os queixadas sejam ‘estrangeiros’ ou *-tawari* para os Kanamari. Eles são parentes que se mudaram e pararam de visitá-los; seres que são similares a eles, mas que possuem diferentes corpos, produzidos por relações de parentesco feitas ‘na floresta’ (*ityonim naki*), e cuja presença nas aldeias Kanamari, o lugar dos parentes e não dos *-tawari*, é perturbadora para a vida na aldeia. Disseram-me certa vez

que sonhar com um bando de queixadas vagando majestosamente pela floresta é um claro sinal que *—tawari* estão chegando em breve para visita. É apropriado, portanto, que quando Jarado, um desses gente-queixada, retornou, ele seja tratado como *—tawari*, seja parceiro de trocas, receba cerveja de mandioca e carne de caça defumada.

Fazendo os Brancos

Tamakori tranca os queixadas no quarto de uma casa, do qual, quando emergem, eles são brancos. Tal transformação é predicada sobre aquela das mulheres Kanamari em queixadas em primeiro lugar, no mito dos Amantes-Lontra. Esses episódios da Viagem parecem, pois, intercalar dois episódios que nem sempre são tratados dentro de uma mesma narrativa entre outros povos Ameríndios: a origem dos queixadas e a origem dos brancos. Além disso, eles o fazem transformando os queixadas em brancos através de um método (confinamento) que é, em primeiro lugar, mais freqüentemente associado com a transformação de humanos (i. e. Ameríndios) em queixadas. Lévi-Strauss (1983, 85-7) mostrou a difusão Amazônica de mitos que narram como os humanos se tornaram queixadas dentro de um cercado²⁵⁴. Ele sugere que esses mitos podem apontar para “a memória de uma técnica de caça não mais praticada e que consistia em direcionar os queixadas para cercados onde eram mantidos e alimentados antes de serem mortos”, estabelecendo desse modo um contraste entre os queixadas como ‘semi-humanos’ no nível mítico e como ‘semi-domesticados’ no nível da atividade tecnico-econômica (ibid.). Mas o mito Kanamari põe um problema diferente, ainda que utilize motivos similares. As mulheres viram queixadas em uma aldeia Kanamari, e estes, em seguida, se tornam afins brancos ao serem trancafiados em uma casa. Estes episódios da Viagem sugerem assim como ‘mitos da origem dos queixadas’ e ‘mitos da origem dos brancos’ podem estar relacionados, uma vez que parecem criar uma charneira entre as duas séries.

Acredito que podemos elucidar isso um pouco mais situando a Viagem junto a outro mito que, assim como Oropixi, explica a origem dos brancos, e também colocando o episódio da criação dos brancos dentro do contexto da etnografia Kanamari. Vilaça mesmo comparou o mito de Oropixi com o famoso mito Jê de Auké, que é ele próprio, como a Viagem, uma transformação do mito Tupi de Maíra Monan (Lévi-Strauss (1995, 54-7). É útil reproduzir esse mito, tal qual resumido por Lévi-Strauss:

²⁵⁴ Os exemplos de Lévi-Strauss vêm dos Mundurucu e dos Kayapó (ver também Murphy 1958, 70-3).

"A woman [...] is pregnant with a child who, while still in her womb, talks with her or even leaves and returns to the maternal body at will. During his excursions or after his birth, according to different versions, the child named Auké shows he possesses magical powers: he transforms himself into persons of various ages or, again, into often-frightening animals. The terrified villagers – and, more prominently, the maternal grandfather or uncle of the child – make him die on a pyre. When the mother goes to collect the ashes, she discovers that her son is quite alive and has come into possession of all the treasures of the Whites. He offers to share these with the inhabitants of the village. According to different versions, they either refuse him, whence the superiority of the Whites, or they become gradually civilized in the company of Auké. Two versions identify Auké with the emperor of Brazil, Pedro II (1831-89)" (Lévi-Strauss 1995, 54).

Há uma série de similaridades entre Oropixi, Auké e Hohdom. Oropixi e Auké são, ambos, bebês mágicos que crescem quando bem entendem. Hohdom era também um bebê quando partiu com sua mãe, pois ela era sua *—warah* e foi isso que permitiu que ele seguisse com ela em vez de ficar para trás com os homens. Ele também é mágico, ainda que sua magia seja diferente do tipo de magia de Oropixi e Auké: Hohdom é capaz de ler, e isso o permite entender o 'documento' produzido por Tamakori para deixá-lo responsável por Manaus. Se a mágica de Auké o permite sair e entrar no útero de sua mãe, e a mágica de Oropixi permite que ele mude de tamanho à vontade, a mágica de Hohdom o possibilita guiar a separação entre os Kanamari e os brancos, permitindo que ele se torne um mestre desses últimos.

Tanto Oropixi quanto Auké passam por uma forma de morte simbólica. Auké tem seu corpo queimado numa pira e Vilaça mostra que a queima das coisas de bebê de Oropixi por parte de seu irmão mais velho é uma forma de morte, pois os Wari' apenas queimam os pertences de um bebê após ele ter morrido e seu cadáver ter sido assado para o consumo.

O episódio Kanamari da transformação da gente-queixada em brancos lida simultaneamente com esse tema e a questão do útero do qual Auké, em algumas versões, sai e entra à vontade. Para entender isso, é necessário explicitar certas ressonâncias simbólicas entre 'quartos' e 'úteros'. Até recentemente em inícios da década de 1990, as casas Kanamari não eram internamente divididas por paredes, a única distinção sendo um forno em uma das extremidades. Muitas casas ainda são assim. Se mais de uma família reside em uma dessas casas, os mosquiteiros fornecem a privacidade necessária, de um modo que recorda os abrigos temporários *dyaniohak*. Mas nos últimos quinze anos mais ou menos, eles começaram a dividir suas casas à maneira dos brancos locais, e algumas delas são completamente entaboadas e internamente divididas por paredes feitas da casca da

paxiúba (Lat. *Socratea exorrhiza*). Esses ‘quartos’ são chamados de *bak-mi*²⁵⁵. *Mi* se refere, mais geralmente, a qualquer cavidade, tais como buracos cavados no solo, incluindo covas, e o útero.

Os Kanamari chamam tanto o útero quanto a barriga de ‘-*mi*’ ou ‘*min*’; ‘engravidar’ é *ityaro-mi-bu*, ‘fazer/produzir a cavidade da mulher’ e o ato de fazer a criança no útero é explicitamente dito ser um ato de ‘fazer o corpo da criança’ (*opatyn-warab-bu*). Para se referir ao feto, diz-se simplesmente *a-mi-naki*, ‘na barriga/útero dela’. A associação entre o ‘útero’ e o ‘quarto’ é reforçada pelo fato de que, se uma casa contém um quarto, o nascimento sempre irá acontecer nele e, assim, sob o mosquiteiro dentro dele.

Os sepulcros, originalmente marcados por uma choupana de madeira construída sobre eles e atualmente por vezes com uma cruz, são chamados de *kimarak*, mas covas podem ser chamadas de *hom-mi*, ‘buraco-terra’. Este último termo pode também se referir ao pequeno buraco cavado na terra no qual o cabelo de uma pessoa morta é enterrado nas últimas etapas dos ritos funerários. Esse buraco é mais especificamente chamado de *mahwanim hom-mi*, ‘o buraco-terra do luto’ ou, na fala-Jaguar, *bora*. Uma vez que a pessoa morre, particularmente adultos e idosos, ela é enterrada (*dahmahik*) e os parentes dele ou dela entram em um período de luto (*mahwa*). O período imediatamente após uma morte é um de *miori*, ‘má sorte’, e uma série de precauções deve ser observada. Esse período usualmente dura por um punhado de dias e chega ao fim esgotando-se por si mesmo, quando as atividades da aldeia começam a ser retomadas. Mas o período de luto, que é também o período em que a alma da pessoa morta permanece sem corpo, presa entre seu ‘corpo terreno’ (*Ityonim-warab*) inicial e seu futuro ‘corpo celestial’ (*Kodoh-warab*), pode durar meses ou mesmo anos no caso dos idosos, chefes e xamãs. Antes de o cadáver ser enterrado uma mecha de cabelo é cortada e guardada por parentes próximos, co-residentes e consangüíneos. Esse cabelo é enterrado ao fim do período de luto pelos Jaguares em um ritual do devir-Jaguar, mais especificamente no tipo de ritual conhecido como ‘Grande Jaguar’ (*Pidah Nyanim*). Como eu já deixei claro, tal ato tem importantes conseqüências para a regeneração do mundo e da floresta, que é dependente da devolução do cadáver do morto ao Jaguar de onde ele, e tudo o mais, veio. O corpo da pessoa morta, feita através de atos humanos de parentesco, se torna então uma parte do ‘corpo da floresta’ (*ityonim-warab*).

²⁵⁵ Deve-se lembrar que, pelas informações que colhi, os Kanamari não dormiam normalmente em suas malocas, mas nos abrigos temporários *dyaniobak* construídos em torno delas. Não me parece que *bak-mi* seja o nome para o interior das malocas, mas eu posso estar equivocado quanto a isso. Sempre que os Kanamari se referem ao seu interior, eles dizem ‘*bak nyanim naki*’, ‘dentro da maloca’. ‘Dentro do quarto’ é, em vez disso, ‘*bak-mi naki*’ ou ‘*a-mi naki*’, ‘dentro de seu quarto’. *Hak-mi* pode, portanto, ser um neologismo.

A relação entre morte e regeneração é um tema recorrente na Amazônia, assim como em outras áreas etnográficas (Hugh-Jones 1979, 214-26; Bloch and Parry 1982), e eu analisarei as idéias Kanamari da concepção de da morte brevemente (capítulos seis e sete). O que eu quero ressaltar aqui é que o confinamento da gente-queixada no quarto de uma casa e a conseqüente abertura desse quarto podem ser interpretados como um 'nascimento', se entendemos que nascimento refere-se tanto ao nascimento da criança quanto o do cadáver do falecido que é renascido como um 'corpo da floresta'. Nesse sentido, a gente-queixada é ao mesmo tempo não-nascida e morta durante o período em que está trancada na casa, o que é similar tanto ao estatuto 'não-nascido' de Auké no início do mito Jê quanto à sua 'morte', após ser queimado na pira funerária. O período liminar na casa é também um no qual aqueles que inicialmente são gente-queixada e, em seguida, futuros brancos, estão sem-corpo. Os fetos no útero são também sem corpo, seus corpos sendo feitos através de repetidos intercursos sexuais – um processo que não se conclui com o nascimento. Da mesma forma, no período entre a morte do corpo humano e o renascimento tanto como corpo celestial e corpo da floresta, as pessoas são duplamente sem corpo: as almas estão presas entre o corpo terreno que eram e o corpo celestial que se tornarão; e o corpo se torna um cadáver (*borob*) que já não é um corpo humano vivo (*tukuna-warab*), mas que irá, após o enterro do cabelo e o fim do período de luto, regenerar a floresta ao se tornar ele próprio uma parte do 'corpo da floresta'. As pessoas em buracos, pois, não possuem corpos.

Além disso, se nos lembrarmos que a idéia de que durante a gravidez o útero da mulher 'cozinha' ou, por outra, transforma o esperma masculino em uma criança é difundida na Amazônia, notadamente na região entre o Javari e o Purus no meio da qual estão os Kanamari (e.g. Lorrain 1994, 105-6; McCallum 2001, 17), então o fogo, ou ao menos o calor – que desempenha um papel importante tanto em Auké quanto em Oropixi – pode não estar de todo ausente do mito Kanamari²⁵⁶. No mito Jê, esse fogo faz com que Auké tome posse dos 'tesouros dos brancos', o que equivale a dizer que ele virou branco; no mito Kanamari, talvez seja o 'cozimento' metafórico da gente-queixada que a transforma nos brancos. Os brancos emergem não como 'inimigos' de Tamakori, mas como 'amigos' – ex-parentes que foram inimizados e, em seguida, re-aproximados – que saem do quarto/útero e imediatamente convidam Tamakori para beber café, que já vimos

²⁵⁶ Deve-se recordar também que Hohdom é encontrado cortando lenha para sua mãe (2). O episódio 13 da Viagem parece ter uma série de motivos que restam apenas parcialmente elaborados, eu retornarei a isso mais abaixo.

ser a caiçuma dos brancos. É na condição de ‘aliados’ que os brancos permanecem quando finalmente retornam para visitar seus *—tawari* no médio Juruá.

Há uma aparente ambigüidade no mito entre os atos que ocorrem com Hohdom e aqueles que se referem à gente-queixada, mas esta pode ser vista como um corolário da fractalidade do *—warab*. Não é dito explicitamente que Hohdom é trancafiado na casa. Embora ele fosse uma pessoa-queixada, ele parece nunca ter deixado de ser um *tukuna*. Isto leva a um fracionamento dos temas míticos encontrados em Auké e Oropixi, porque alguns deles concernem a Hohdom, como seu estatuto de ‘criança mágica’, e outros à gente-queixada em geral, como seu ‘incêndio’ e renascimento como brancos. Mas tal distinção apenas se torna problemática se nós dividimos o corpo de Hohdom em suas partes constituintes. Logo no início do mito, Hohdom é deixado como ‘responsável’ por Manaus, e após os brancos terem sido criados ele continua a ser seu mestre. Se o *—warab* possibilita que o parentesco seja criado através de sua presença física, as pessoas de uma aldeia ou cidade se fazem parentes em relação a ele e com ele. Hohdom, um *tukuna*, pode assim representar uma ‘Kanamaridade’ residual aos brancos, e talvez explique porque ao menos o primeiro branco fosse capaz de se comunicar com eles na língua Kanamari. É por essa razão que a ‘diferença ontológica’ que Gow argumenta existir entre ‘mestres’ e ‘xerimbabos’ só se aplica aos Kanamari se considerarmos essas diferenças como sendo uma questão de escala. Os brancos-queixadas nunca deixam completamente de ser *tukuna* porque Hohdom é seu mestre.

Há muitos aspectos da história, e sua relação com outros mitos, que vão permanecer não-analisados²⁵⁷. O lobisomem, uma figura do folclore branco local, aparece apenas como um exemplo do tipo de ser que vive na vizinhança da terra dos brancos, e não parece desempenhar nenhum papel no desenvolvimento do mito. No entanto, podemos vê-lo ser parte do desenvolvimento de um outro mito cujos contornos são estabelecidos no

²⁵⁷ Particularmente as curiosas ressonâncias mitológicas entre o mito da origem dos queixadas e o da origem dos brancos, que eu mencionei brevemente acima e que demandaria uma consideração mais minuciosa. O mito Kanamari da origem dos queixadas fornece uma possibilidade que não estava acessível a Lévi-Strauss em sua análise de mitos similares. Lévi-Strauss mostrou a posição deles em um meta-sistema no qual os queixadas emergem como pessoas malevolentes: “os ancestrais dos queixadas foram seres humanos que se mostraram como sendo eles próprios ‘inumanos’” e, mais especificamente, como cunhados “que recusam alimento, ou o oferecem em certas condições, ou o dão de maneira insolente” (1983, 86; 91). A versão Bororo do mito (ibid., 94-5) é notavelmente similar ao mito Kanamari dos amantes-lontra, mas seus fins são simetricamente inversos. Na versão Bororo, as mulheres buscam vingar a morte de seus amantes animais servindo aos homens uma bebida de pequi cujos caroços estão cobertos de espinhos, fazendo com que os homens engasguem e virem queixadas. Na versão Kanamari, os homens, não contentes em apenas matar os amantes das mulheres, também batem nelas com as espinhosas folhas da pupunheira, transformando-as em queixadas. São, pois, as mulheres que servem alimento aos homens de ‘maneira insolente’ (i.e. peixe que foi obtido por meio do sexo com as lontras), mas os homens que se comportam de maneira ‘inumana’ ao bater nas mulheres até elas virarem caça e partirem rio abaixo.

episódio 13, mas que o narrador apenas resume ao fim da Viagem: aquele do peixe-boi, iniciado pelo narrador antes que ele fosse chamado ao trabalho por sua esposa. A fabricação de arpões com as conchas de madre-pérola, que são ditas explicitamente para matar peixe-boi, a situação de Manaus próximo a um lago e os cipós-titica sugerem que a história do peixe-boi deveria ter ocorrido aqui. Nessa outra história, Tamakori e Kirak tomam esposas, que começam a ter casos extraconjugais com um peixe-boi. Os peixes-boi vivem em um lago que só possui água de sua metade até a superfície, pois da metade até o fundo é o lar da ‘gente-peixe-boi’, onde é possível respirar. Tamakori, ajudado por seu inconstante irmão, mata o peixe-boi (daí os arpões) e, de acordo com algumas versões, serve a carne a sua esposa. Voltamos novamente, pois, ao tema das mulheres infiéis e das punições cruéis para o adultério encontrado nos ‘Amantes-Lontra’ – ao qual, de fato, é notavelmente similar, reproduzindo no ‘código Tamakori’ aquilo que os ‘Amantes-Lontra’ fazem no código da proto-humanidade. O tema da troca de perspectivas através da troca de corpos está também presente nos ‘Amantes-Lontra’ e no mito do peixe-boi, como no quarto que transforma a gente-queixada em brancos e o lago sob o qual é possível respirar. Estes são parte da tendência da Viagem a formar blocos míticos que facilmente se desenvolvem em outros temas, aparentemente *ad infinitum*. Uma vez que a Viagem cria o mundo, ela necessariamente suprime uma riqueza de detalhes que, pela simples menção de alguns de seus aspectos, seriam reconhecidos por qualquer Kanamari.

A Origem da História e da Morte

A extração de seres ontologicamente distintos a partir de categorias fluidas através da nomeação, a separação de povos e a criação dos brancos põem o palco para a história que traçamos na Parte I. Nesta seção, eu quero analisar como a Viagem se relaciona àquela história e reconsiderar os modos pelos quais os Kanamari conceitualizam os brancos. Começarei comparando a Viagem com as histórias de Jarado e Sabá e, em seguida, considerarei seus dois episódios finais, que parecem apontar para a questão da mortalidade humana.

O Mito da História

Na medida em que o mito concerne à desfeitura do mundo mítico e à instauração do mundo atual, a Viagem é, para tomar de empréstimo a expressão de Gow, o ‘mito da

história' Kanamari. Em *An Amazonian Myth and its History*, Gow analisa um mito Piro chamado 'Tsla engolido por um Jaú', que concerne a alguns feitos de Tsla, um "transformador miraculoso" que emergiu do útero de sua mãe após sua morte juntamente com seus irmãos, os *muchkajine*, que significa literalmente 'os brancos de antigamente' (2001, 92-5; ver também Gow 1997). Nessa narrativa, Tsla e seus irmãos trabalham para o cunhado de Tsla nos trechos mais altos do território Piro, o Pongo de Mainique. Eles então viajam rio abaixo, além das aldeias dos Conibo, os 'limites à montante do mundo vivido Piro'. O narrador do mito imediatamente o prosseguiu com uma sinopse da história Piro, particularmente de suas relações com os brancos que vieram até eles precisamente do baixo curso do rio, na direção do qual os *muchkajine*, que são a "origem mítica dos históricos e contemporâneos brancos", foram vistos por último. E como Gow (1991) mostrou amplamente, a história Piro é a formação de suas relações contemporâneas de parentesco através de diferentes tipos de brancos: "this myth, by dealing with the spatial limit of the lived world of the 'ancient Piro people', deals with the pre-conditions of Piro people's relationships to white people in general" (2001, 94).

A Viagem, também, é 'sobre' os brancos, sua origem e comportamento. Ela também marca o primeiro 'tempo histórico' dos Kanamari, o 'Tempo de Tamakori', no qual, argumenta-se, eles viviam de acordo com o modelo de endogamia de subgrupo. A conquista dessa forma social começa no passado primordial, na fragmentação de certos Jaguares míticos e nos modos pelos quais as pessoas administraram as unidades discretas resultantes. Se o molde para as relações foi desenvolvido nesses mitos, a instanciação das relações atuais entre os humanos (*tukuna*) através destes termos só poderia ser alcançada após a Viagem e o término de certas transformações residuais e em curso que restaram após o colapso do Céu Antigo. Podemos ver, nesse sentido, como a viagem de Tamakori não marca uma 'ruptura' com aquilo que a precedeu. De fato, como nos mitos que analisamos no capítulo anterior, ela parece operar via uma sintonia fina de formas instáveis. Se a estabilidade não pode ser alcançada em grande escala, logo, é necessário ao menos extrair os aspectos positivos daqueles danosos de realidades híbridas, e separá-los ao longo do rio que une a todos.

O mundo que Tamakori deixou para os Kanamari foi predicado sobre a distinção entre duas formas de relacionar: as relações entre os *-warah* humanos, singularizações fractais de diversas pluralidades que mantinham relações de distribuição e alimentação, criando o parentesco por meio de uma despotencialização do Jaguar; e aquelas baseadas na predação, o código incivilizado e obsceno do Jaguar absoluto, um Mestre de tudo *via* a

predação, que desfaz o parentesco. Os subgrupos Kanamari eram internamente estruturados pela primeira forma. Eles domesticaram aspectos do Jaguar mantendo relações de *-tawari* com alguns outros subgrupos, e mantiveram as pessoas com quem não podiam se relacionar à distância, longe de suas aldeias.

O mundo descontínuo começou a desmoronar com a chegada de Jarado. Não precisaria ter sido assim, pois Jarado foi recebido como um *-tawari* e inicialmente os Kanamari adaptaram seu mundo à presença dos brancos. Mas os Kanamari não poderiam ter previsto que os brancos seriam tantos que eles seriam incapazes de manter chefes, tendo que migrar e viver com os brancos longe de suas próprias aldeias. Unidades discretas começaram a co-residir, tornando-se contínuas; os *-tawari* brancos que viviam com eles em suas aldeias solaparam a forma *-warah* de relação e os mataram, trazendo a predação para perto de casa; e acusações de feitiçaria emergiram dentro de grupos de pessoas que deveriam ter vivido como parentes. O *-warah* desapareceu e com ele a estrutura fractal do subgrupo que Tamakori tinha extraído da fragmentação dos Jaguares. O *-tawari* também desapareceu, na medida em que os brancos se tornaram espíritos 'imprestáveis' e que prévios *-tawari* passaram a viver juntos, resultando no fim das reuniões *Hori* e na falta de mediação entre 'parentes' e 'inimigos'. Foi somente com a chegada de Sabá, o chefe de todos os Kanamari, que uma síntese entre a estabilidade do 'Tempo de Tamakori' e o fluxo do 'Tempo da Borracha' começou a ser delineada.

As alterações entre essas formas dependem de atos de 'nomeação'. Deve estar evidente que as histórias de Tamakori, Jarado e Sabá possuem estruturas similares: todas elas envolvem pessoas que chegaram até os Kanamari vindo de rio abaixo, da 'terra dos brancos', e que mantêm relações hostis com os *Dyapa*²⁵⁸. Mas a similaridade mais marcante pode estar no fato de que cada um deles nomeia ou re-nomeia coisas que estabelecem os tipos de relações sociais que guiarão os Kanamari após cada um ter ido embora. Tamakori e Kirak extraem múltiplas singularidades de multiplicidades singulares através da nomeação, estabelecendo os contornos do mundo. Jarado nomeou as cidades e os barracões, emoldurando como a vida seria sob o comando dos patrões: "aqui será Ipixúna; aqui será São Felipe". Assim, ele alterou a paisagem com sua fala, de um modo similar a Tamakori. Sabá introduz novos conceitos como 'Funai', o 'posto avançado', o 'Fiscal dos Povos Indígenas'. Estes permitiram aos Kanamari adaptar os termos fractais que regulam as

²⁵⁸ Vimos há pouco que Tamakori lutou com o 'Mestre dos Caceteiros', Kanamaronho, em seu caminho até Manaus e, em seguida, novamente na direção de Cruzeiro do Sul. Jarado equivocadamente pensou que os *Dyapa* fossem Kanamari e como resultado lutou com eles e os matou no lugar conhecido como Urubupugo. E Sabá estabeleceu o 'Posto de Atração Marubo' procurando os isolados Korubo. Ele nunca os encontrou, mas seu posto foi atacado e incendiado por eles.

relações dentro do *—warah*, ampliando-os, por assim dizer. Eles todos poderiam viver numa única bacia de rio porque seu chefe era a Funai, que era muito poderoso e possuía todos eles.

Para entender a mudança entre cada um desses ‘tempos’, no entanto, é necessário considerar certas diferenças entre eles. É evidente que o movimento da história, particularmente do ‘Tempo de Tamakori’ até o ‘Tempo da Borracha’, vira a sociedade Kanamari ao avesso. Os Kanamari estavam a caminho do discreto ao contínuo mais uma vez, revertendo o movimento do mito. Se Sabá não tivesse chegado, eles teriam vivido mais uma vez através dos Jaguares, incapazes de criar um parentesco positivamente valorizado. Isto é diferente de sua avaliação da mudança do ‘Tempo da Borracha’ ao ‘Tempo da Funai’. Sabá, deve-se recordar, quase que literalmente os salvou, pois os brancos haviam decidido que todos os Kanamari morreriam. Depois de Sabá, eles foram capazes de recuperar o ‘Tempo de Tamakori’ através dos processos que ocorreram no ‘Tempo da Borracha’. Hoje em dia, eles permanecem vivendo sob influência da Funai, como parte do todo que ela representa.

No entanto, isto só foi necessário porque a história desfez o mundo que Tamakori criou para eles. O fato de que inter-casamentos ocorram e que pessoas co-residam não é nunca visto como sendo ideal e, como vimos, as pessoas ainda enfatizam os subgrupos, que assim resistem a transformar todos eles em parentes. A síntese conquistada no ‘Tempo da Funai’ é um (afortunado) resultado da história, o melhor que poderiam fazer com o que tinham em mão. Nisso, sua avaliação da história é o reverso da dos Piro, para quem, como mostrou Gow (1991), história é parentesco. Em seus *tiempos de los ancianos*, os Piro viviam em grupos endógamos que ‘brigavam e odiavam uns aos outros’. A chegada dos patrões da borracha e a subsequente escravização no *tiempo de caucho* abriram esses grupos uns aos outros, permitindo inter-casamentos, co-residência e trocas pacíficas. O *tiempo de la hacienda* lhes permitiu viver sob comando do patrão Vargas, o ‘chefe de todos os Piro’, resultando, finalmente, n’esses *tiempos*, ‘tempos atuais’, onde os Piro vivem em ‘aldeias de verdade’ organizadas pela legalmente reconhecida *comunidad nativa*, com acesso aos ‘bens’ que eles desejam (ibid., 62-72). Como indica Gow (1991, 30), essa narrativa é um ‘relato mítico da origem de sua sociedade’, que explica por que eles são todos ‘of mixed blood’. A história Piro é a história do parentesco.

A divisão de uma parcela da história Kanamari em ‘tempos’ parece fazer o oposto daquilo que faz para os Piro. Poderíamos dizer talvez, parafraseando Gow, que é um ‘relato mítico da desintegração de sua sociedade’. Para eles, a história não é parentesco, é o

desfazer das unidades de parentesco e a dissolução das relações apropriadas entre os subgrupos. Ou talvez eu deva rephraseá-lo, pois formas contínuas e ilimitadas de relação criaram sim uma forma generalizada de parentesco, mas elas o fizeram de maneiras negativas, violentas e de tipo Jaguar – através do egoísmo e feitiçaria, por exemplo. É, ao contrário, o tipo de parentesco interno ao subgrupo isolado, que, no entanto, permanece aberto às interações com seus –*tawari*, que é o ideal. No caso Piro, talvez fosse precisamente essa relação positiva para além do grupo local que estivesse faltando, ou, ao menos, não emergisse em seus relatos do passado. Para os Kanamari, a face interna do subgrupo garantia o parentesco, ao passo que sua face externa poderia garantir as relações de –*tawari* para além dele, e é isso que constituiu o mundo.

Embora haja diferenças etnográficas significativas entre os Kanamari e os Piro que podem contar para essas visões divergentes do parentesco²⁵⁹, há um outro fator que deve ser considerado. A história do contato Kanamari com os brancos parece ser mais recente que a dos Piro, que provavelmente mantiveram contatos ao menos esporádicos com os brancos desde o século 18. Os últimos parecem também ter sido afetados pela economia da borracha em seu apogeu, diferentemente dos Kanamari, que só começaram realmente a interagir com os brancos em meados da década de 1930, o período que separa o primeiro do segundo, este menor, boom da borracha. Vimos que, atualmente, os Piro vivem ‘nesses tempos’, um período que sucede o ‘Tempo das *Haciendas*’, quando eles viviam com o patrão Vargas, o ‘chefe de todos os Piro’ (1991, 67). Este modo de se referir a Vargas é muito similar a como os Kanamari se referem à Funai e a Sabá, e como vimos no capítulo três, viver sob influência da Funai permite aos Kanamari re-instaurar novamente uma forma positiva de parentesco, via os brancos. Pode ser, pois, que os Kanamari ainda não vivam em algo equivalente a ‘esses tempos’; eles ainda não se extraíram de um mestre branco e começaram a estabelecer parentesco de um modo independente deles²⁶⁰.

²⁵⁹ Uma das quais eu acabei de sugerir, e parece ser o fato de que os grupos endógamos Piro podem ter, como disseram os Piro a Gow (1991, 63), “sempre lutado e odiado uns aos outros”, ou, ao menos, mais do que o fizeram os Kanamari. Os Piro são parte de um conjunto Aruak-Pano no Peru oriental, mas eles diferem de seus vizinhos Aruak por terem partilhado muitos traços com os grupos Pano ao norte deles, notadamente os Conibo: “Like the Conibo, the Piro were great warriors and pirates, navigating in large flotillas of canoes along the Urubamba, Tambo and Ucayali, to trade with or steal from their Panoan and Arawakan inhabitants. They took war captives and lived in big riverine settlements under the rule of influential war-trading leaders. According to at least one source, Piro warriors drank the blood and ate the flesh of enemies killed in war...” (Santos-Granero 2002, 32; ver também Gow 2002 para a relação entre os Piro e seus vizinhos). De uma perspectiva Kanamari, os Piro seriam provavelmente muito similares aos *Dyapa* e, então, a dissolução desse ‘modo de vida’ apareceria (para os Kanamari) como desejável. Ninguém, diriam eles, pode fazer parentesco desse jeito.

²⁶⁰ Nem tampouco os Piro, para ser preciso, que vêem o reconhecimento legal da *comunidad nativa* como uma defesa contra a exploração (Gow 1991, 205-28). Mas ‘esses tempos’ implicam um maior grau de autonomia em relação aos brancos do que o ‘Tempo da Funai’ para os Kanamari.

Há razões para sugerir, entretanto, que eles talvez não queiram nunca separar-se da Funai e viver em uma época equivalente ao ‘esses tempos’ dos Piro. De fato, os Kanamari freqüentemente me confiavam seu medo de que a Funai terminasse, e a simples ausência do chefe de posto da Funai do Itaquai, por qualquer razão, é o suficiente para que eles comecem a se desesperar. Em duas ocasiões, uma missão foi enviada à cidade de Atalaia do Norte para tentar pressioná-lo a retornar ao Itaquai. Eles não estão, pois, interessados em ver o ‘Tempo da Funai’ dar lugar a alguma outra coisa. Por ora, pelo menos, sua existência depende dos brancos e é importante considerar mais profundamente esse ponto.

A Disseminação de Tamakori e Kirak

Antes de lidar especificamente com o tema dos brancos, é necessário considerar o que aconteceu com Tamakori e Kirak. A Viagem, tal qual eu a ouvi, não diz nada sobre seus destinos finais. Há um consenso geral que Tamakori partiu rio abaixo para além de Manaus, onde ele finalmente se instalou no ‘Outro Céu’ (*Okodob*), além do Céu Interior (*Kodob Naki*) onde vivem os *Kobana*. Kirak, dizem alguns, permaneceu neste mundo, assumindo alguns de seus aspectos danosos que ele ajudou a revelar. Tais destinos estão articulados dentro de um sistema de classificação de tudo no mundo através dos dois heróis. Os Kanamari freqüentemente dirão de algo, alguém ou, mais normalmente, de alguma ação ou comportamento que eles são ‘*Tamakori naban*’ (‘de tipo Tamakori’) ou ‘*Kirak naban*’ (‘de tipo Kirak’). Também pode ser dito que algo ‘é de’ um dos dois heróis.

Este modo de distinguir comportamentos e coisas através de dois heróis forma um esquema simples e não-elaborado para dar sentido ao mundo por meio da Viagem. Em tal esquema, Tamakori está vinculado ao destino post-mortem da alma, o eterno e a permanência; Kirak, por outro lado, está vinculado com a perecibilidade, mortalidade e coisas ou atos danosos. Devo ressaltar que essas associações não formam um conjunto coerente, nem são imutáveis. Coisas e seres que são classificados como ‘de tipo Kirak’ em certas ocasiões podem ser classificados como ‘de tipo Tamakori’ em outras e vice-versa. O sistema parece existir em abstrato, quase como uma maneira abreviada de classificar aspectos do mundo em certos pontos, e qualquer tentativa de enquadrá-lo em uma lógica fechada era contrariada pelos Kanamari, que freqüentemente insistiam, contra minha persistência, que era impossível dividir consistentemente o mundo em ‘Tamakori’ e ‘Kirak’. Essa classificação, no entanto, remete-nos de volta à Viagem, e às características de cada personagem. Antes de deixar isso explícito, no entanto, é válido fazer um leve desvio comparativo.

Um sistema frouxamente estruturado de classificação de pessoas e do mundo em partes eternas e perecíveis é comum na Amazônia, particularmente entre os grupos de língua Pano. Os Kaxinawá, por exemplo, mantêm “...um contraste conceitual entre a não-permanência corpórea e a permanência não-corpórea, entre eternidade não-corporal e transitividade corporal” (McCallum 2001, 26). Lagrou segue mostrando a relação desses princípios com as duas metades Kaxinawá. A metade *dua* (Brilho) é ligada à ancestralidade *yube* (lua) e também a ‘maciez e maleabilidade, a potencialidades da forma assim como tudo aquilo que é perecível’, enquanto que a metade *inu* (Jaguar) é ligada ao *Inka* (sol), mestre do céu, dono do ouro, das miçangas, do metal, do fogo, da rocha, do gelo, “...aquilo que sustenta a qualidade de dureza e o que é imperecível” (Lagrou 1998, 130).

Ainda que essas distinções permaneçam conceituais, na vida as pessoas estão imersas em um universo onde se tornam interdependentes, dependendo da necessidade de mistura constante (Lagrou 1998, 148). A alma de uma pessoa, o ‘*yuxin* do olho’, é ligada à metade *inu* e ao *Inka*, e é o que dá vida ao corpo. Os ossos, também, que dão estrutura ao corpo, são associados ao *Inka* (ibid., 141). O sangue e a pele, porém, são ligados ao domínio do *Yube*. Ao mesmo tempo, o corpo é curado e ganha agência através de remédios que também estão associados a esse dualismo, o ‘remédio doce’ (*dau bata*) do jaguar e o ‘remédio amargo’ (*dau muka*) do *Yube*. Os modos pelos quais agem no corpo, no entanto, invertem os princípios que os compõem:

“o medicamento amargo de *Yube* cura os ‘olhos’ e as doenças espirituais associadas aos olhos (pesadelos, a freqüente visualização de *yuxin* etc.), enquanto o medicamento doce cura doenças da pele, causadas por uma variedade de picadas de insetos (veículos da atividade de *yuxin* e do veneno), infestação de vermes, picada de cobra e doenças ligadas ao domínio de *Yube*. O medicamento doce, *inu*, é ligado à pele, intestinos e ao *yuxin* do corpo, e é ‘feito’ da matéria de *Yube*, enquanto o medicamento amargo, *dua*, está associado ao olho e ao seu *yuxin*, ‘feito’ da matéria do *Inka*” (Lagrou 1998, 146).

Os Yaminawa, por sua vez, postulam um esquema tripartite que torna congruentes os componentes da pessoa e da sociedade: o corpo (*yora*) é ligado à consangüinidade ‘de carne e osso’ que dá origem aos aparentados bi-laterais (chamados de ‘corpo’); a consciência e a volição (*diawaka*) estão relacionadas aos nomes e às relações de homonímia que fornecem aos Yaminawa nítidas identidades sociais e de parentesco; e a essência eterna ou princípio vital (*wëryoshi*) se relaciona ao seu sistema de metades que organiza “a grande classificação dual social e cósmica com base nas idéias sobre as características eternas dos espíritos e os modos pelos quais esses são passados patrilinearmente aos humanos”

(Townasley 1988, 123). Embora esses princípios sirvam como modelos conceituais para organizar a sociedade e o mundo, eles não são analiticamente precisos (Townasley 1988, 120). Parte da razão para isso é que tais princípios, particularmente aqueles que relacionam o princípio vital ao corpo, estão interpenetrados na composição da pessoa, que por sua vez é introduzida numa paisagem composta por outras subjetividades:

“In life, the body – *yora* – is suffused with spirit. For instance, witchcraft, the destruction of a person's *wëreyoshi*, uses any bodily product – urine, vomit, blood, faeces, hair or nails – as a token of that person's spirit and through these has impact on the *wëreyoshi*. Equally, the rationale for food prohibitions lies in the assumed presence of an animal's *yoshi*, its essential characteristics – in its flesh. Thus to eat its flesh when in a vulnerable condition caused by proximity to birth or death is to expose oneself to the effects of its *yoshi*. [...] Flesh is always a potential vehicle for spirit and spirit powers. Although thought to be inextricably intermingled in reality, they are clearly distinguished conceptually, as *yora* and *wëreyoshi*. [...] One could say that all ritual action is aimed at regulating this highly ambiguous and problematic relation between spirit and flesh, in the different ways appropriate to different situations” (Townasley 1988, 122).

A classificação Kanamari não está predicada sobre categorias amplas, mas antes sobre certos princípios revelados na Viagem. ‘Tamakori’ e ‘Kirak’ não são ‘coisas’, mas certos modos de comportamento e ação. Nesse sentido, o esquema Kanamari é diferente ao dos Pano em alguns pontos. Primeiro, ele não é ligado a um sistema dual abrangente, como aquele das metades Kaxinawá e Yaminawa. Os Kanamari não mostram interesse, por exemplo, na classificação das espécies animais nessa linha de maneira sistemática, como fazem os Kaxinawá (Lagrou 1998, 147). O que lhes concerne é que para algo, alguém ou um grupo de pessoas ser ‘de tipo Tamakori’ eles devem agir de forma moderada, instanciando relações adequadas; enquanto ser ‘de tipo Kirak’ é agir com impetuosidade, falhar em prestar atenção a um bom conselho e transformar relações apropriadas em relações impróprias.

Por essa razão, os Kanamari se consideram regularmente como sendo ‘gente de Tamakori’ enquanto os Kulina são ‘gente de Kirak’. Há boas razões míticas para tanto: se nos lembramos do capítulo quatro, os Kanamari foram criados de sementes de jaci que foram amparadas nas costas de Tamakori, ao passo que os Kulina emergiram de sementes de *karahyti* que Kirak deixou cair, e que se espalharam pela terra. Os Kulina são ditos ser ‘gente de Kirak’ porque são traiçoeiros, dispostos a ‘inimizar’ (*todiok*) os Kanamari e enfeitiçá-los. Mas em outros contextos, é perfeitamente possível utilizar a mesma dicotomia

para enfatizar diferenças internas aos Kanamari. No Itaquai, por exemplo, eu ouvi frequentemente pessoas dizendo que aqueles de certa aldeia eram ‘gente de Tamakori’, enquanto que os habitantes avarentos e inconstantes de uma outra aldeia eram ‘gente de Kirak’. Um homem chegou mesmo a usar a oposição para explicar porque sua aldeia tinha menos mosquitos do que outras: Tamakori tinha peidado sobre suas aldeias, enquanto que sobre as outras foi Kirak quem peidou. Logo, a oposição parece se referir mais a um modo de marcar a distinção entre ‘mesmo’ e ‘outro’, assumindo os aspectos positivos e apropriados para si e reservando os aspectos imoderados para outros.

Dito isso, certas coisas são certamente vistas como sendo mais de tipo-Kirak do que outras. Arraias e poraquês, como podemos inferir da Viagem, são seres associados a Kirak, posto que seu meio primário de interação com os Kanamari é feri-los. Lagartos são chamados de *kadyohkirak* em Kanamari, que significa ‘jacaré-Kirak’²⁶¹. Aranhas (*botyan*) e cobras venenosas (*hibpan*) são também relacionadas a Kirak, como também certas partes do corpo, particularmente aquelas que parecem estragadas ou denotam uma qualidade escamosa. A palavra para ‘caspa’, por exemplo, é ‘*kirak*’, e uma despigmentação da pele é também chamada por esse termo. As unhas das mãos e dos pés são chamadas *ba-kom-kirak* e *ib-kom-kirak* respectivamente, significando ‘dedos da mão-kirak’ e ‘dedos do pé-kirak’. Estas são algumas das partes corporais de Kirak que foram trazidas de volta por Tamakori no episódio 18 da Viagem, e as quais ele ‘juntou’ para reviver Kirak²⁶².

Mas seria uma descaracterização grosseira do esquema conceitual Kanamari dizer que ‘a alma’ está ligada a Tamakori enquanto ‘o corpo’ está ligado a Kirak porque a alma é eterna e o corpo perece. Ao que parece, trata-se do oposto: corpos (*-warah*) vivos e saudáveis, compostos de alma (*ikonanim*) e carne (*-hai*) estão ligados a Tamakori, ao passo que almas incorpóreas estão ligadas a Kirak. A razão para isto é que o corpo, como todo – *warah*, oferece estabilidade, desta vez para a alma, que é de outro modo nômade. Logo, ele permite à alma entrar em relações humanas e próprias de parentesco. Desencorporadas, as almas vagam, anexando-se a corpos vivos. Isto é parte de um princípio geral Kanamari que acompanhamos na Parte I, no qual a perda de um corpo/dono implica um estado de ‘insanidade’ (*parok*) e faz com que a entidade incorpórea se mova na direção de outros corpos. Tal processo, no entanto, é longe de inócuo, e faz com que os corpos vivos

²⁶¹ Isso pode ser explicado pelo episódio 18 da Viagem, em que Tamakori manda lagartos (*kadyohkirak*) para recuperar os ossos de seu irmão. Voltarei a esse ponto brevemente.

²⁶² Assim como seus ossos. Ossos são chamados de *am padya*, que literalmente significa ‘está vazio’. Eu não sei se os ossos estão ligados a Kirak. Entre os Kaxinawá eles são relacionados à ‘permanência’, como vimos acima, e parece, pois, estar mais próximo à sociabilidade ‘apropriada’ de Tamakori do que à escamosa impermanência de Kirak.

cresçam doentes, decaíam e, se não tratados, pereçam. Logo, ‘almas sem corpos’ estão relacionadas a Kirak, enquanto os corpos vivos estão ligados a Tamakori. Almas sem corpo são ‘de tipo Kirak’ porque elas causam dano, mesmo que não intencionalmente, ao passo que corpos vivos são ‘de tipo Tamakori’, capazes de entrar em relações não-predatórias com outros²⁶³.

De fato, parece que ser ‘de tipo Tamakori’ é cumprir os trabalhos próprios de um subgrupo, se relacionar através de um ‘corpo/dono’. Além disso, é também manter relações polidas de tipo *-tawari* com os outros, como fez Tamakori com Kanamaronho, Maria/Galinha e Hohdom. Ser ‘de tipo Kirak’, por outro lado, é se comportar com a despropositada obstinação que Ihe é típica, ao se relacionar com aqueles mesmos personagens. O episódio 10, concernente ao ser híbrido taboca imprestável/criança imprestável²⁶⁴, serve como bom exemplo da diferença entre esses modos de comportamento. Aqui, Kirak se recusou a ouvir seu irmão ou ficar satisfeito com o sucesso de Tamakori. Tamakori é capaz de usar seu sopro mágico para trazer a única taboca madura até ele, ao passo que Kirak marcha na direção das tabocas, se apossando delas, o que faz com elas se revelem como uma criança imprestável que agarra os testículos de Kirak e os esmagam. Finalmente, Kirak age com ansiedade e ganância, tentando se apossar de tabocas não-maduras que não servem para nada. O contraste entre essas duas formas de comportamento é a diferença entre relações que são conducentes ao – e típicas do – parentesco e aquelas que não são. Trata-se, pois, da mesma diferença que aquela entre os dois princípios que compõem o mundo Kanamari: as relações estáveis do *-warah* e as relações predatórias, ambas as quais contidas no onipresente Jaguar mítico.

Não deveria, pois, ser surpresa que a morte e a periodicidade da vida estejam ligadas a Kirak. Se ele está associado a ‘almas sem corpos’, ele também está ligado a ‘corpos sem alma’, ou cadáveres (*boroh*). A razão para isso, os Kanamari deixam claro, é que foi a inabilidade de Kirak em reviver a si próprio que levou a perda da imortalidade aos humanos. Este tema é sugerido no episódio 18, mas aqui Tamakori traz Kirak de volta à vida. Parece ser um daqueles casos em que a Viagem deixa que um tema permaneça não desenvolvido, ou implicado, e uma comparação com um outro mito pode nos ajudar a entendê-lo. Este é o mito Kanamari da ‘origem da mortalidade’ que se sustenta na relação

²⁶³ A ênfase aqui deve ser em ‘almas desencorporadas’ sendo ‘de tipo Kirak’. O estágio final do ritual mortuário torna essas almas nômades em corpos *Kobana*, feitos de buriti, que existem no Céu Interior e que são, pois, ‘de tipo Tamakori’. Discutirei isso no capítulo sete.

²⁶⁴ Ambos os seres são classificados como ‘*Adyaba*’, que vimos no capítulo dois ser o nome de um ‘espírito imprestável’. O que eu traduzo como ‘taboca imprestável’ é *duruku’am-mam-dyaba*. A ‘criança imprestável’ é *opatyn adyaba*, um conceito que será mais bem analisado no capítulo seis, no qual eu retorno a esse episódio.

entre os dois irmãos. Nesse mito, Tamakori morre e Kirak o enterra. Tamakori, no entanto, revive a si próprio 'pela oração'. Kirak pergunta onde ele estava e Tamakori responde que estava apenas dormindo. Kirak não acredita, e então seu irmão diz que irá fazer o mesmo com ele. Tudo que Kirak precisa fazer é igualmente 'orar' a si próprio de volta à vida, e assim eles voltariam a se reunir. Tamakori mata Kirak e o enterra, e espera que Kirak retorne. Kirak nunca retornou, ele apenas morreu e foi para o céu. Por causa disso, quando agora nós morremos, já não mais retornamos à vida (Reesink 1993, 609; 331-3)²⁶⁵. Este mitema guarda um paralelo com a saga Tupi-Guarani dos gêmeos, da qual a Viagem é uma transformação. Nesse mito, os dois garotos têm a mesma mãe, mas diferentes pais, um sendo o filho de Maíra, o grande xamã, o outro do Gambá, o signo da morte e da decomposição. Sua mãe morre, e o filho de Maíra tenta ressuscitá-la, mas é distraído por seu irmão, fazendo o processo falhar, e assegurando que dali em diante todos morrerão (ver Fausto 2002).

Para os Parakanã, a narrativa concernente à origem dos brancos é uma transformação deste episódio. Este povo afirma que:

"the white-to-be dances around his mother's grave, while blowing the smoke of his cigar. He raises the skeleton and dances with it. The boy's grandmother, however, disturbs him and the revived dead escapes to the forest as a big rodent. Later on, having become a full white, he brings his mother back and takes his new kin out of the earth" (Fausto 2002, 672-3).

Resta-nos discutir as reverberações de Tamakori e Kirak dentro daqueles episódios da Viagem que dizem respeito aos brancos.

Os Tesouros dos Brancos

Qualquer americanista diante da minha análise da criação dos brancos em Manaus certamente terá notado a aparente ausência de um tema comum a essas narrativas em outras sociedades: a questão dos 'tesouros dos brancos'. Vimos no resumo de Lévi-Strauss do mito Jê de Auké que, após ter sido incendiado, o herói emerge das chamas na posse desses tesouros. No mito Wari', a gradual distância estabelecida entre a gente de Oropixi e aqueles que ficaram para trás é expressa no fato de que a gente de Oropixi veio gradualmente a usar as roupas dos brancos e adquirir rifles. Este tema é espalhado pela

²⁶⁵ Eu ouvi esse mito Kanamari sobre 'a perda da imortalidade' no campo, mas eu nunca o gravei. A versão que estou sumarizando é, portanto, aquela de Reesink (1993, 609).

Amazônia: o gradual distanciamento entre pessoas ou irmãos é indexada pela aquisição de bens ocidentais por parte daqueles que irão se tornar brancos, um ato que pode ocorrer depois ou antes do distanciamento, mas que garante a quem quer que os adquira virar branco. A aquisição dos tesouros dos brancos é freqüentemente delimitada por uma escolha fatídica que torna aquele a ter escolhido os tesouros mais poderoso do que aquele que os recusou. Num exemplo famoso, aqueles que escolhem o rifle se tornam brancos, enquanto aqueles que escolhem o arco permaneceram Ameríndios (Hugh-Jones 1988). Além disso, tais mitos estão freqüentemente encaixados naqueles que contam como os homens perderam sua imortalidade (Viveiros de Castro 2000b).

Uma leitura mais cuidadosa da Viagem, no entanto, revela que nem os tesouros dos brancos nem a escolha fatídica estão totalmente ausentes do mito. No episódio 13, os brancos que emergem do quarto da casa estão bebendo café, e Maria/Galinha no episódio 8 o oferece a Tamakori e Kirak, como faz o jacamim no episódio 17. Nos últimos dois casos, o café é algo repugnante, fezes misturadas com água, que vimos, na análise do episódio 8, ser um corolário dos tipos de relação que os brancos estabelecem com seus 'xerimbabos'. O café é, pois, a versão dos brancos da caiçuma dos Kanamari: é a única caiçuma que as pessoas que misturam relações de predação com relações de alimentação podem produzir. Mas parece haver um aspecto positivo em beber café. Quando Maria/Galinha oferece café a Tamakori, ele aceita, bebe e a deixa. Quando seu irmão vai bebê-lo, ele é atacado por Maria/Galinha e cai no rio. Quando o jacamim oferece café a Tamakori, mais uma vez suas fezes misturadas com água, Tamakori aceita e está, portanto, apto a derrotar os *Dyapa*. Kirak, no entanto, fica enojado com o café e o recusa, ainda que o jacamim o alerte: "se você não beber o café aqui, quando você alcançar os *Dyapa* eles irão acertá-lo com suas flechas". E, claro, os *Dyapa* não apenas atacam Kirak como o matam.

Nos mitos que envolvem a aquisição dos tesouros do branco, e que os ligam à oposição mortalidade/imortalidade, aqueles que aceitam as dádivas geralmente se tornam brancos e permanecem imortais, enquanto aqueles que as recusam permanecem Ameríndios e se tornam mortais. Vimos que, em um nível, Hohdom nunca deixou de ser *tukuna* mesmo sendo um Mestre dos Brancos'; o fato de ele ser *tukuna* me incitou a sugerir que ele representava uma Kanamaridade residual para os próprios brancos. Mas não é Hohdom quem aceita a dádiva de café, é Tamakori. Tamakori, acabamos de ver, é vagamente associado aos Kanamari, de quem ele parece ser uma espécie de híper-*warah*, o princípio ético sobre o qual seus corpos e a estrutura de seus subgrupos repousam. Mas, aceitando a dádiva, ele também vira branco? Seria Tamakori parte de uma certa

'branquidade' dos Kanamari, desta vez talvez não residual, mas suplementar? E, ao mesmo tempo, os Kanamari seriam, em relação aos brancos, 'de tipo Kirak'? Para responder essas questões, devemos novamente extrair certas implicações da Viagem e relacioná-las à história dos Kanamari.

A Viagem, na medida em que estabelece os limites e a forma do mundo Kanamari, é curiosa por colocar os brancos desde o início. De fato, o episódio 13, em Manaus, parece ser o pináculo da narrativa, seu pivô, à medida que explica o mundo explicando como os brancos vieram a estar nele. Esta é uma lição crucial do mito. Vimos que os brancos, na virada do 'Tempo de Tamakori' para o 'Tempo da Borracha', eram classificados e re-classificados como diferentes categorias de alteridade, indexados através de relações de afinidade potencial (Viveiros de Castro 1993). A Viagem revela como, desde o início, eles eram *-tawari* para os Kanamari, e explica porque Jarado, o primeiro branco, pode ter sido recebido enquanto tal. Esses brancos primevos, que participavam da economia de aviamento baseada na distribuição da mercadoria vinda de Manaus, subindo o Juruá até os barracões e daí para os patrões da borracha e seringueiros, eram 'de tipo Tamakori', se organizando através de uma estrutura fractal que era congruente ao princípio de organização *-warah*. Os feitos de Kirak em Manaus são inexistentes e ele nem mesmo é nomeado diretamente no episódio. O narrador só menciona Tamakori, o caçador-lobisomen, Hohdom e a gente-queixada. Kirak pode estar implícito, e ser referido indiretamente, mas esses primeiros brancos não eram sua gente.

Com o influxo dos brancos, e sua propensão para a violência e habilidade para desafiar o modelo que articulava o *-warah* ao *-tawari*, eles vieram a ser re-classificados como *Adyaba*, 'espíritos imprestáveis', durante o 'Tempo da Borracha'. Tal característica potencial dos brancos está também contida nos mitos, no episódio envolvendo Maria/Galinha e o helicóptero/açaizeiro Parian, onde ela prefigura sua criação em Manaus: a primeira revelando sua obscura maneira de se relacionar uns com os outros, e o segundo sua ciência xamânica. Diferentemente dos eventos em Manaus, nestes episódios o papel de Kirak é crucial. Ele parece ser incapaz de interagir com Maria/Galinha, ou notar sua ambivalência. Quando ele vai até ela, ela age apenas como Galinha, fazendo com que ele caia no rio. No episódio do helicóptero/açaizeiro, é somente Tamakori quem vê essa multiplicidade; quando Kirak dá um passeio, ela é dita apenas ser um helicóptero. A reclassificação dos brancos na virada de um tempo histórico ao outro parece ter feito os brancos passarem de ser 'de tipo Tamakori' a ser 'de tipo Kirak', pois vimos acima que esses modos 'imprestáveis' de comportamento são uma característica do irmão de

Tamakori. De fato, a relação entre Kirak e o *Adyaba* é também deixada explícita no episódio 10, onde seu desejo por tabocas imprestáveis revela a criança imprestável. Reesink (1993, 60) também registra que, entre os Kanamari do Jutai, a distinção entre a ‘gente de Tamakori’ e a ‘gente de *Adyaba*’ parece desempenhar uma função similar àquela entre ‘de tipo Tamakori’ e ‘de tipo Kirak’ no Itaquai.

É curioso, no entanto, que a classificação dos brancos como *Adyaba* de tipo Kirak não contra-ponha os Kanamari como de tipo Tamakori. Se já houve um estágio em sua história em que eles próprios eram de tipo Kirak, ele era justamente este: o tecido inteiro de sua sociedade foi dissolvido pelos brancos, o modelo fractal do subgrupo se encerrou e as aldeias foram mingando. Se os brancos eram *Adyaba*, eles estavam atraindo os Kanamari para essa *Adyaba*-nidade junto com eles.

Mas no ‘Tempo da Funai’, Sabá instala uma outra relação entre os brancos e os Kanamari. Agora esses novos brancos são eles próprios *-warab*, e são *-warab* incrivelmente poderosos. Tal mudança classificatória deve ter sido uma grande transformação para os Kanamari, porque não mais situava os brancos em categorias de afinidade potencial, mas, antes, fez deles as precondições para a criação do parentesco nas aldeias Kanamari. Retornarei a isso brevemente, mas devemos primeiro perguntar: o que, na Viagem, sugere esse potencial dos brancos, a habilidade para se tornar esse tipo de *-warab*, ‘Mestres dos Kanamari’?

Há um outro episódio no qual os brancos estão implicados, aquele do jacamim (*Psophia leucoptera*), que oferece café aos dois irmãos (17). As conexões entre esse episódio do mito e os brancos me escaparam durante o campo. Eu estava provavelmente tão aturdido com a riqueza da Viagem, que eu não achei peculiar que o jacamim (*sipo* em Kanamari) pudesse ter café a oferecer. Mas está claro que o jacamim está ligado aos brancos, e não apenas porque ele dispensa café. Uma nota de campo minha diz que um homem Kanamari me explicou que o jacamim era ‘uma galinha de caça’ (*takara obara*), e que era como uma galinha, mas selvagem, do ‘corpo-floresta’ (*ityonim-warab*). O jacamim, como sugere seu nome em inglês (‘trumpeter’), é conhecido por seus gritos altos, que recordam talvez o modo ruidoso de falar de Maria/Galinha, e dos brancos em geral. Segundo Mendes et alli (2002, 522), os seringueiros locais e os Kaxinawá que, como os Kanamari, mantêm o jacamim como um xerimbabo, dizem que “na mata o jacamin é ‘brabo’ e foge das pessoas, mas muitos seringueiros e Kaxinawá o criam no terreiro: ele não só fica manso, como passa a defender galinhas e patos e domina a criação”. Logo, pode não ser disparatado sugerir, mesmo que tentativamente, que o jacamim é o equivalente

selvagem de um dos animais de caça dos brancos; uma variante ‘corpo-floresta’ de seus xerimbabos. E, mais do que isso, o mestre deles, como o é Maria.

Uma das características de Tamakori é que ele não fica impressionado ou com nojo de nada que os brancos tenham ou lhe ofereçam, ao passo que seu irmão é completamente inepto ao lidar com os brancos. Tamakori é capaz de pilotar o açazeiro/helicóptero e ele bebe o café/fezes que Maria/Galinha dá a ele. Kirak falha em pilotar o açazeiro/helicóptero e nunca se dispõe a beber o café/fezes. Mais importante, Tamakori aceita o café que o jacamim oferece e torna-se, portanto, capaz de derrotar os *Dyapa*. Tamkori não está nem um pouco preocupado que tal café seja fezes misturadas com água; de fato, ele parece sequer se dar conta disso. O narrador diz-me a mim, a única pessoa a ouvir, que o café é ‘fezes misturadas com água’, para que eu possa sabê-lo, mas Tamakori mesmo não faz nenhuma menção a isso. Kirak, no entanto, como o narrador (e ao contrário de mim e Tamakori) vê o café como fezes e não o bebe. O mito, pois, faz uma clara correlação entre os Kanamari e Kirak, que vêem o café como fezes de pássaro, e Tamakori e os brancos, que vêem fezes de pássaro como café. Ao beber o café, Tamakori não é prejudicado pelos brancos, do mesmo jeito que a Funai é capaz de trazer os *Dyapa* a uma submissão administrativa. Ao recusar as fezes de pássaro, Kirak, tal qual os Kanamari, é uma vítima da violência dos *Dyapa*.

Podemos, pois, sugerir que a Viagem também prefigura a relação de tipo *—warab* entre os Kanamari e os brancos que é instanciada no ‘Tempo da Funai’. Ela assim o faz fazendo com que os Kanamari permaneçam ‘Kirak’, enquanto Tamakori se torna, ao menos parcialmente, congruente aos brancos. Como dizem alguns, ele foi visto por último se dirigindo rio abaixo além de Manaus, e um Kanamari, que estava aprendendo a história da colonização Européia das Américas, me disse que Tamakori cruzou o oceano e foi para a Europa²⁶⁶.

Esse tipo de relação, no entanto, é diferente daquela do *—tawari* ou do *Adyaba* porque já não mais ocorre numa tangente ao parentesco. O *—warab* é, em vez, o vetor para a criação dos laços de parentesco, e sua relação com os componentes de seu corpo é assimétrica: é o um que supervisiona seus muitos. Isso estabelece os brancos/Funai como ‘Tamakori’ em relação ao ‘Kirak’ dos Kanamari, fazendo os dois formarem uma espécie de todo. Entretanto, agora que as relações não são mais simétricas, mas que formam em vez

²⁶⁶ Tastevin (n.d.3, 27-8) observa que: ‘Baway, l’homme-médecine des Wiri-dyapa [Peccary-*dyapa*] est allé au ciel plus d’une fois. Il y avait parlé avec le père celeste [Tamakori, segundo Tastevin] que parle comme les Cariyá [whites]’. Além disso, o ‘pai celestial, vestido como um homem branco, oferece a Baway carne de porco e galinha, e café.

disso a precondição de um novo tipo de parentesco a ser alcançado, os brancos, enquanto chefes, são capazes de arrastar os Kanamari em sua Tamakorinidade.

Não se trata tanto, pois, do fato de que Tamakori esteja associado aos brancos, mas, antes, do fato de que tanto os brancos quanto os Kanamari podem ser 'de tipo Tamakori', estabelecendo modos de relação que os encompassem. Além disso, isso ocorre novamente em um contexto que postula uma equivalência entre os Kanamari e os brancos, como o fez em tempos antigos, mas o faz em um movimento que eleva o caos do Tempo da Borracha: os Kanamari estão tornando a si próprios um povo que é 'de tipo Tamakori' porque os brancos são também agora 'de tipo Tamakori'. Os Kanamari precisam dos brancos para conseguir isso porque eles mesmos eram 'de tipo Kirak' antes da chegada de Sabá. Isso está claro no episódio 17, que mostra a disparidade entre os dois tornando os Kanamari em Kirak e os brancos em Tamakori. Este episódio, e suas associações, codificam o momento da chegada de Sabá, expressando a oposição complementar entre eles. A história, no entanto, redimiu os Kanamari, que podem agora, via esses brancos, novamente se tornar 'de tipo Tamakori'. Isto implica, é claro, um tipo diferente de equivalência: se no 'Tempo da Borracha' eles eram simetricamente equivalentes, e os Kanamari estavam virando branco quase que por carência, através de formas predatórias e imprestáveis que os des-relacionavam a eles próprios e aos brancos, sua equivalência é agora, no 'Tempo da Funai', fractal. Eles estão virando brancos ao situar esses últimos como seus patrões, e, logo, o fazem através de relações estáveis e seguras.

Isto talvez explique porque os Kanamari não avaliem toda sua história de forma tão positiva quanto fazem os Piro (ver também Carvalho 2002, 63). Não é uma narrativa de um movimento contínuo de transformar todos em parentes, nem tampouco 'transformar todos em parentes' é o que eles procuram fazer. Os Kanamari estabelecem algumas pessoas como parentes mantendo o senso de escala. Deve-se recordar que a história que eles narram só foi possível por causa de duas coincidências: a morte de certos chefes na década de 1950 e a chegada de Sabá quando eles estavam sem chefe. Os brancos sempre tiveram modos fractais de relação, mesmo os patrões da borracha com seu sistema hierárquico de aviamento, mas na medida em que os Kanamari também tinham seus próprios subgrupos fractais, os brancos podiam ser mais um tipo de *-tawari*. Quando os subgrupos Kanamari foram desfeitos, tanto os Kanamari quanto os brancos se tornaram ambos 'imprestáveis'. Com nenhum Kanamari para singularizar sua crescente multiplicidade e diversidade, a posição estava disponível para Sabá se fazer chefe e, em sua esteira, fazer de outros Kanamari caciques e tuxauas. Poroya sintetizou isto ricamente na sua narrativa da história

de Sabá. Quando este último lhe perguntou por que ele trabalhava para os brancos, ele respondeu: “nós trabalhamos para os brancos porque nossos pais, os chefes, morreram todos”. Com Sabá, tornou-se novamente possível re-instituir um chefe poderoso, uma instanciação de Tamakori que pôde mais uma vez torná-los também ‘de tipo Tamakori’.

Tal informação pode ser aproximadamente resumida na tabela seguinte:

	Tempo de Tamakori <i>-tamari</i>	Tempo da Borracha <i>adyaba</i>	Tempo da Funai <i>-warah/‘minha gente’ (atya tukuna)</i>
Classificação dos brancos e dos Kanamari em relação uns aos outros			
Relação com os brancos	Distância mínima, os brancos são parceiros de troca com uma estrutura fractal equivalente aos Kanamari.	Evitação. Os brancos são violentos e solapam o modo Kanamari de relação.	Proximidade. Os brancos são líderes poderosos, que ‘alimentam’ os Kanamari e distribuem mercadoria.
Movimento de parentesco em relação aos brancos	Estável e simétrico. Os Kanamari mantêm sua hierarquia de parentesco <i>enquanto</i> mantêm suas relações com os brancos.	Negativo e instável. Os Kanamari estão virando brancos ao se relacionar com eles de maneiras ‘imprestáveis’.	Positiva e assimétrica. Os Kanamari estão virando brancos e no processo virando Kanamari novamente via a estrutura fractal que os brancos lhes permitem.
Relação com a Viagem	Os Kanamari são ‘de tipo Tamakori’ e os brancos são ‘de tipo Tamakori’.	Os Kanamari e os brancos são ‘de tipo Kirak’.	Os Kanamari são ‘de tipo Kirak’ e os brancos são ‘de tipo Tamakori’. Por meio dos brancos, os Kanamari começam a restabelecer a si próprios como ‘de tipo Tamakori’ através de uma sociabilidade fractal que coloca os brancos como chefes.
Episódios da Viagem nos quais a relação está codificada	Episódio 13.	Episódios 8, 9 e 10.	Episódio 17.

Os brancos, em suma, eram *-tawari* para os Kanamari durante o ‘Tempo de Tamakori’, e os Kanamari podiam continuar a se tornar parentes via relações simétricas com os brancos. No ‘Tempo da Borracha’, os brancos se tornaram espíritos imprestáveis, canibais e predadores, e os Kanamari, estando por acaso sem chefes, passaram por um processo de devir-*Adyaba* com eles. Finalmente, hoje em dia, no ‘Tempo da Funai’, os brancos são chefes *-warah* em uma escala maciça e os Kanamari estão novamente em condição de se fazer parentes, desta feita através de relações assimétricas com os brancos. A Viagem, a origem da história, revela a virtualidade de todas estas relações.

Parte III:
Corpos Vivos

O Corpo/Dono

Na Parte II, perseguimos o movimento narrado pelo mito até a emanção da história a partir dele. Mostramos como o mundo surgiu dos Jaguares míticos que o situavam via relações de predação, bem como de que maneira os Kanamari desenvolveram maneiras de manter separados estes dois aspectos de Jaguar, imbuindo a estabilidade de um conteúdo positivo indexado pela relação *—warah* e cercando os aspectos predatórios dos Jaguares. O mito da Viagem de Tamakori e Kirak narrou o modo pelo qual as contínuas transformações do mundo foram detidas, extraindo o positivo a partir dos aspectos ameaçadores das múltiplas ‘coisas’ (e vice-versa) e separando as pessoas ao longo do rio Juruá. Finalmente, ele postulava os brancos como uma condição para esta história, organizando-os em cidades e colocações de seringa, bem como prefigurando as maneiras pelas quais os Kanamari iriam interagir com eles.

A parte três passará da investigação da instanciação e dissolução dos corpos coletivos para o foco nos processos que constituem a pessoa (individual). O capítulo seis investiga a criação da pessoa, explorando a ‘concepção’ e os cuidados que envolvem a criança recém-nascida. Veremos que a criança é composta de uma alma ‘dada’ e de um corpo incipiente que precisa ser desenvolvido (Taylor 1996, 205; Viveiros de Castro 2001). Serão discutidos alguns dos perigos que a criança – e, através dela, toda a aldeia – enfrenta, assim como a aquisição de carne de caça e sua influência sobre a criança. No capítulo seguinte, discutirei o xamanismo e a morte, de modo que a construção e destruição de corpos possam ser situadas no interior do mesmo problema com o qual lidávamos: a relação entre formas estáveis e fluidas, expressas como comensalidade e predação.

Fazendo um Corpo a Partir da Alma

Para os Kanamari, os corpos vivos precisam ser feitos de uma matéria-alma genérica. A maioria dos seres vivos é feita da mesma matéria-alma, e o processo do parentesco humano deve, portanto, ser aquele de construir tal alma em um corpo humano, produzido nas aldeias. O fato de a alma ser, no nascimento, excessivamente inespecífica coloca uma série de problemas para os humanos, que devem assegurar-se de que, via uma série de precauções, a alma ganhe a forma de um corpo humano (veja Vilaça 2002; 2005). Parte do problema para os Kanamari é o de ser o corpo um continente imperfeito para a

alma, que está sempre inclinada a escapar dele. Isso é particularmente notável no nascimento, mas também em muitos outros momentos da vida, como veremos.

Nesta seção, discutirei os processos que levam à construção de um corpo e o fazem ser revelado para uma aldeia. Começarei por discutir algumas das particularidades da relação entre a alma e o corpo, a fim de situar o que sigo discutindo. Vou então tratar do processo de ‘fazer o feto’. Concluirei esta parte discutindo o ato do nascimento, de modo que possamos nos aproximar das prescrições que o envolvem.

A Alma e o Corpo

Os Kanamari tem uma ‘alma’ (*-ikonanim*) e um ‘corpo’ (*-warah*). Não estão muito preocupados com a origem da alma e todas as questões sobre sua proveniência são encaradas com perplexidade: “está só aí”, ou então “foi Tamakori que colocou aí”. A palavra *-ikonanim* provavelmente significa ‘olho grande’ (*-iko nanim*²⁶⁷). A despeito de tal possibilidade semântica, não encontrei nenhum Kanamari que me dissesse que a alma está no olho, ou que tenha alguma relação privilegiada com o órgão²⁶⁸.

A alma, de toda forma, possui uma relação estreita com o sangue (*-mimi*), que é sua manifestação física. Dizer que a alma está ‘apenas aí’ é o mesmo que dizer que o sangue está aí. Reesink (1193, 63-4) observa que “os Kanamari afirmam que uma criança recebe o sangue, uma substância vital na concepção, tanto do pai quanto da mãe”. Não ouvi nenhuma explicação similar acerca do que faz o sangue, tampouco qualquer opinião referente a seu papel na concepção. “Está apenas aí”, diziam-me, “em nossas veias” (*tyo-tyin pru naki*). Um homem, respondendo à minha questão mal formulada para ‘o que é o sangue?’, disse-me que ‘ele é realmente a nossa alma’ (*tyo-ikonanim nimbak*). Trata-se, portanto, de algo que está presente no nascimento, que possui implicações importantes para o parto, particularmente no que concerne ao papel das restrições pós-parto, como veremos em breve. Não sei se o ‘sangue novo’ (*mimi aboawa*) presente no recém-nascido possui alguma relação privilegiada com os pais da criança, como propõe Reesink, mas suspeito de que não, ao menos no que se refere a vincular a criança a seus pais através de substância. Isso porque ‘a alma’ é o denominador comum de todos os seres vivos, e não há

²⁶⁷A palavra *iko* significa ‘olho’. No Itaquai, a palavra *nyanim* é mais utilizada para significar ‘grande’ do que a palavra *nanim*. Mas o Itaquai é composto de pessoas oriundas de muitos sub-grupos distintos, que falam dialetos levemente diferentes da ‘língua-gente’ (*tukuna-koni*). A palavra *nanim* é usada por algumas pessoas em alguns contextos e quase sempre para descrever os ‘grande chefes’ do passado, que eram referidos como *tukuna nanim*. O ‘i’ no começo da palavra, vale sublinhar, não é o pronome de primeira pessoa singular. Para dizer ‘meu olho’, diz-se *i-iko* – ‘minha alma’ é *i-ikonanim*.

²⁶⁸Carvalho (2002, 290) notou a mesma falta de especificidade relativa à localização da alma no corpo.

diferença entre o sangue de uma criança recém-nascida e o sangue de, digamos, um animal recém-nascido.

Uma vez que tudo o que podemos saber da alma de um corpo humano é que ela “está simplesmente aí”, precisamos analisar aqueles contextos nos quais ela não está aí. A morte dos humanos e dos animais liberta as suas almas e certas precauções precisam ser tomadas, a fim de que ela não cause danos aos vivos. Para saber qual espécie de alma está presente em uma aldeia, um homem adulto deve tomar uma infusão conhecida como *omamdak*, ‘casca de árvore’, a fim de que possa ‘ver’ (*-bik*) e, assim, identificá-la. Discutirei abaixo os métodos utilizados pelos Kanamari para se assegurar da origem de uma alma, de modo que saibam, sem dúvidas, qual alma os aflige. De toda forma, antes que se conheçam as especificidades da alma, isto é, antes que alguém tenha obtido e bebido a ‘casca de árvore’, todas as almas são genericamente chamadas de ‘alma-gente’ (*tukuna-ikonanim*) (veja também Carvalho 2002, 294). Isso porque ‘alma-gente’ é o estado-padrão de ‘alma’, a especificação mais abrangente do termo ‘*ikonanim*’. O último termo, assim como o termo *narab*, requer um pronome para ser nele afixado. Os Kanamari não dizem ‘a alma veio nos ameaçar’: eles precisam especificá-la ainda mais e a maneira mais indefinida e abrangente de fazê-lo é dizer ‘alma-gente veio nos ameaçar’ (*tukuna-ikonanim n-a-ma-dyi adik*).

Uma vez que se consumiu ‘casca de árvore’ e as pessoas sabem se a alma saiu de um corpo humano ou animal, torna-se então possível avançar na especificação, dando a ela uma forma relativa a seu ‘dono/corpo’ de origem. Se for sabido que uma alma específica é, por exemplo, a alma de um ‘animal de caça’, pode-se chamá-la de ‘*bara-ikonanim*’, ‘alma-caça’. Se houver certeza de que se trata, digamos, de uma ‘alma-queixada’, então ela poderá ser especificada como ‘alma-queixada’ (*wiri-ikonanim*). É possível até mostrar que a ‘alma-queixada’ em questão é a de uma certa queixada que alguém matou recentemente, adicionando o prefixo relacional ‘*n-*’, seguido do prefixo pronominal da terceira pessoa do singular *a-*. Desta maneira, *wiri-n-a-ikonanim* significará algo como ‘a alma daquela queixada’, uma vez que se conhece a queixada à qual se refere²⁶⁹. Não são apenas as almas-animais que ameaçam os vivos. As almas das pessoas mortas podem também causar aflição, e por várias razões. Estas almas são também genericamente chamadas de *tukuna-ikonanim*, ‘alma-gente’, mas, de novo, uma vez que se sabe que a ‘alma-gente’ em questão é aquela de um certo homem ou mulher, então o nome de tal pessoa pode ser especificado: ‘*X-n-a-ikonanim*’. A mesma regra se aplica para a alma de povos não falantes de línguas Katukina, que podem ser chamadas de ‘alma-Dyapa’ (*Dyapa-ikonanim*), ‘alma-branco’ (*kariva-ikonanim*),

²⁶⁹Veja Queixalós n.d. 1, 3, sobre o uso do prefixo relacional.

‘alma-Kulina’ (*koru-ikonanim*) e assim por diante, e também pelo nome de uma pessoa específica conhecida.

Todas essas especificações da alma, que dependem da habilidade de ‘vê-las’, indicam a forma que a alma possui em seu estado corporal, anterior ao seu desagregamento do corpo. Isso porque o corpo dá forma à alma. No nascimento, todos têm o mesmo *tukuna-ikonanim*, e é o corpo, continuamente feito antes e depois do nascimento de um bebê a partir da matéria-alma genérica, que faz a diferença entre as espécies. Se o sangue é a manifestação física da alma, então, a mim não parece que, no nascimento, o sangue dos humanos seja diferente do sangue dos animais²⁷⁰.

Não é apenas ‘forma’ que o corpo dá à alma, mas também afetos, memória e desejo. É isso que permite uma alma retornar à aldeia, para que possa ver os vivos e tentar interagir com eles. Isso significa que a alma, do nascimento à morte, atravessa dois estágios distintos: é pré-social no nascimento, genérica, amorfa e não-relacionada aos vivos; na morte, possui uma forma, ditada por aquilo que o seu corpo possuía e pelas memórias do que foi feito a ele. O que jaz entre isso é o processo do parentesco.

Muito do que os Kanamari atribuem ao corpo, outros povos ameríndios atribuem a uma alma. Para evidenciar isso, é útil, mais uma vez, comparar os Kanamari aos Kaxinawá, seus vizinhos no Juruá. Os Kaxinawá, diferentemente dos Kanamari, possuem mais de uma alma. As duas enumeradas mais consistentemente são a ‘alma olho’ (*bedu yuxin*), frequentemente chamada de ‘alma verdadeira’ (*yuxin kuin*), e a ‘alma corpo’ (*yuda yuxin*)²⁷¹. A alma do olho é visível na pupila e tem uma origem (assim como um destino) celestial, ao passo que a alma corpo cresce com o corpo e é visível como a sombra que o corpo produz. Há desacordos acerca do destino desta última, já que alguns Kaxinawá dizem que ela segue a alma olho até o seu destino celestial, ao passo que outros dizem que ela permanece nesta terra, tomando a forma de um monstro cabeludo (Lagrou 1998, 118; 113-6).

Mesmo que a alma do olho Kaxinawá se revele na pupila, sua presença é também verificada pelos batimentos cardíacos: “o verdadeiro *yuxin* é como uma semente divina (*bedu*) ou uma luz plantada no coração e visível nos olhos. A semente é o *yuxin* e o coração

²⁷⁰Que, na Amazônia, a alma una e o corpo diferencie é atualmente uma proposição bem estabelecida (Viveiros de Castro 1996; Vilaça 2005), tal como o é a relação entre sangue e alma, muito embora a ênfase seja frequentemente colocada sobre o sangue da vítima de um homicídio (Viveiros de Castro 2002b; Vilaça 2006, 176-82). Tenho a impressão de que, para os Kanamari, o sangue não é um ‘veículo’ para a alma (Fausto 2001, 310; Lima 1995, 203), mas antes que ele é a alma ou o seu aspecto visível. O fato de que esta alma/sangue seja comum a muitos seres vivos não significa, evidentemente, que a alma de um outro seja segura. A presença do sangue exógeno é, veremos em breve, suficiente para que uma aldeia suspenda todas as suas atividades.

²⁷¹ Há desacordos entre os etnógrafos dos Kaxinawá com relação a quantas almas uma pessoa realmente possui, mas parece haver um consenso geral de que, diferentemente de outras possibilidades, estas duas são “as mais importantes” (Kensinger 1995, 232).

é seu invólucro, o que a nutre” (Lagrou 1998, 113). Enquanto o feto está sendo feito, esta semente se enraíza progressivamente no coração, fazendo a criança crescer, ganhar peso e força, criando ímpeto para fazer da criança um adulto. Mas esse entrelaçamento da alma do olho com o coração não previne a primeira de abandonar o corpo em certas circunstâncias, tal como no sonho, mas visões de ayahuasca e nos períodos de doença. A alma do corpo, por outro lado, é um *yuxin* social de origem terrestre, intimamente atada ao corpo. Com ela, acumulam-se memórias, emoções e experiências e, tal como a sombra que é sua projeção, ela é inseparável do corpo (ibid, 118).

O *ikonanim* Kanamari é muito similar à alma do olho Kaxinawá. Como disse, ela não parece estar localizada no olho, mas também ela tem uma relação privilegiada com o coração. Os Kanamari disseram-me que alma é sangue, e que é no coração (*divahkom*) que o sangue ‘mora’ (*to*), muito embora ele se mova por nossas veias (*-tyin pru*)²⁷². O coração é às vezes dito ser o mesmo que a alma e, na morte, alguns Kanamari dizem que ele vai para o Céu Interior.²⁷³ Carvalho (2002, 289) disse que o coração Kanamari é um princípio vital ou uma força. Esta parece-me ser uma boa caracterização, uma vez que ele bombeia sangue/alma através do corpo. Para os Kanamari, assim como para os Kaxinawá, é o sangue/alma que faz a pessoa crescer. O *-ikonanim* é também propenso a deixar o corpo durante os mesmos estados em que a alma do olho Kaxinawá. Sonhos (*taneì*) são momentos nos quais a alma deixa o corpo e, em alguns casos, chega mesmo a viajar para o Céu Interior, onde encontra seus parentes mortos. As visões de ayahuasca e os períodos de doença são momentos em que a alma perambula, visitando outras aldeias e vendo lugares distantes. Qualquer sinal ominoso na aldeia, tal como a calma que antecede a uma tempestade ou a chegada das friagens, podem ser considerados pelos Kanamari como um indício de que almas estrangeiras estão presentes nas suas aldeias. São frequentemente seguidos por conversações em que procuram identificar a alma. Em muitas destas, sugeriam nomes de pessoas que eu sabia estarem ainda vivas. Quando eu os perguntava o motivo, eles diziam que estar vivo não era garantia de que uma alma permanecesse detida a um corpo. Poderia se tratar de um sinal de que a pessoa em questão estava doente, ou de que andava bebendo ayahuasca.

²⁷² Muitas sociedades ameríndias vêem o corpo como um ‘envelope’ ou um ‘continente’ da alma. A palavra pirahã para ‘corpo’, por exemplo, significa literalmente ‘invólucro de sangue’ (Gonçalves 2003, 226), ao passo que os Yagua o chamam de um ‘envelope’ (Chaumeil 2000, 88-9). O corpo Kanamari, em todas as suas acções, é claramente um continente, mas eu sugeriria que o corpo saudável é de alguma maneira feito contra a matéria-alma, reduzindo a sua volatilidade.

²⁷³ Ainda que distingam entre o coração como um princípio e o coração que ‘apodrece aqui na terra’.

A palavra *-ikonanim* designa também uma imagem, incluindo a sombra que, para os Kaxinawá, é associada à ‘alma do corpo’²⁷⁴. Uma fotografia não especificada, uma sombra, um reflexo no espelho ou na água são simplesmente chamados de *-ikonanim*. De toda forma, quando uma pessoa conhecida e identificada projeta esta imagem, ela não é mais chamada pelo termo genérico *-ikonanim*, mas sim por *-warah*, ‘corpo’. Assim, ainda que fotografias, por exemplo, sejam chamadas de *-ikonanim*, a fotografia de uma pessoa é chamada de ‘o corpo dele/dela’, possivelmente sendo ainda seguida pelo qualificador *tam*, ‘verdadeiro’. Quando vêem fotografias de pessoas, os Kanamari exclamam ‘é o corpo verdadeiro dela’ (*a-warah tam*). Não deve surpreender que os Kanamari chamem as ‘imagens’ por um termo que também significa ‘alma’, na medida em que esta é uma característica quase universal das línguas ameríndias – ainda assim, eles insistem na individualização da alma em casos concretos. A inabilidade em individuá-la faz com que ela seja considerada como princípio genérico, desvinculada de um corpo que um dia a poderia ter contido²⁷⁵.

Isso nos ajuda a entender como as próprias almas são particularizadas como ‘alma de caça’ ou ‘alma de alguém’. Se alma e corpo são dados no nascimento, e se referem a uma capacidade que não é restrita aos humanos, então o processo de fazer o corpo é o de transformar esta alma/sangue em corpos específicos, feitos através de atos de parentesco – em aldeias para os humanos, ‘na floresta’ (*ityonim naki*) para os animais de caça. No primeiro caso, isso envolve imbuir a alma de memórias e desejo, fazendo com que se comporte pelos modos adequados, sendo ‘generosa’ (*nihan tu*), pacífica (*nok tu*) e bela (*bak*). Para que isso seja conquistado, as almas precisam se estabilizar através de seu ‘dono’ (*-warah*). A morte de seu dono liberta a alma, mas ela não é mais um princípio genérico, pois se refere ao seu corpo. O mesmo vale para as ‘imagens’, que são identificadas ao corpo que as projeta. Isso parece confirmar a observação de Fausto (no prelo, nota 22) de que a alma é construída junto com a biografia de uma pessoa: “como uma virtualidade de existência geral e indeterminada, a ‘alma’ é um dado, mas o seu destino é se tornar inextricavelmente ligada ao que alguém se tornou durante a vida, através do *embodiment* de conhecimentos e capacidades” (ver também Viveiros de Castro 2001).

²⁷⁴ Os desenhos geométricos dos Kanamari, assim como a escrita, são chamados de *akanaro*, mas os desenhos de pessoas ou de espécies animais são chamados *ikonanim*.

²⁷⁵ Os Araweté parecem postular uma relação semelhante entre o *ta’o ne*, o espectro, e ‘a pessoa’, *hiro*: “o que define o *ta’o ne* é o fato de ele ser uma coisa real, e não uma imagem (*i*). *Hiro*, tal como *i*? possui um sentido posicional. Uma pessoa vivente é um *hiro* por oposição a um espectro; um espectro é um *hiro* por oposição a uma imagem *i*? É uma imagem é um *hiro* por oposição àquilo que não possui nem forma nem causa, ao que é subjetivo” (Viveiros de Castro 1992, 203). O corpo é um *-warah* em relação ao *-ikonanim* e *-ikonanim* individuadas são *-warah* com relação ao *-ikonanim* genérico. A questão para os Kanamari, de toda forma, é que este *-ikonanim* genérico vem ocupar a forma do *-warah*, que ele faz crescer.

A alma não é apenas a condição por default de todos os seres vivos, ela é também aquilo que os une com as suas origens míticas. A ‘alma-gente’ genérica é o único aspecto que os Kanamari de hoje partilham com o vago povo-animal anterior à viagem de Tamakori. Apenas este fato é o suficiente para aproximar a alma Kanamari aos princípios do Jaguar, cuja fragmentação nós acompanhamos nos capítulos precedentes. Tal como em outras partes da Amazônia, a alma é “...o potencial para adotar um número indefinido de formas” (Vilaça 2005, 453) e é precisamente a forma que o corpo toma que os Kanamari consideram como sendo o resultado do processo de parentesco. Nunca me disseram especificamente que a criança, quando é feita, ‘não é humana’ (*tukuna tu*). Esta expressão, no entanto, teria pouco sentido em um contexto onde todos os seres vivos possuem ‘alma de gente’. Se um nascimento impele os Piro a fazer a questão ‘é humano?’ sobre a criança (Gow 1997, 47-8), a questão que ouço mais frequentemente entre os Kanamari é ‘será um *Adyaba*?’, mostrando preocupação pelo possível nascimento de uma monstruosa criança-espírito²⁷⁶. Curiosamente, tais questões eram quase sempre retóricas, permaneciam sem resposta ou seguidas de um tenso silêncio. Tratava-se de matéria-alma e, ainda que parecesse humana, não havia garantia de que o fosse, ao menos durante algum tempo.

O sangue, a manifestação física da alma, é importante neste processo de fazer o corpo. Os Kanamari dizem que o sangue dos recém-nascidos (*mimi aboawa*, ‘sangue novo’) é ‘não-maduro’ (*parab tu*) sendo, portanto, causa de grande preocupação, particularmente porque ainda não foi individualizado. A idéia de almas não especificadas é perturbadora para os Kanamari. Sangue/alma está sempre prestes a deixar o corpo em momentos diversos, sendo particularmente perigoso quando esta alma não possui ainda conhecimento e memórias. Pensa-se que os recém-nascidos são mais propensos a perder sangue, pois seus corpos são incipientes e imperfeitos – eles ainda são essencialmente seres de sangue. O papel do ‘corpo/dono’ é o de estabilizar e frear esta mobilidade, para especificar e situar a alma.

Estou ciente de que outras sociedades ameríndias acentuem o oposto disso, ao dizer que a alma dá instabilidade ao corpo, um potencial para transformar que deve, na maior parte das ocasiões, ser controlado (Vilaça 2005, 452-3). Os Kanamari, de toda forma, preferem dizer que, sem o corpo, a alma está em mobilidade constante, mas, ‘quando está conosco, nossa alma não passeia’ (*parab tu tyo-ikonanim tyo-katu ni anim*). Esta sentença

²⁷⁶ No capítulo dois, discuti a relação entre o *adyaba* e dois seres-espírito conhecidos pelos Matis, o *maru* e o *marivin*. Erikson observa que os *maru* são como ‘crianças que ainda não receberam um corpo’, notando que os Matis por vezes comparam o recém-nascido a estes espíritos a-sociais. Os Kanamari parecem considerar as crianças em geral como sendo primariamente ‘espírito’ e apenas algumas delas parecem ser *adyaba*, aquelas que são excessivamente ‘espírito’, como argumentarei abaixo (veja Erikson 2004, 128).

significa que, quando um corpo é saudável e situado, feito nas aldeias através dos atos de comensalidade, a alma não sairá e não assumirá seu potencial nômade. Claro, dizer que a alma dá instabilidade ao corpo e que o corpo dá estabilidade à alma pode, em última instância, significar a mesma coisa, mas, não obstante, a ênfase conferida a cada movimento terá implicações importantes (ver Viveiros de Castro 2001, 37-8). Examinarei agora algumas das maneiras pelas quais se dá tal instabilidade, começando pelo processo de fazer a criança.

Esperma e Caiçuma

‘Fazer-criança’ (*opatyn-bu*) é compreendido pela categoria das ‘atividades produtivas’, indexada pelo verbo *-bu*, ‘fazer, produzir’. No capítulo três, discuti este verbo no tocante aos empreendimentos coletivos, frequentemente caracterizados por atividades mundanas e repetitivas, levadas a cabo nos contextos de trabalhar ‘junto’ (*da-wibnim*). Vimos também que os Kanamari são unânimes no reconhecimento de que a criança é produzida apenas a partir do esperma paterno, através de repetidas relações sexuais (*dyoro* ou *pok*)²⁷⁷. A expressão *opatyn-bu*, ‘fazer/ produzir a criança’, pode ser usada para se referir a este processo. Estes atos fazem com que a barriga da mulher cresça progressivamente. A expressão *a-mi(n)-bu*, ‘fazer a barriga/útero dela’, pode também ser utilizada²⁷⁸. Para dizer que uma mulher está grávida, pode-se então simplesmente fazer referência a ‘sua barriga’ (*a-min*), ou ainda dizer que ela está *opaboron*. Os Kanamari não são exceção ao desinteresse geral amazônico pelas teorias da concepção. Vilaça mostrou que não existe uma ‘falha’ em tal ausência de reflexão: trata-se, antes, de apontar para a contínua fabricação da pessoa como parente, para a qual a concepção não é um ato preciso e a criança não é necessariamente tornada humana no instante do nascimento (2002, 353-4).

O esperma faz o corpo da criança no útero de sua mãe. Uma criança recém-nascida ou ainda engatinhando pode, aliás, ser chamada de ‘o esperma de seu pai’ (*awa pama n-a-bi/ birak*). O esperma é frequentemente chamado de *bi*, mas pode ser mais especificamente chamado de *birak*. *Bi* é uma substância que apenas os homens possuem e que os fazem engordar²⁷⁹. Seu gasto, ao contrário, torna os homens magros. *Birak* e *bi* não são

²⁷⁷ A única versão diferente para a concepção que eu escutei era a de uma mulher que disse não serem os homens que, de todo, ‘fazem o corpo da criança em nosso útero’, sendo antes Tamakori quem ali a coloca.

²⁷⁸ A expressão *kadyohdak anki* pode também ser utilizada para se referir especificamente ao útero. ‘*Anki* literalmente significa ‘joelho’, e *kadyohdak anki* seria então ‘o joelho da placenta’.

²⁷⁹ E talvez também ficar alto. Um homem Kanamari me contou sobre certo homem branco alto que nunca deveria ter feito sexo para ficar daquele tamanho.

exatamente sinônimos: *birak*, ao que tudo indica, é uma modalidade particular de *bi*. O último, em sua acepção maior, parece se referir a uma substância branca que se desenvolve nos corpos dos homens e que pode se manifestar, não apenas como esperma (*birak*), mas também como pus (chamado simplesmente de *bi*). Estritamente falando, *bi* não é compreendido pela categoria dos 'líquidos' (*bi*). Sua consistência viscosa e sua presença no interior do corpo o distingue dos 'verdadeiros líquidos' (*-bi tam*)²⁸⁰, tais como água, gasolina, sucos de frutas, leite, suor e refrigerantes. Os Kanamari dizem não saber o que produz *bi* no corpo dos homens, muito embora façam uma série de relações metafóricas entre *bi* e os diferentes tipos de caiçuma, principalmente a de mandioca. Tais associações não me autorizam a concluir que a bebida de mandioca produzida pelas mulheres torna-se *bi* nos corpos masculinos, mas mostra o quanto ambos preenchem funções análogas.

A distinção entre *bi* e *bi* é encontrada não apenas naquela entre líquidos e semi-líquidos nos humanos, mas também no processo de produção de bebida. No caso da bebida de mandioca, por exemplo, esta própria é chamada de *koya-bi*, 'caiçuma-líquido', e a polpa coada resultante de seu processamento, fibrosa e empapada, é chamada de *koya-bi*²⁸¹. Isso não é lixo, entretanto: os resíduos da mandioca são um complemento valorizado para os pratos de carnes e peixes, particularmente nas viagens, em que as travessas de *koya-bi* são uma reserva segura de alimentos para os trajetos incertos.

A bebida de mandioca é quase sempre presente nas aldeias Kanamari, e não há praticamente um dia em que as mulheres não estejam envolvidas em alguma etapa de sua produção: pegar mandioca nos roçados, fervê-la e coá-la. Uma aldeia que consegue se fazer parente deve beber exclusivamente caiçuma não-fermentada, chamada de 'caiçuma nova' (*koya aboawa*). Ao menos nos dias de hoje, os Kanamari não mascam a mandioca para desencadear o processo de fermentação, ainda que, em não mais do que três dias, ela comece a fermentar, espumar e se tornar azeda. Chamar-se-á então *koya passinim* ('caiçuma azeda') e deverá ser servida apenas nos encontro entre aldeias do tipo *Hort*²⁸². Isso não significa que não seja consumida no dia-a-dia das aldeias. Quase sempre um pouco de

²⁸⁰ Também o sangue não é jamais referido como líquido, muito embora também não seja *bi*.

²⁸¹ O termo *koya* designa em geral a própria bebida, a expressão *koya-bi* sendo utilizada apenas para distingui-la dos resíduos, *koya-bi*.

²⁸² Os Kanamari reconhecem apenas estes dois estados da caiçuma: nova e azeda. A caiçuma azeda pode ser ainda dividida em 'forte' (*diok-nim*) e 'fraca' (*diok tu-nim*), ou mesmo em 'um pouco forte' (*diok naban ti*). A palavra *passinim* parece ser uma variante de *pahyi-nim*, 'azedo'. A pronúncia distinta é utilizada apenas para descrever uma qualidade de *koya*. O desencadeamento do processo de fermentação, quando as bolhas começam a aparecer e a bebida começa a escurecer, pode fazer com que a caiçuma seja descrita como *pahyi*. Existe um curto período, no qual o processo de fermentação já começou, a caiçuma já está azedando, mas a gradação alcoólica ainda está baixa, em que a bebida é melhor descrita como *pahyi*, ao invés de *passinim*. Na verdade, este é o estado mais apreciado pelos Kanamari, mas é um momento perigoso, pois deve ser bebida rapidamente para que o processo de fermentação não se complete.

caíçuma nova é deixada de lado para fermentar, mas seu consumo fora dos eventos do tipo *Hori* é sempre condenado pelos Kanamari, que dizem se tratar de uma atividade 'inútil' (*a-dyaba*), que torna os homens 'insanos' (*paroké*) pela 'bebedeira' (*pori*), causando possíveis danos à sua parentela. Ela dá também ressaca e dor de cabeça, fazendo com que os Kanamari não se empenhem em suas tarefas diárias de obtenção de alimentos (veja Gow 1989, 577). Ao invés de fazer o parentesco, ela o coloca em xeque.

A caíçuma nova, por outro lado, é muito valorizada por engordar os homens e os deixar 'saciados' (*poban*), prontos para um dia de trabalho. Normalmente, uma mulher oferece uma cuia de caíçuma para um homem, que a termina e entrega de volta. Ela repetirá o processo até que todos os homens presentes estejam servidos. Em seguida, as mulheres servirão a si mesmas, de uma maneira mais informal e menos sistemática. Mas, para os Kanamari, não é bem o consumo de bebida de mandioca que deixa as mulheres gorduchas, assim como ficam os homens. Os Kanamari acham particularmente atrativas as meninas púberes que começaram a desenvolver os seios e a engordar, dizendo que elas são 'realmente belas' (*a-baknim tam*). Eles dizem que estas mulheres estão ganhando peso por serem sexualmente ativas, e seus corpos estão sendo 'saciados' (*poban*) com esperma. Os homens Kanamari acreditam que essas mulheres possuem um apetite sexual quase infinito e que elas 'desejam esperma' (*birak-nu*). São coletivamente chamadas pela versão pluralizada da palavra portuguesa 'doido', *doido binuké* ('as doidas'), pois procuram pelo sexo que os homens e rapazes precisam satisfazer. Ainda que os rapazes obviamente desfrutem desta atividade, sempre procurando pelas garotas que atingem a puberdade, consideram-na como extremamente cansativa, uma vez que envolve o dispêndio de grandes quantidades de *birak*, demandando que se alimentem bem e, especialmente, que bebam muita caíçuma para compensar.

O corpo masculino retém então o semi-líquido, *bi*, cuja fonte e renovamento constante nos corpos masculinos é relacionada à caíçuma – mesmo que sua origem permaneça obscura – e cuja liberação tem consequências importantes. Os homens que não fazem sexo correm o risco de adoecer. Diz-se deles que 'o esperma os pegou' (*birak n-a-man*) ou que 'o esperma os matou' (*birak n-a-ti*²⁸³), e as suas barrigas incham ao ponto de arrebentar. Não liberar *birak* é geralmente considerado como insalubre e o *birak* envelhecido que permanece no corpo pode causar febre e dores de estômago. Os homens

²⁸³ O verbo *-ti* significa 'matar', mas é também utilizado para qualquer forma de violência, ou quando alguém golpeia um outro com má intenção. As expressões relacionadas aos males que podem derivar do não gasto de *birak* são sempre feitas em tom humoroso e jocoso. Isso possivelmente por ser bem improvável que alguém fique na verdade doente por excesso de *birak*, uma vez que os rapazes, que mais produzem *birak*, fazem sexo com frequência.

precisam, portanto, liberar frequentemente *birak*, que eles chamam de '*birak kubmahik*', ('limpando o esperma'), liberando o esperma envelhecido de seus corpos e permitindo que o novo possa ser gerado pelo consumo de caçuma. Os homens Kanamari que são separados de suas esposas frequentemente explicam as suas 'saudades' (*mahwa*) pela referência ao seu *birak*, dizendo que, se não reatarem com suas esposas, o *birak* envelhecido em seus corpos os matará (*birak kidak n-a-tyuku-tiki adik wa bo*).

Falta de sexo, assim, torna os homens gordos, mas fazem as mulheres magras, ao passo que a atividade sexual faz os homens magros, mas engorda as mulheres. Ao mesmo tempo, retenção excessiva de *birak* também adoece os homens. O consumo de cerveja de mandioca, fluindo das mulheres para os homens, contrabalanceia isso, fazendo com que os homens fiquem gordos enquanto gastam *birak*, assim produzindo novas crianças. Estar cheio de bebida de mandioca, assim como engordar pela relação sexual torna, respectivamente, os homens e as mulheres *pohan*, saciados.

Poroya era um dos Kanamari mais gordos no Itaquai. Sua esposa havia envelhecido, passado da menopausa,²⁸⁴ e era sabido que eles não faziam muito sexo. Morando no Massapê, onde ele estava cercado por suas filhas e seus respectivos maridos, sua casa nunca estava desprovida de bebida de mandioca, que sua esposa fazia em abundância. Ele tinha portanto um bom influxo de bebida de mandioca, e baixa saída de *birak*, o que o tornava gordo. Em meados de 2005, Poroya se mudou para a aldeia de Irari no rio Javari, onde se casou com sua amante, uma garota jovem com a qual ele já tinha um filho. Toda vez que encontravam Poroya em Atalaia do Norte depois disso, os Kanamari do Itaquai ficavam sempre impressionados com o seu emagrecimento. Sugeriu a alguém que, talvez, as mulheres do Irari não fizessem muita caçuma, assim como antes faziam a sua ex-mulher e filhas. Concordaram com isso, mas não era suficiente. Era óbvio que, com uma garota jovem que parecia ter grande apetite sexual, Poroya estava também gastando muito mais *birak*, o que era considerado particularmente perigoso para sua saúde, uma vez que os homens mais velhos produzem muito menos *birak* do que os adolescentes.

Suspeito que, do mesmo modo que se costuma dizer do conceito de alma entre outros povos ameríndios, que ele apenas existe ou se manifesta quando o corpo está frágil, doente ou ausente (Vilaça 1992, 56), também o idioma da substância emerge apenas

²⁸⁴ Uma mulher que já passou da menopausa é dita ser *tyuram*, 'seca'. Não há porém restrições correspondentes a nenhuma atividade: elas ainda fazem cerveja de mandioca, pó de tabaco, trabalham nos roçados e assim por diante. Na verdade, elas são as melhores candidatas para fazer a bebida de mandioca, pois as mulheres menstruadas devem se abster de fazer a caçuma sob o risco de poluir os homens, que se tornam *miori* e azarados na caça. Acredita-se que as mulheres na menopausa perdem algo de seu desejo por sexo, deixando de 'querer esperma' (*birak-nu*). Por esta razão, mulheres mais velhas tornam-se magras e progressivamente fracas.

quando seu gasto e consumo ocorrem de maneira pouco saudável. Se as aldeias procedem do modo que os Kanamari acham que deveriam proceder, se áreas da floresta são transformadas pelos homens em roçados que produzem mandioca para serem processadas pelas mulheres para alimentá-los e se os homens consomem quantidades significativas de caiçuma nova e liberam os seus *biraké* nos corpos das mulheres para fazer crianças, então os fluxos de substância atingem uma harmonia capaz de estabelecer o corpo da aldeia como corpo de parentes. É apenas quando as coisas se tornam desarmônicas que a substância começa a ser discutida: a cerveja de mandioca está deixando os homens bêbados, dão-se brigas e o alimento deixa de ser buscado; mulheres não produzem bebida de mandioca, homens e mulheres emagrecem e as aldeias decaem. Uma boa aldeia não tem substância ou, ao menos, necessidade de discutir os fluxos de substância que a constituem.

Mas as boas aldeias são inconstantes, existem realmente apenas na imaginação dos Kanamari. O grande dilema é que constituir uma aldeia não é algo da alçada apenas de seu chefe e das pessoas que ali habitam. Aldeias não existem no vazio, mas em um mundo que foi precariamente extraído de suas origens Jaguar. Discutirei as consequências disso em breve, mas antes precisamos compreender alguns dos perigos do processo de nascimento.

Nascimento

A palavra para ‘nascer’ é *warah*, que é provavelmente a mesma palavra que designa o ‘chefe/corpo/dono’. Há razões para crer, de toda forma, que as duas palavras possuem campos semânticos ligeiramente distintos. A palavra para ‘nascer’ não é necessariamente afixada por um sujeito. *Warah opatyn* significa que ‘uma criança nasceu’ e a expressão ‘*a-warah hikian*’, ‘o corpo dele aparece’, é sua sinônima. A expressão ‘**a-warah-warah*’, ‘o corpo dele nasceu’ é provavelmente incorreta, e, de qualquer forma, soa estranha aos Kanamari. Um homem me disse explicitamente que ‘ter nascido’ e ‘corpo’ são palavras diferentes, e as disse seguidamente, de modo que eu pude escutar suas distintas pronúncias. Não pude, mas talvez haja ainda uma outra razão para concordar com ele. Diz-se dos natimortos e dos abortos que ‘*a-boroh-warah*’, ‘seu cadáver nasceu’, e esta expressão não pode ser traduzida como ‘*seu cadáver é corpo’. Como veremos, a relação entre os conceitos de *-boroh* e *-warah* é complexa, mas, em termos gerais, os dois são mutuamente exclusivos. Onde há um cadáver, não pode haver corpo, e isso sugere que é possível para algo diferente de um ‘corpo’, humano ou o que for, nascer.

Dize-se de uma mulher em trabalho de parto que ela é *odiok*. A raiz da palavra é - *diok*, que significa ‘forte/pungente/doloroso’. Quando afixada por *to-*, implicando intencionalidade, ela forma a palavra *to-diok*, ‘inimizar’, que os Kanamari por vezes glosam como ‘mandar embora com dor’. Pode ser utilizada também para significar diversos tipos de dor, as características de pimentas particularmente fortes ou as características de *dyobko* familiares especialmente antigos e poderosos. O afixo *o-* é usado para significar ‘outro de um tipo’, tal como em ‘*o ityarò*’, ‘outra mulher’. Pode também significar algo que é como alguma outra coisa. A palavra Kanamari para ‘parto’, então, significa um ‘tipo/qualidade de dor’, enfatizando mais as angústias do nascimento do que o trabalho da mulher para tal. Diferentemente dos Kulina, que dizem que dar à luz é ‘trabalho muito pesado’ (Lorrain 1994, 107), para os Kanamari é apenas a dor e é o ‘fazer a criança’ (*opatyn-bu*) que se considera como trabalho cansativo.

A dor não é um traço apenas do parto, caracterizando antes toda a gravidez. Uma mulher disse que as dores da gravidez ocorrem e ‘grita-se de dor porque a criança é um outro que tomou conta [de nós]’ (*Opatyn o drim n-a-man tyo. Winiok’am*). As mulheres grávidas são ditas nunca terem fome e, por comerem muito pouco, ficam frequentemente magras. Para evitar isso, eles se apóiam largamente nos suplementos vitamínicos fornecidos pela FUNASA. Entrar em trabalho de parto surge, portanto, como a culminação de uma dor progressiva causada pela presença de uma substância estrangeira no corpo que, assim como todas as substâncias estrangeiras, deve ser expelida. Isso ocorre quando a dor atinge seu nível máximo e insuportável. O nascimento segue naturalmente a partir desta dor.

O nascimento é cercado de uma série de precauções que paralizam as atividades regulares de uma aldeia. Quando o nascimento é iminente e a bolsa se rompe²⁸⁵, o pai deve ir para a rede. A mulher se sentará no chão inclinando suas costas contra a sua própria rede sob o mosquiteiro, que será colocado ao lado daquele sob o qual está deitado o seu marido. A maioria dos homens que não o marido vai normalmente deixar a casa em que uma mulher está dando à luz, ainda que isso não seja obrigatório. As aldeias frequentemente possuem uma ‘parteira’ (*opatyn-warab-tiki-yan*, lit: ‘aquela que faz a criança nascer’), em geral uma mulher velha que já passou da menopausa e que não precisa ter laços de parentesco muito próximos com a mulher em trabalho de parto. A parteira é a única pessoa que fica sob o mosquiteiro com a mãe, e ela frequentemente solicita aos presentes que a ajudem trazendo cobertores, água e tesouras para cortar o cordão umbilical. Em geral, a atmosfera que envolve o nascimento é informal, pontuada por risadas e comentários altos, mesmo

²⁸⁵*Ikobri warab* denota que a bolsa se rompeu. *Warab* é a palavra para ‘nascimento’, mas não posso traduzir *ikobri*.

quando o trabalho de parto é particularmente difícil. Todas as mulheres que chegam vem trazendo suas crianças, e elas são encorajadas a ficar pela casa brincando umas com as outras. As parteiras vão aproveitar a oportunidade para lembrar a mãe que sofre e os demais presentes de outros nascimentos nos quais ela esteve envolvida, possivelmente indicando uma ou outra criança presente que ela ajudou a nascer. Há um ambiente um pouco artificial na casa, e as risadas podem servir para abafar os gritos da mãe, ainda que sejam também nervosas. Em um nascimento que testemunhei no Massapê, quase todas as mulheres presentes na aldeia foram para a casa e começaram a socializar de uma maneira que nenhuma delas faria normalmente, uma vez que, no cotidiano, evitam-se umas às outras. É evidente que, ao exagerar um clima de convívio, as mulheres tentam desviar a atenção da futura mãe de suas dores.

A parteira conhece diversas massagens e pressiona o ventre e a cintura da mãe para ajudar a aliviar a dor. A criança nasce nas mãos da parteira, que a entrega à sua mãe. O cordão umbilical é cortado apenas depois que a placenta (*kadyohdak*²⁸⁶) surgiu. Até que isso aconteça, os Kanamari dizem que a criança ‘espera’ (*taikubai*) pela placenta. A placenta pode ter um de dois destinos: alguns Kanamari dizem que a enterram e a esquecem; outros, que é levada para uma capoeira e colocada no topo de um açazeiro. Diz-se que a última prática ajuda a criança a crescer, ao estabelecer uma relação metonímica entre ela e a altura pós-parto da placenta. Mas, mais importante, as duas soluções colocam a placenta fora de vista e longe da aldeia. Não pude obter muito dos Kanamari acerca da relação exata entre a criança e a placenta, mas a impressão que tenho é a de que se trata de um elemento estrangeiro que necessita ser removido. Seja o que for a placenta, ela não é humana e não pertence à aldeia. Seu destino é similar àquele de outra substância estrangeira que também se faz presente no nascimento: o sangue que escorre da mãe. Desincorporado, este sangue é considerado perigoso e todos os seus traços devem ser removidos da aldeia, sendo assim motivo para uma série de precauções.

Sempre que o sangue se faz presente na aldeia, as pessoas têm que ‘deitar’ (*opikam*). Este deitar é a intensificação de uma série atos de *to-biaik* (‘ser muito cuidadoso’). O verbo *-bia(ik)* significa ‘ser cuidadoso’ e *to-* é o prefixo que conota a intencionalidade de um verbo. *Tobiaiki* significa então ‘ser muito cuidadoso’ por alguma razão específica. A palavra pode ser usada em um sentido cotidiano, tal como ao dizer para alguém que seja cuidadoso

²⁸⁶ *Kadyohdak* pode ser segmentado em **kadyo(h)*, ‘jacaré’, e *-dak*, ‘pele’. Não consegui obter informações sobre o porquê deste nome para a placenta, nem mesmo se os Kanamari concordariam com a glosa ‘pele de jacaré’ para ‘placenta’. Eles estão mais preocupados, como veremos em breve, com a hemorragia que se segue ao nascimento do que com a placenta.

ao ir viajar. Em certa medida, os Kanamari sempre precisam ser cuidadosos acerca de determinados atos, tais como matar grandes animais (sejam ou não de caça), que podem repercutir nos vivos. Mas períodos nos quais transformações estão em curso, tal como o nascimento, morte e menarca, são marcados por uma intensificação de tais preocupações (Fausto 2002, 19). Ainda que estes sejam também períodos nos quais os Kanamari *tobiaik*, eles frequentemente acrescentam que ser muito cuidadoso não é suficiente e, por esta razão, eles permanecem *opikam*, 'deitados'.

Deitar-se

Nesta seção, vou discutir os momentos de *tobiaik* e de *opikam*. Para tal, não posso me limitar à descrição dos períodos de 'deitar-se' após o nascimento. Toda vez que tentava discutir estas proibições referindo-me especialmente ao nascimento, os Kanamari rapidamente mudavam para descrições de outros momentos nos quais as pessoas 'deitam-se', particularmente aqueles da menarca e da reclusão pós-homicídio. Todos estes períodos são momentos nos quais o sangue torna-se excessivamente presente, eclipsando corpos, e a atividade da aldeia precisa então acontecer em passos reduzidos. Começarei assim com uma discussão de práticas relacionadas ao nascimento, antes de mudar para certas preocupações referentes ao cabelo, um poderoso índice da forma do corpo. Concluirei discutindo a menarca e os homicídios, enfatizando a relação entre todos estes momentos, tal como tem sido abundantemente observado em outras partes da Amazônia (por exemplo, Albert 1985, 604; Conklin 2001; Fausto 1999, 952; Menget 1993; Seeger 1981, 167; Taylor 1994, 82; Viveiros de Castro 1992, 238-41).

Abstinência

Tobiaik acontece geralmente a qualquer momento no qual seres ou substâncias estrangeiras estão presentes dentro do espaço da aldeia ou quando as pessoas deixam a aldeia, tal como na caça ou em viagens. É necessário estar atento para os arredores, atento para as pessoas que não se conhece muito bem, cuidadoso com aquilo que se come. Casais que esperam uma criança, e particularmente quando a barriga da mulher está grande (*min nya*), devem *tobiaik*. Uma parte importante disso é comer muitas frutas azedas, incluindo o caju, certos frutos selvagens e uma fruta doméstica muito ácida chamada *kaimaron* ('cubio' no português regional). Alimentos azedos são considerados como remédio (*boronim*) contra ataques xamânicos. 'Azedo' (*pahtyi*) se contrapõe a 'amargo' (*pan*), que é associado aos

dyohko dos xamãs²⁸⁷. Da mesma maneira, os casais podem beber caçuma, idealmente alguma que já tenha começado a azedar, mas que não tenha ainda atingido uma gradação alcoólica elevada (isto é, *koya passinim*, que não é ‘forte’, *diok tunim*). Assim eles tornam os seus corpos azedos e protegem a si mesmos e às suas crianças contra os ataques dos feiticeiros. Este é um dos papéis dos remédios, que tendem a atuar mais como profiláticos do que como tratamentos para a cura.

Se *tobiaik* é uma precaução que pode acompanhar quase qualquer atividade, ‘deitar-se’ é sempre dito ser feito *mimi tom*, ‘sobre o sangue’ ou ‘por causa do sangue’. No caso específico do nascimento, os pais deitam-se ‘*opatyn-mimi tom*’. Isso pode também ser chamado de ‘*a-mimi aboava tom*’, ‘por causa do novo sangue dele/dela’. Trata-se de uma referência ao sangue novo que entra no espaço da aldeia junto com a criança e, mais especificamente, à hemorragia que acompanha o nascimento. O sangue que sai da criança é explicitamente dito ser o sangue da criança e não, tal como em nossa concepção, o sangue da mãe. Isso é importante pois acentua o objetivo fundamental das práticas *opikam*: expelir qualidades e substâncias estrangeiras do espaço da aldeia, assim prevenindo a possibilidade de transformações indesejadas. O sangue da criança é descrito como sendo ‘sangue forte, doloroso’ (*mimi-dioknim*) e sua presença, que é, como vimos, a manifestação visível da alma, é pretexto para frear toda ou a maioria das atividades da aldeia até que dele não haja mais nenhum traço. O sangue que há na criança, sua alma, é também uma substância estrangeira, mas uma que se torna progressivamente familiarizada através de processos realizados no corpo da criança. É o sangue que escapa dele no nascimento que precisa ser removido para que a criança entre nos domínios do parentesco humano.

Os períodos de ‘deitar-se’ podem também ser veiculados, não pela inatividade, mas pelas precauções específicas que são tomadas. Isso é expresso na noção de *nobianim*, que pode ser glosada como ‘abstinência’ (ver Viveiros de Castro 1992, 191). A raiz do verbo, *-bia*, é a mesma de ‘ser cuidadoso’. Aqui, ela se refere explicitamente ao que alguém deve fazer: o tipo de dieta que deve ser seguida, privando-se da relação sexual, da caça, das idas aos roçados e assim por diante. O período em que *nobianim* é observado deve ir do nascimento até o momento que o umbigo seca e cai, alguns dias após o nascimento. O término do período é chamado de *nodyabu’nim* e, em seguida, as atividades começam a

²⁸⁷ Para dizer que um feiticeiro introduziu dardos em uma vítima, pode-se dizer *a-pan-tiki atukuna*, ‘fazer com que uma pessoa fique amarga’. Aprendizes de xamã precisam também se abster de comer alimentos azedos, sob o risco de que fujam dele os *dyohko* que estão sendo cuidadosamente introduzidos em seu corpo. Por razões similares, espera-se de um xamã cuja esposa está grávida que evite atividades xamânicas durante a gestação e nos meses seguintes ao parto.

voltar ao normal. É ainda importante ‘ser muito cuidadoso’, de toda forma, com certas coisas, ao menos até que a criança comece a mover as pernas ensaiando passos²⁸⁸.

Entretanto, enquanto o sangue da criança está ainda visível fora de seu corpo, mesmo que em quantidades muito pequenas, os parentes devem deitar em reclusão. Após o nascimento, eles se juntam sob um único mosquiteiro, onde passam todo o dia. O homem não pode caçar ou tocar quaisquer de seus equipamentos de caça. Diz-se que, se ele atirar com sua espingarda, seu filho morre como se tivesse sido varado por uma bala. Terçados e machados, se empunhados, também batem no recém-nascido, causando sangramento interno. A mãe precisa ficar distante de todas as suas atividades: as tesouras usadas para cortar o cordão umbilical não podem ser tocadas em nenhuma circunstância, assim como suas agulhas e novelos, tudo isso podendo causar males ao bebê, frequentemente manifestados como diarreia. A infiltração gradual de sangue através da hemorragia provoca dores no ventre da mulher conhecidas como *mimi-dya*, ‘dores de sangue’, e a impede de se mover pelos arredores. Os pais não podem manter nenhuma relação sexual enquanto houver qualquer traço do sangue da criança escorrendo da mulher. Se eles assim fizerem, a abertura da uretra do homem começaria a escamar e seu pênis poderia ‘apodrecer’ (*paba*).

Enquanto estão ‘deitados’, é mesmo melhor que os pais não comam praticamente nada. Se precisarem comer, devem comer apenas pedaços bem pequenos de mandioca cozida, ou então um cozido feito de *dom tinim*, piabas²⁸⁹. Esses peixes possuem muito pouca carne e precisam ser pescados em grande quantidade para fazer uma refeição. ‘Peixes magros’ são virtualmente inofensivos aos humanos, e nunca interditos – ainda que seja aconselhável às mulheres que acabaram de dar à luz não comerem muito deles, mas apenas beber o seu caldo (*a-bi-parara*) e se abster de comer qualquer pequena porção de carne que encontrarem. Não possuindo alma, ou nenhuma capacidade de afetar os humanos, eles são virtualmente uma comida vegetal²⁹⁰.

Retirar um casal das atividades cotidianas tem consequências importantes para aldeias pequenas e médias, tais como Bananeira (ver capítulo três). Eu estava presente

²⁸⁸ Os Kanamari chamam isso de *tyak ni anim*, ‘quando a criança está dando passos’. Isso não se refere, de toda forma, aos primeiros passos, mas sim aos movimentos feitos pelas pernas de uma criança quando ela é levantada por suas axilas, fazendo com que ela pareça estar andando. Os Kanamari explicam que neste estágio a criança ‘quer andar’ e o período de ‘ser cuidadoso’ terminou.

²⁸⁹ ‘Piaba’ é um termo que cobre uma ampla variedade de pequenos peixes escamosos da família *Curimatidae*. Já nos deparamos com ele enquanto menor elo da cadeia alimentícia envolvida no mito de Jaguar como ‘Mestre do Peixe’ (capítulo quatro).

²⁹⁰ Para uma concepção similar entre os Miraña, ver Karadimas (1997, 577-83). Veja também Fausto (2002, 14-9).

quando a filha mais nova de Dyumi deu à luz a um menino. O cunhado de Dyumi havia viajado com muitos dos outros homens da aldeia para vender uma canoa em Atalaia do Norte. Grande parte do alimento para a aldeia estava sendo suprida graças ao esforço deste seu cunhado. Como o pai estava recolhido por três dias, confinado em sua rede sob o mosquiteiro, não havia praticamente nenhuma carne para nós, os poucos que haviam permanecido na aldeia. Dyumi andara por seus roçados mas, para suprir a carência de carne, voltou a caçar, assim como o fez Kodoh, um velho homem que, antes, raramente caçava. O resultado, não obstante, era alimento insuficiente para os poucos homens, mulheres e crianças que haviam ficado para trás, mesmo para o casal que havia deixado de comer. A situação era similar àquela observada por Gow entre os Piro:

“...um aspecto crucial desta proibição é que elas proíbem a maior parte dos comportamentos físicos referentes ao casamento. Assim, um homem não pode caçar, pescar ou limpar os roçados, ao passo que a mulher não pode cozinhar, lavar roupas e fazer cerveja de mandioca. Tampouco podem manter relações sexuais, entre si ou com qualquer outra pessoa. Realizar alguma destas atividades proibidas pode fazer com que a atividade repercuta na criança” (Gow 1989, 577).

Tudo isso vale para os Kanamari, embora não seja apenas a criança que se afeta, mas também os seus pais. Foi a criança que trouxe consigo o sangue estrangeiro, e é este sangue que faz com que a aldeia pare, fechando-se tanto em si mesma que chega a correr o risco de passar fome e deixar de todo de funcionar. A aldeia pára até que este sangue estrangeiro e desincorporado se remova, muito embora não seja ainda o momento para que se retomem as atividades rotineiras. Há ainda sangue com a criança, e isso segue sendo um perigo que só pode ser suprimido fazendo humana a criança *enquanto* se protege a aldeia dos perigos que este sangue atrai. É a estes, bem como às maneiras de superá-los, que me voltarei agora.

Cabelo

Se uma criança é praticamente apenas puro sangue/alma, então seu corpo precisa ser criado. As pessoas, vale lembrar, não sabem de imediato se a criança é humana ou se é um espírito *Adyaba*, sendo então necessário assegurar-se constantemente de que a criança se tornou humana. O ‘cabelo’ (*ki-pui*²⁹¹) é um índice do estado geral de um corpo sendo, portanto, importante ter a garantia de que a criança vá crescer para ter uma cabeça abundante em espessos cabelos humanos (*tukuna-ki-pui*). A presença excessiva de sangue

²⁹¹ *Ki* significa ‘cabeça’ e *pui* significa cabelo. Para referir-se aos pêlos pubianos, por exemplo, diz-se *pada-kom-pui*, ‘cabelo dos testículos’, e *noko-poran-pui* para barba, isto é, ‘cabelo do queixo’.

ainda põe o corpo de todos em risco e os pais também precisam se assegurar de que não estão ficando carecas ou grisalhos. Isso acontece, não apenas após um nascimento, mas também em outros momentos em que o sangue se faz presente.

Um recém-nascido ou é 'careca' (*ki poa*) ou 'tem cabelos ralos' (*ki-pui tinim ti*), tal como se esperaria de alguém cujo corpo, indexado pelo cabelo, ainda não foi feito. Por esta razão, os pais devem comer muito macaco-aranha enquanto a mãe estiver grávida, para que o cabelo da criança torne-se tão negro quanto a pele do macaco. Meninas e meninos pequenos, cujos cabelos estão começando a crescerem espessos e bonitos, devem ficar distantes de mulheres grávidas. A criança no útero é quase incorpórea, mas 'deseja cabelo' (*ki-pui-nu*), pois necessita de um corpo²⁹². Diz-se então que o feto no útero 'puxa o cabelo' (*a-ki-pui-nikikman*) da criança pequena para si. É por isso que algumas crianças nascem com pouco cabelo, fazendo com que as crianças viventes corram o risco de perder todos os seus cabelos para aquela não-nascida.

Os macacos-aranha, de toda forma, são os únicos entre os grandes mamíferos recomendados para a gravidez²⁹³ e outros animais, tais como a cotia, são proibidos por que fazem como que o cabelo da criança (ou de seus pais) cresça branco. 'Cabelo branco' é chamado *ki-hu* e, para dizer que o cabelo de alguém ficou branco, diz-se '*ki-hu n-a-man anyan*', 'o cabelo branco pegou ele/ela'²⁹⁴. Uma das prescrições mais importantes referentes ao nascimento é que os pais não devem tocar ou pentear os próprios cabelos. Eles devem, idealmente, cortá-los por inteiro nos últimos estágios da gravidez, muito embora eu não tenha testemunhado tal coisa. Se precisam coçar a cabeça, devem fazê-lo apenas com um graveto, sob o risco de que todo o seu cabelo caia de uma vez só e não cresça de novo. Isso, tal como as proibições referentes a 'deitar-se', é dito acontecer 'por causa do sangue da criança' (*opatyn-mimi tom*). Esse ponto tem maiores ressonâncias: uma vez que o cabelo bonito é um índice do corpo saudável, nos períodos em que muito sangue/alma está

²⁹² Mostrarei abaixo como as almas, mesmo as almas genéricas, sempre se dirigem aos corpos. Elas querem corpos porque querem a estabilidade que eles oferecem. Este é um corolário dos princípios que analisamos no capítulo anterior, quando, na morte de um 'chefe/corpo/dono', as pessoas se moviam em direção a um outro novo, para refrear o processo de sua própria mobilidade e fazer parentesco.

²⁹³ Quando o sangue da criança ainda está visível no corpo da mãe, também esta carne é proibida. Este é um bom exemplo da diferença entre 'ser cuidadoso' (*tobiaik*) e 'deitar-se' (*opikam*), em que certos alimentos são proibidos para o primeiro, mas por vezes aceitáveis para o segundo.

²⁹⁴ Os Kanamari estão sempre procurando vestígios de cabelos brancos, que eles arrancam de suas próprias cabeças ou das dos outros. Ainda que seja um pouco indelicado indicar que o cabelo de alguém está ficando branco, isso é muito comum entre os parentes próximos, particularmente entre casais que ficam catando piolhos entre si. Recentemente, as mulheres em especial começaram a pedir para mim e para os empregados da Funai para comprar tinturas pretas, de modo que pudessem disfarçar os cabelos que vão se tornando grisalhos. Na mesma direção, o único homem careca no Itaquai nunca era visto sem seu boné.

presente o cabelo se torna objeto de rigorosos tabus. No caso de um recém-nascido, teme-se que o sangue da criança contamine completamente o corpo dos adultos (representado pelo cabelo), fazendo com que a pessoa fique condenada a uma vida ruim. Isso é expressado pelo estado de *miori*, ‘azar’, que se apossa do pai imprudente. Ainda que os estados de *miori* tendam a terminar aos poucos, a pessoa que não é cuidadosa quando o sangue novo se faz visível terá este estado inscrito em seu corpo, através de sua falta de cabelo ou de seu aspecto grisalho.

Calvície e cabelos brancos, então, são sinais de que a pessoa levou uma vida excessivamente próxima das propriedades da alma. Almas são distintas de corpos na medida em que possuem modos avarentos e raivosos característicos dos Jaguares, e a emergência de tais estados na humanidade são um indício de que o corpo se tornou instável. Por serem as crianças praticamente pura alma, elas são frequentemente consideradas como raivosas, o tempo todo chorando e batendo em seus pais, e avaras, ao demandar uma fatia desproporcional do tempo deles. A palavra para ‘bravo’ ou ‘raivoso’ é *nok* e para ‘avaro’ é *niban*, ao passo que as palavras para ‘pacífico’ e ‘generoso’ são a forma negativa e marcada destes termos, *nok tu* e *niban tu*, respectivamente. ‘Raivoso’ (*nok*) e ‘avaro’ (*niban*) são, então, as formas não-marcadas de ‘pacífico’ e ‘generoso’. Assim, ser ‘generoso’, por exemplo, é ser, antes de tudo, ‘não-avaro’. Uma cabeça repleta de belos cabelos é um sinal de que a pessoa não é avara e raivosa, ao passo que a calvície e o aspecto grisalho indicam que a pessoa tem levado uma vida ruim, frequentemente expressada como *ityonim tikok tu*, eles não ‘conheceram o tempo/terra’, querendo dizer que eles não viveram bem, como parentes em aldeias.

As crianças podem porém ter todo o seu cabelo raspado (*ki-poa bu*, ‘produzir a calvície’) para auxiliar no crescimento (*tyuru*), uma vez que sangue/alma é um agente importante para que o corpo cresça em altura. O cabelo, por ser uma parte do corpo ativamente feita pelos humanos, detém o seu crescimento, fazendo com que seja ‘impossível para a criança crescer’ (*tyuru nyoimtu opatyn*). Mas os pais devem ‘ser muito cuidadosos’ (*tobiaik*) com as crianças que são carecas, observando se elas não estão se comportando de modo impróprio. Nos meses seguintes, eles observarão atentamente os sinais de que o cabelo está crescendo corretamente – preto e forte –, fruto bom comportamento da criança.

Os Kanamari vêem a emergência de períodos de comportamentos anti-sociais como razoavelmente inevitáveis, um corolário da origem da humanidade na matéria-alma

genérica, relacionado ao Jaguar mítico. Independentemente de quanto trabalho cuidadoso é desempenhado na produção do corpo a partir das relações de parentesco que constituem a aldeia, há sempre uma parte residual da pessoa que permanece Jaguar. Quando estes estados se fazem presentes, a pessoa não quer comer e começa a se afastar das atividades da aldeia. Isso se torna fisicamente visível quando uma pessoa emagrece, começa a perambular à noite e passa a maior parte dos dias na rede, escondida sob o mosquiteiro²⁹⁵. É de toda forma possível tornar claro publicamente que se está bravo ou avaro e que este é um estado temporário, cortando-se todo o cabelo. Mais uma vez, isso garante que um novo cabelo crescerá no lugar daquele que foi maculado pelos sentimentos anti-sociais. É quando isso não é seguido que as pessoas começam a se preocupar, pois, se este cabelo não foi cortado, o que crescerá pode consigo levar a marca da raiva e da avareza, crescendo fino e frágil. Não cortar o cabelo pode ser visto como uma incapacidade em admitir que uma pessoa está brava, resultando numa incapacidade em reconhecer o parentes e numa propensão para lhes fazer mal. A pessoa está, enfim, tornando-se um não-parente insano (*parok*) que pode, no limite, optar por 'correr para dentro da floresta' (*ityonim man*) e nunca mais ser vista.

Um homem, por exemplo, estava excepcionalmente bravo com a sua filha que havia deixado seu marido e casado com um outro homem que ele desaprovava. Ela havia fugido com este homem para a cidade de Atalaia do Norte e seu pai decidiu ir atrás deles. As pessoas ficaram preocupadas com a possibilidade de ele fazer alguma besteira e, embora muitos concordassem que algo devia ser feito a respeito da filha fugitiva, ficaram horrorizados com as suas 'palavras duras' (*koni diokim*). Disseram temer que ele pudesse matar a sua filha e/ou o novo marido e, então, 'sair correndo para o mato'²⁹⁶. De toda forma, antes de viajar ele cortou todo o seu cabelo, o que, se não acalmou completamente os Kanamari, ao menos apontou para a possibilidade de que estava ciente da raiva que o havia tomado.

A menarca e as prescrições pós-homicidas

As discussões sobre as restrições pós-parto fluíam facilmente para aquelas de outros momentos de *opikam*, tais como a menarca e os ritos pós-homicídio. Em todos os três

²⁹⁵ Um menino que se tornou excessivamente bravo comia, mas começou a comer sabão industrial, sozinho sob seu mosquiteiro. Isso horrorizou os Kanamari, pois, para uma configuração social na qual a distribuição de alimento e a satisfação do desejo por certos alimentos é uma preocupação social, comer sabão pode ser visto como a negação das relações de parentesco (veja também Gow 1989, 578-81).

²⁹⁶ Tal como entre os Kaxinawá (ver Lagrou 2000, 162), um estado de 'saudade' (*mahwa*) pelos mortos ou parentes distantes também pode levar as pessoas a vagar pela floresta, separando-se de seus parentes.

casos, acentuava-se a presença de sangue e a necessidade de expelir ou reduzir as suas capacidades ameaçadoras. Irei me dedicar agora a estes aspectos, que também levarão em consideração as preocupações referentes ao cabelo e à necessidade de mantê-lo negro e belo, ao invés de feio e quebradiço.

Os Kanamari não consideram matar outra pessoa como algo positivo. Isso é dito ser um ato 'inútil' (*-dyaba*). Matadores são frequentemente chamados de 'pessoas raivosas' (*tukuna noknim*) e são normalmente barrados no Céu Interior (ver próximo capítulo). Diz-se, ao contrário, que eles permanecem aqui nesta terra, tornando-se 'de tipo Kirak', transformando-se em coisas ameaçadoras que predam os humanos, assim como faziam quando estavam vivos. Todas as histórias que escutei sobre um Kanamari que havia matado outra pessoa foram ditas ser sobre 'alguém que morava muito longe', ou então sobre um homem que não era parente deles. Nas histórias de tais pessoas a mim narradas, os Kanamari eram as vítimas da violência das outras gentes.

Parte do problema em matar um outro consiste em ser esta uma maneira de se trazer sangue estrangeiro para o espaço do parentesco. O sangue/alma da vítima preenche o corpo do matador, fazendo com que sua barriga inche. O homem que traz o sangue do homem morto para a aldeia deve imediatamente 'deitar-se' e observar as mesmas espécies de proibições que valem para os pais no período pós-parto. Na verdade, diz-se explicitamente que o homem 'deita por causa do sangue do homem morto' (*opikam paiko n-a-mimi tom*), de modo análogo à maneira pela qual os pais se deitam 'por causa do sangue da criança'. O matador precisa evitar comer veados e caetitus, animais que são ditos possuírem 'sangue forte' (*mimi dioknim*), capazes de fazer com que a barriga dos matadores inche ainda mais, até que praticamente se rompa, causando a sua morte. O sangue na barriga continua a crescer, mesmo se nada é comido, e é necessário expeli-lo pelo vômito. O vômito é então provocado pela introdução de um cipó titica na garganta do homicida até que atinja a barriga. O vômito, porém, não se segue imediatamente. Quando o cipó é removido, vê-se primeiro uma mancha de sangue em sua ponta. Este é o sangue do homem morto, e não aquele do matador. Diz-se que o cipó 'ata o sangue do morto' (*kori'om mimi dukmabik*²⁹⁷) e eles procuram então em seguida confirmar se é uma alma estrangeira que está a causar o inchaço. Se este for o caso, o processo será repetido até que todo o sangue seja vomitado.

²⁹⁷ Isso se faz similar a um dos efeitos dos ataques dos espíritos às crianças. Contaram-me uma vez que, se um homem mata uma cobra enquanto sua mulher está grávida, o espírito da cobra busca vingança 'atrelando-se' ao feto. O espírito precisa ser então assoprado depois que se bebe *omamdak*, sob o risco de a mulher dar à luz a um natimorto.

Isso não deve ser feito na aldeia, onde o sangue estrangeiro seria perigoso, mas distante, na floresta. O fracasso em expelir o sangue faz com que ‘a barriga do matador se rompa’ (*a-min-baki*), causando a sua morte.

Não há nada a ser apropriado da alma/sangue da vítima, e o fracasso em expulsá-la do espaço do parentesco resulta na morte do matador e das crianças pequenas. O matador corre também o risco de ‘ficar louco por conta do sangue estrangeiro’ (*parok, o-n-a-mimi tom*) e tornar-se excessivamente propenso à raiva, significando que os matadores precisam ‘fazer-se carecas’ (*-ki-poa-bu*) e jogar fora o ‘cabelo velho’ (*ki-pui-kidak*) para permitir que o ‘cabelo novo’ (*ki-pui aboawa*) cresça. Lembrarão então que isso é feito quando as pessoas estão excessivamente bravas (*nok*), e que cortar o cabelo é uma maneira de purificar o sangue desta raiva, assegurando que o cabelo novo crescerá quando a raiva findar. Os Kanamari temem o matador, por estar infundido de sangue estrangeiro. O cabelo que está maculado por este sangue deve ser removido para que o novo cabelo cresça através de relações adequadas de parentesco, e não pela familiarização de matéria-sangue estrangeira. Sem cabelo e saturado de sangue estrangeiro, o matador é ‘pura alma’ e a aldeia se paralisa até que ele seja refeito como parente²⁹⁸.

A menarca (*bodiyaki*) é também um momento em que um corpo, desta vez o de uma mulher, é tomado pela matéria-alma, sendo colocado em suspensão. Aqui, mais do que em outros casos, é o corpo inteiro, ao invés de apenas o cabelo, que se torna objeto de precauções. A preocupação está em assegurar que ela não ‘envelheça logo’ (*kidak-pa ninkiman*) e que não corra o risco de ter o seu futuro corpo feito de uma maneira não-humana. Para evitar isso, a menina deve comer apenas pequenos peixes e mandioca cozida. Ela não pode cantar, fazer bebida de mandioca, cozinhar ou lavar roupas. É na verdade melhor que permaneça ‘deitada por causa de seu sangue’ (*a-mimi-tom-opikam*) e se pinte com jenipapo para se proteger das influências estrangeiras. Se estas proibições não forem observadas, sua pele pode enrugar (*a-dak dikhiban*). Ela não deve andar depois do escurecer,

²⁹⁸ A atitude Kanamari com relação ao assassinato é assim similar à dos Huaorani, para quem “nada deve ser tomado do inimigo, nem mesmo as lanças usadas para matá-lo, que agora formam parte integral do corpo da vítima. Não há aqui nenhum pedaço de nada pertencente ao inimigo: nenhuma parte do corpo, tais como as cabeças Jívaro ou os dentes Yagua; nenhuma aquisição de posses simbólicas, tais como nomes, cantos ou outras espécies de propriedades rituais, como entre os grupos Tupi-Guarani, e nenhuma mulher ou criança, tal como ocorre em tantas sociedades amazônicas” (Rival 2002, 55). Para situações em que certos aspectos imateriais do inimigo são adquiridos, veja Fausto (2001), Gonçalves (1993), Sterpin (1993) e Viveiros de Castro (1992, 238-45).

pois o seu corpo poderia ficar coberto de tumores (*porem*) causados pela paca²⁹⁹. Por razões similares, ela deve também cobrir as orelhas quando as araras gritarem, uma vez que escutá-las faria com que seus olhos se enrugassem assim como os da ave. Seu corpo também precisa ser regularmente massageado por outra mulher, a fim de que não fique mole ou caído. A massagem conhecida como 'levantar os seios' (*nia hubmahik*) previne a flacidez dos mesmos. As proibições Kanamari garantem que, num momento em que a garota é mais sangue do que corpo, ela não corra o risco de seu corpo pós-liminar surgir como algo distinto do humano.

Esse estado de ter o corpo tomado pelo fluxo de sangue é também, mais uma vez, causa para o corte de cabelo. Se uma mulher não cortar seu cabelo na menarca, ele crescerá grisalho e frágil. As mulheres que tem cabelo grisalho, um sinal de que não vivem bem, costumam gastar parte do dinheiro que ganham vendendo cestas e braceletes para comprar tintura preta de cabelo, pois tem vergonha (*ityi*) de seu fracasso em seguir as prescrições da menarca. Uma mulher perguntou a mim se eu podia comprar a tintura sem contar a ninguém, nem mesmo a seu marido.

A presença do sangue da menina deixa qualquer um na aldeia 'azarado' (*miori*), e a comida é escassa enquanto ela está deitada. O mesmo vale para os períodos de reclusões pós-homicidas. A atividade da aldeia, se não é suspensa, é ao menos desacelerada. Caçar é considerado quase inútil, uma vez que se espera mesmo que os caçadores retornem de mãos vazias. A presença de sangue/alma fora de seu corpo é então um perigo para toda a aldeia, e não apenas para as pessoas que passam pelas transformações. Ele deve desaparecer para que a vida da aldeia recomece. Todas as prescrições tendo sido observadas e o sangue tendo desaparecido, o estado de *miori* é superado e as atividades começam a ser retomadas.

Este último ponto faz a menarca e a reclusão pós-homicida distintos dos momentos de nascimento, para os quais a remoção do sangue desincorporado não livra a aldeia da matéria-alma estrangeira, pois ainda resta sangue na criança.

Crianças Ambíguas

Sustentei que a criança é virtualmente puro sangue, o resultado de uma conjunção entre o 'fazer criança' humano e uma alma genérica. Esta presença da matéria-alma é uma

²⁹⁹ Esses tumores, chamados de *porem*, referem-se ao tecido crescido de forma anormal e são distintos dos tumores *tykuro*, inflamações causadas pela penetração de um objeto alienígena na carne, normalmente um projétil xamânico.

condição perturbadora para os Kanamari – vimos algumas das maneiras pelas quais eles a transformam em corpos, tornando-a parente, ou então expelindo essa substância dos corpos individuais e da aldeia.

Volto-me agora para certas ambigüidades que envolvem a criança. Os Kanamari são talvez únicos no panorama das terras baixas da América do Sul em sua notável ambivalência referente ao desejo de ter filhos. É frequentemente dito sobre os ameríndios que nada os deixa mais felizes do que estar rodeado de parentes e, particularmente, de crianças. Isso não apenas os fazem felizes, mas, efetivamente, faz da aldeia um grupo de parentesco. Gow, por exemplo, diz que, para os Piro, “...a educação das crianças não é algo que exista no exterior das relações sociais do povo nativo, uma vez que constitui o idioma central dos elos de parentesco”, e isso porque “a memória do cuidado recebido na infância irá organizar toda a vida adulta” (1991, 121). Belaunde observa o mesmo para os Airo Pai, falantes de tukano-ocidental. Este povo possui uma palavra para ‘formação’, *ai deoye*, que significa ‘transformar no belo e bom’. Muito deste processo implica em fazer a criança ‘aprender a pensar’, superando assim a sua raiva (2000, 211-2). Este é um problema, pois os Airo Pai, tal como muitos povos amazônicos, consideram a raiva como uma emoção desumanizadora: “uma pessoa brava simplesmente não é uma pessoa de verdade ou um parente, mas um inimigo, um monstro, um predador que falha em reconhecer seus próprios parentes, tratando-os conseqüentemente como se fossem presas” (ibid., 209; veja também 2001, 101-22).

Também os Kanamari valorizam viver com seus parentes em aldeias e são muito apegados às crianças. Mas nem todos o são da mesma maneira, em todos os momentos de suas vidas. Poroya me disse uma vez que nada o deixava mais feliz do que ver uma aldeia cheia de crianças que, um dia, tomarão conta dele e de outros Kanamari que envelhecerem. Ele é considerado um ‘ancião’ (*kidarak*) e está na larga categoria de *paiko hinuk* (‘os ancestrais/ avós’) para a maioria das crianças no Itacoái. As mulheres anciãs são chamadas de *hwa* (‘as ancestrais/avós’) pela maioria das crianças. O que os torna ‘anciãos/velhos’ e os distingue das pessoas mais novas que podem também por ventura ser chamados de *paiko* e *hwa* por algumas crianças é o uso sistemático destes termos através das categorias de idade. Isso faz com que as opiniões sobre as crianças sejam excepcionais. Esse ponto é importante porque, como penso, a sociedade Kanamari se divide em dois conjuntos: os jovens e os velhos de um lado, os homens adultos e as mulheres do outro. Esta divisão tem a ver com certas características do ciclo de vida que unem os velhos aos jovens nos

extremos cronológicos de um período da vida humana. Crianças são substância estrangeira, matéria-alma derivada do mundo primordial que teve de ser feita humana através do cuidado e do crescimento. Os velhos são, de diversos modos, antigos humanos, que já vislumbram as próprias mortes. Nesse sentido, ambos são excessivamente Jaguar – crianças são Jaguares que ainda não se tornaram humanas e os velhos foram humanos até recentemente, estando a caminho de se tornarem Jaguar novamente após a morte. Isso os une em uma relação de cuidado e afeição que estabelece um contraste com os homens e mulheres adultos, quase como se os dois grupos formassem visões irreconciliáveis do viver. É apenas entendendo esta relação que podemos explicar a acentuada ambigüidade que os adultos mantêm com relação às crianças.

Começarei pelo último ponto, enfocando os métodos de contracepção e aborto. Mostrarei então a potencialização destas preocupações que cercam as crianças através da análise do nascimento de crianças-espírito *adyaba*, os ‘imprestáveis’. Por final, voltar-me-ei à relação entre crianças e avós.

Abortos e contraceptivos

Crianças ou, para ser mais específico, o desejo de ter crianças, traz à tona emoções conflituosas entre os adultos. Os Kanamari, claro, amam suas crianças e, tal como em diversas sociedades ameríndias, aldeias sem crianças são impensáveis e simplesmente não valeriam a pena ser vividas. Ter filhos é em si mesmo uma parte importante para o estabelecimento do casal como uma unidade, que irá cuidar deles assim como, mais adiante, de seus netos. Mas este amor pelas crianças ocorre, para a maioria, após o fato. É apenas depois de a criança ter nascido, após terem crescido um pouco e começarem a mostrar que podem adquirir consciência e conhecimento e que, portanto, revelam-se como adultos em potenciais, que este amor se torna incondicional. O que quero focar aqui é a ambigüidade que envolve ter filhos.

Já mostrei que o ato de dar à luz é chamado de *odiok*, o que quer dizer ‘dor’. As mulheres Kanamari dizem ‘temer’ (*ya*) esta dor e há mesmo um ímpeto na tentativa de adiar o nascimento. Os Kanamari conhecem um contraceptivo xamânico chamado *mahu* que é utilizado para este fim. Este é apenas o nome dado para a substância *dyobko* existente no corpo do xamã homem quando é expelida deste e inserida em uma mulher³⁰⁰. Os xamãs

³⁰⁰ A única diferença significativa entre o *mahu* que eu vi e outros *dyobko* é que este primeiro tende a ser muito menor.

sabem como inserir *dyobko* em qualquer parte do corpo de uma pessoa: um conhecimento essencial do aprendizado xamânico. Uma vez colocado no útero de uma mulher, ela ficará infértil enquanto o *mahu* estiver dentro dela. Será necessário que um xamã o extraia para que ela engravide. De fato, a palavra *mahu* possui também o sentido de 'infertilidade'. Uma mulher pode solicitar ao xamã a remoção ou a inserção do *mahu* de dentro de seu corpo em diversos estágios de sua vida, libertando-a para relações pré ou extra-conjugais. Aqueles Kanamari que conhecem melhor os costumes dos brancos chamam o *mahu* de 'camisinha do Kanamari'³⁰¹.

O uso de um *mahu* permite que as mulheres que passaram da menarca possam ter relações sexuais antes de se fixarem com um parceiro de casamento. Esse é um período importante, pois é aí que as mulheres enchem seus corpos de *birak* masculino, tornando-se gorduchas e 'belas' (*bak*), sem o risco da gravidez. De fato, o *mahu* é por si mesmo dito engordar as mulheres, e algumas delas dizem que querem ter *mahu* em seus corpos de modo que possam parecer belas. Os primeiros casamentos são instáveis, podendo ser arranjados pelos pais de um casal. Neste caso, o *mahu* faz com que o casamento possa ser experimentado antes que o casal tenha um filho e, assim, tenha depois dificuldades em se separar. Os *mahu* são também ocasionalmente usados por casais que se envolvem em casos extraconjugais, assim como por casais que escolheram não mais ter filhos. Disseram-me que nenhum xamã negaria o pedido de uma mulher para inserir ou remover o *mahu* de seu corpo, mas ouvi falar de um caso em que o recurso anticoncepcional foi inserido em uma mulher a despeito de sua vontade. Essa mulher era casada com um xamã que suspeitara de sua infidelidade. Por esta razão, ele introduziu o *mahu* em seu corpo enquanto ela dormia. De alguma maneira, a mulher sabia sobre este *mahu* e pediu para que um outro xamã o removesse, fazendo com que seu marido repetisse outra vez a operação, que ela em seguida desfez, resultando em um conflito contínuo que divertiu muito os outros Kanamari.

Se estes eventos podem ser vistos não como uma negação de ter filhos, mas como uma maneira de ter filhos no tempo certo, há um caso em que o *mahu* serve para fazer com que uma mulher jamais tenha filhos. Um *mahu* pode ser inserido no cérebro (*kidamin*) de uma 'menina bebê' (*ityaro o'pu*) através da fontanela anterior (chamada *ki-divahkom*, 'o coração da cabeça'), assim deixando a menina estéril para sempre. O *mahu* precisa ser aplicado antes que se feche a moleira. Ainda que seja inserida no cérebro, ele segue para o

³⁰¹ Não pude obter qualquer informação sobre os mecanismos que permitem ao *mahu* evitar a gravidez. Sabendo que, em outros contextos, o *dyobko* 'come' (*-pu*) a carne de suas vítimas, perguntei uma vez se os *mahu* 'comiam' o esperma, mas não obtive resposta.

coração, onde não poderá ser extraído por um xamã no futuro, tornando a mulher infértil para sempre. Os Kanamari dizem às vezes, em Português, que estas mulheres ‘estão curadas’, ou que elas foram ‘operadas’³⁰². Há três mulheres no Itaquai que se submeteram a isso e, em todos os casos, a operação foi feita a pedido de seus pais. Disseram que os pais, por terem sofrido as privações que caracterizam os períodos de ‘deitar-se’ e as dores do parto, sentiram pena (*omabwa*) da menina e decidiram que ela não deveria passar pela mesma coisa. As mulheres que passaram pela operação costumam se casar e são frequentemente desejadas como parceiras de casamento, particularmente, mas não apenas, por homens mais velhos que já tenham filhos³⁰³.

Mesmo quando a gravidez ocorre, os abortos são comuns. Eles são chamados de ‘matar a criança na barriga da mãe’ (*-ti opatyn awa niama n-a-mi naki*³⁰⁴). Os Kanamari não conhecem nenhum abortivo natural e é necessário reunir um grupo de pessoas para que se realize um aborto. As pessoas pressionam a barriga da mulher grávida, bem abaixo das costelas, forçando a saída do feto. A barriga da mulher precisa então ser esfregada, para garantir que todo o feto tenha sido expelido. Os Kanamari chamam isso de ‘amassar a barriga’ (*a-min omirik-mirik*). As mulheres Kanamari me contaram que apenas elas sabem provocar um aborto e que, quando precisam, pedem ajuda das outras mulheres. Alguns homens, entretanto, disseram-me secretamente que eles também conhecem a técnica e já fizeram abortos em suas esposas e filhas.

O ‘nascimento’ do feto é chamado *a-boroh warah*, ‘o cadáver nasceu’, a mesma expressão usada para qualquer natimorto. Os abortos costumam acontecer longe da aldeia, provavelmente em um roçado. O feto e a placenta são enterrados sem cerimônia onde quer que tenha ocorrido o aborto. Há algum interesse em descobrir o sexo do feto, se isso for possível, o que será então dito no futuro perfeito condicional: poderia ter sido um menino ou uma menina. Isso acentua a humanidade embrionária do feto, *stricto sensu* ainda incorporal, no ponto em que a distinção corporal elementar, aquela entre os sexos – a que é

³⁰² Para os Kulina, Pollock sugeriu que o semelhante *anabono* causa infertilidade ao bloquear a passagem do sêmen para o útero e o fluxo de sangue menstrual para fora dele. Trata-se então “...de uma espécie de inversão da doença normal: doença é uma incorporação imprópria de uma substância masculina [*dori*, o *dyohko* Kulina], ao passo que a infertilidade é um fracasso em incorporar uma substância masculina” (1992, 39). Não estou certo de que o *mabu* Kanamari funcione de maneira similar, mas é curiosa a idéia de uma ‘cura’ possível através da incorporação de uma substância que, de outra maneira, causaria doença.

³⁰³ Uma mulher casou-se com um homem que jamais tivera filhos. Quando casaram, ele disse que não queria filhos, pois tudo o que eles fazem é sujar e bagunçar tudo, e que seria melhor se ficassem apenas os dois, sozinhos. Este casamento permaneceu estável por cinco anos, até que o homem decidiu deixar sua esposa por uma amante. Muitos Kanamari dizem que ele assim o fez porque queria ter filhos no final das contas, que sua esposa não podia produzir. Em janeiro de 2006, os dois reataram.

³⁰⁴ Pode-se dizer também ‘matar a criança na cintura da mãe’, *-ti opatyn awa niama n-a-min-ta-n-a-ta*.

observada no instante do nascimento – não está ainda (completamente) desenvolvida. Minhas perguntas sobre em que medida o feto era uma ‘pessoa’, *tukuna*, eram encaradas com perplexidade e respostas do tipo ‘nós não sabemos’. Suponho que ele poderia ter se tornado uma pessoa, mas não haveria como se assegurar disso ainda naquele estágio. O feto abortado é um ‘cadáver’ (*-borob*), sem que tenha chegado a ser um corpo (*-warab*) e, jamais tendo sido um corpo, é impossível saber exatamente que espécie de corpo ele poderia ser.

Como se poderia imaginar é impossível enumerar quantos abortos ocorreram de fato no Itaquai. Devo entretanto acentuar que muitas das mulheres adultas admitem regularmente terem abortado, de modo que não se trata de matéria apenas para fofocas e acusações. Certa vez, eu estava com um grupo de homens e mulheres quando uma mulher começou a apontar para várias outras, dizendo-me quais haviam abortado. Fiquei sem jeito, muito embora não parecesse que as outras pessoas tenham se incomodado com isso. Por não poderem ser eventos solitários, os abortos envolvem um grupo de mulheres, que de pronto admitirão terem participado em abortos alheios, e que conversam entre si e com seus maridos sobre o assunto. Os abortos tornam-se portanto assuntos públicos.

Poroya frequentemente tenta desencorajar as pessoas a abortarem. Certa vez, confrontou publicamente um homem que estava de visita no Massapê, acusando-o de participar diversas vezes dos abortos de sua filha casada. Poroya acentuou que este era um comportamento ‘realmente imprestável’ (*-dyaba tam*) e que era importante que os Kanamari tivessem muitos filhos, para que aumentassem e tornassem suas aldeias felizes. O homem respondeu dizendo que havia feito tal coisa em sua aldeia, com suas filhas, e que se tratava de problema seu e de mais ninguém. A opinião de Poroya era uma exceção, provavelmente a de um ‘Fiscal de Índio’, reiterando a ênfase dada pela Funai para o povoamento do Itaquai, bem como da Funasa, que condena tais práticas. Muitos abortos são considerados prejudiciais por conta da perda de sangue, mas a maior parte das pessoas não confrontaria alguém por fazê-los e tampouco rejeitariam o direito de escolha.

O caso acima, no qual o aborto foi dito ter sido iniciado por um homem, foi excepcional. Todos os outros abortos de que ouvi falar foram iniciados por mulheres, que o fizeram, disseram-me, por ‘temerem’ (*ya*) ter filhos. Isso envolve, não apenas medo das dores e privações do parto, mas um medo genuíno da criança: como disse acima, uma mulher formulou que ‘é um outro que nos toma’. Isso implica em um medo genuíno da natureza potencialmente inumana da criança. O fato de, mesmo após o aborto e depois que

o cadáver nasceu, as pessoas ainda respeitarem as restrições da couvade, mostra que o medo se refere à natureza da criança e à dor que ela traz, mais do que às proibições que a acompanham. Uma vez que não há criança, ou nenhum novo corpo (*-warab*) vivente (mesmo que rudimentar) presente, o período de deitar-se que se segue a um aborto ocorre exclusivamente *opatyn- mimi tom*, ‘por causa do sangue da criança’, isto é, por causa do sangue que escorre daquela que quase fora uma mãe. O fracasso em seguir as restrições pode contaminar os parentes com este sangue, fazendo com que seus corpos definham, que suas peles se enruguem e que seus cabelos caiam. Por si só, a remoção do feto não é suficiente para extrair o sangue estrangeiro que qualquer criança traz para o espaço da aldeia.

Crianças-Espírito

O nascimento de crianças-espírito, *opatyn adyaba*³⁰⁵, é também seguido de um período de ‘deitar-se’, pelas mesmas razões. Passamos pelo conceito de crianças-espírito no capítulo cinco, na Viagem de Tamakori e Kirak, onde a taboca imprestável revela-se como uma criança-imprestável (episódio 10). Voltarei a este episódio, que permaneceu não analisado no capítulo anterior, na medida em que concentra grande parte das preocupações que envolvem os *opatyn adyaba*.

Qualquer criança nascida com deformidades físicas visíveis é considerada como ‘criança-espírito’. Isso inclui os lábios leporinos, as pernas atrofiadas ou deformadas e algumas feições grotescas que os Kanamari me relataram, tais como crianças de um olho só ou com chifres nas cabeças³⁰⁶. Em alguns casos, não se saberá imediatamente que a criança é um espírito. Tal é o caso de um menino mudo de seis anos, apenas recentemente considerado pelos Kanamari como um *opatyn adyaba*. Quando as feições *adyaba* da criança são imediatamente reconhecidas, decide-se rapidamente que a criança deve ser enterrada viva, muito embora os Kanamari reconheçam que esta prática não seja mais de todo realizada.

³⁰⁵ A expressão literalmente significa ‘criança imprestável’. Para a maior parte de minha pesquisa de campo, considerei que a maneira correta de dizer isso seria *opatyn-dyaba*, na medida em que a palavra ‘*opatyn*’, ‘criança’, toma o lugar do prefixo da terceira pessoa do singular, *a-*. Parece-me que a maioria dos Kanamari de fato diz ‘*opatyn-dyaba*’ mas, na única ocasião em que este termo me foi explicado, disseram-me que a maneira correta seria ‘*opatyn adyaba*’, de modo que é esta a expressão por mim adotado.

³⁰⁶ Os gêmeos, por outro lado, não causam preocupações aos Kanamari. Eles são simplesmente chamados de *obowa warab-nim*, ‘dois nasceram’ ou ‘dois corpos’.

Disse acima que os Kanamari consideram que algum grau de comportamento avaro ou sovina seja inevitável. As pessoas que são essencialmente raivosas, avaras e anti-sociais, de toda forma, são mais propensas a ter crianças-espírito. Quando eu estava no Itaquai, por exemplo, uma criança com lábios leporinos nasceu e decidiu-se, após muita discussão, que ela não seria enterrada. O nascimento da criança-espírito não era uma surpresa, pois todos se lembravam do quanto seus pais foram avaros com os alimentos. Mantinham para si próprios a carne de caça, retirando-se para seus mosquiteiros onde escondiam comida sob os cobertores. Comportando-se como Jaguares, eles só poderiam gerar uma criança que era puro espírito, sem qualquer conteúdo humano. Se crianças são matéria-alma a ser moldada pela humanidade e cuidada pelos pais e avós, as crianças-espírito são criaturas inumanas pelas quais os Kanamari nada podem fazer.

Crianças-espírito, vale lembrar, são também 'imprestáveis', significado literal de *adyaba*, e é o comportamento imprestável que leva aos seus nascimentos, assim como foi o comportamento imprestável de Kirak que transformou a taboca imprestável em uma criança imprestável (capítulo cinco). Na Viagem, Tamakori e Kirak passaram por tabocas imprestáveis. Utilizado seu sopro mágico, Tamakori faz com que o único caniço já amadurecido venha a ele. Kirak o quer para si, mesmo que não estejam todos amadurecidos, e seu irmão concede, dizendo a ele que siga adiante e pegue um. Ele avança e o tenta agarrar, mas a taboca então se revela como uma criança-espírito que agarra os seus testículos. Tamakori, entretanto, salva seu irmão através de sua habilidade xamânica e eles seguem a jornada.

Há três aspectos do comportamento de Kirak que o qualificam como *adyaba*. Em primeiro lugar, a sua recusa recorrente em ouvir seu irmão e em aceitar o sucesso de Tamakori. Por tentar sempre imitar os atos de seu irmão, a despeito de seus fracassos inevitáveis, a teimosia de Kirak é simultaneamente tola e engraçada. Em segundo lugar, o sopro mágico de Tamakori permite que ele traga tranquilamente o caniço para si. Kirak, por sua vez, avança em direção aos caniços de flecha, tentando agarrá-los, fazendo com que a flecha-espírito revele-se como uma criança-espírito que agarra seu pênis e testículos. A impetuosidade e falta de moderação, demonstradas por Kirak, são características das histórias *adyaba*. Em terceiro lugar, Tamakori traz para si o único caniço que não estava verde e, portanto, poderia ser usado. Kirak move-se em direção a um dos caniços de flecha ainda verdes, demonstrando avidez e impaciência, que não condizem às relações de

parentesco na aldeia. Tamakori mais uma vez demonstra maestria ao utilizar suas habilidades xamânicas para consertar o que Kirak insistentemente estraga.

O comportamento *adyaba* de Kirak resulta no laceramento de seus genitais pela criança-espírito que é, por sua vez, o produto ou resultado destas espécies de comportamento. Ele tenta obter um caniço ainda verde, demonstrando falta de conhecimento e de moderação e, conseqüentemente, tem seus testículos tornados ‘não-maduros’, passíveis de produzir apenas espíritos ‘imprestáveis’. *Opatyn adyaba* são ‘verdadeiramente imprestáveis’ (*-dyaba tam*) para os Kanamari – eles não tem utilidade, motivo pelo qual os Kanamari, até recentemente, os enterravam vivos. O episódio 10 diz então explicitamente que, por se comportar de modo *Adyaba*, negando assim a ‘vida boa’ que pode ser levada entre parentes, torna-se não-parente, produzindo crianças monstruosas que são ‘imprestáveis’, ou seja, inúteis para os desígnios do parentesco.

Crianças e Velhice

Ainda que os possíveis nascimentos de crianças-espírito assustem a todos, há uma diferença no temor dos adultos pelo nascimento em geral e o desejo dos ‘velhos’ (*kidarak*) por netos. Uma pessoa é considerada um velho através da conjunção de uma série de características. Mulheres velhas normalmente passaram da menopausa e homens velhos alcançaram uma idade em que seus corpos produzem menos *birak*. Em ambos os casos, o resultado é um enfraquecimento do corpo, um ‘envelhecer’ (*kidak-pa*, ‘tornar-se velho’), resultando em contínuo ‘cansaço’ (*-baiotyuku*). Esse cansaço não deve se manifestar como inatividade, e os velhos são alguns dos participantes mais ávidos das atividades nas aldeias. É apenas – e somente apenas – se as pessoas atingem o status de *atyinani*, que os Kanamari glosam como ‘estar velho e inútil, jogado para um canto da casa’, que as atividades cessam. Este é um estado realmente trágico e as pessoas *atyinani* são tratadas com desdém. Não se trata de algo natural ou inevitável, mas sim do resultado da inobservância das precauções necessárias, de ‘não ser cuidadoso’ quando o corpo começa a entrar em perigo. Os velhos que foram cuidadosos, por outro lado, são considerados ‘sábios’ (*wa-tikokok-yan*, ‘aqueles que tem conhecimento’) e frequentemente conhecerão muitas histórias sobre o Céu Antigo. Muitos conhecerão inclusive diversos cantos do *Kohana* e do *Pidah*, e serão os principais cantadores nos rituais, os *nobman*. Os velhos possuem uma habilidade notável para se lembrar de todos os seus parentes e de reações as relações entre eles.

A parte mais importante no processo de se envelhecer talvez esteja em passar o próprio nome para um certo número de crianças. O sistema de nominação Kanamari é muito similar ao dos Kulina (Lorrain 1994, 142-7) e tem com preocupação central a transmissão do nome de um velho para uma criança. Vimos na análise da Jornada de Tamakori que os nomes (*wadiké*) ‘selam’ uma pessoa ou coisa, freiando assim uma série de transformações contínuas ou potenciais (capítulo cinco). Por esta razão, as crianças são idealmente nomeadas apenas após começarem a demonstrar consciência ou conhecimento (*wa-tikoké*), e o nome por sua vez garante que a criança ‘conheça a terra’ (*ityonim tikoké*), o que significa ter uma boa vida. Um homem velho pode tomar uma criança por seu homônimo, dizendo que irá ‘nomeá-la’ (*wadiké-bu*) após o seu nascimento. Seus pais podem também escolher uma pessoa de G + 1 ou G + 2 com relação à criança.

De fato, há ao menos uma diferença significativa entre os Kulina e os Kanamari no sistema de transmissão de nomes. Enquanto o primeiro parece estar preocupado principalmente com a transmissão do nome dos mais velhos (em G + 2) para a criança, os Kanamari terão ao menos um de seus nomes provenientes seja de uma MB, seja de um FZ. Isso cria uma relação diádica de transmissão de nomes, onde o nomeador mais novo chama o mais velho de *i-kidaké*, ‘meu velho’, e o nomeador mais velho chama ou mais novo de *i-doké*, ‘meu caçula’. Mas os Kanamari devem, idealmente, possuir mais de um nome, e os outros virão de pessoas claramente consideradas velhas, até mesmo daqueles que morreram recentemente. Os Kanamari preocupam-se com a possibilidade de que um nome tenda ao esquecimento, e mortes frequentemente resultarão em crianças novas recebendo os nomes dos falecidos. Quando cresce uma pessoa e novas crianças nascem, a relação diádica de nominação torna-se progressivamente socializada, de modo que se torna possível para um velho homem Kanamari referir-se a todos os meninos na aldeia como *i-doké piya*, ‘meus pequenos homens’, ao passo que uma mulher refere-se às meninas como ‘minhas pequenas mulheres’³⁰⁷. Apenas as pessoas ‘velhas’ podem chamar as crianças por estes termos, e o

³⁰⁷ Essa é uma relação vocativa não-recíproca, pois aqueles que são chamados de ‘meus novos’ não podem responder, não sabendo ainda falar. Uma discussão aprofundada no sistema de nominação Kanamari me levaria para longe de meu presente objetivo, mas algumas particularidades devem ser observadas. O primeiro homônimo caçula de uma pessoa será estabelecido depois que ele ou ela seja considerado como um(a) ‘velho(a)’, e será alguém na posição ZS ou BD. Esta é, de fato, uma importante parte do processo de fazer de alguém um velho, ao criar uma relação diádica que progressivamente dá lugar a uma outra genérica, em que todas as pessoas velhas chamam de ‘crianças’ os seus *-doké*. Ter muitas pessoas que são ‘jovens de alguém’ é uma situação desejável, vinculando adultos a crianças em relações afetuosas de nominação. É por isso que muitas pessoas solicitarão os recém-nascidos para seus homônimos, no que se chama de *-doké odyio*, ‘juntar caçulas’. A inflexão Kariera, tão típica dos povos falantes de Pano, em um sistema de nominação que, em outros aspectos, é similar aos Kulina Arawak, é curiosa e, de alguma forma, típica das instituições Kanamari, a meio caminho que estão entre os povos Pano e Arawak.

significado geral é que elas portam os seus nomes e irão, após a morte, garantir que não sejam esquecidos.

Este último ponto configura uma outra particularidade do envelhecer: a capacidade de antever a própria morte. Quanto mais se envelhece, mais é sentida a falta daqueles que morreram. Envelhecer é o processo de perder parentesco nas gerações terminologicamente ascendentes. Neste sentido, considera-se que os verdadeiramente velhos tornaram-se sem parentes, não apenas porque se transformam nos poucos que sobraram de seu nível genealógico, mas também porque progressivamente transformam-se em avós para qualquer um. A condição da velhice encontra paralelo com aquela das crianças, que são ‘sem parentes’, pois não fizeram parentesco com os vivos e não tem o conhecimento para distinguir parente de não-parente (ver Gow 2000). Na falta de parentes em gerações ascendentes, os velhos começam a sonhar com aqueles que já morreram. Ambos são, de modos distintos, ‘lamentados’ (*omahwa*) pelos adultos.

O termo para ‘avô’ é *paiko* e, para avó, é *hwa*. Estes são também os termos usados para descrever personagens específicos no mito e possuem o significado geral de ‘ancestral’, como eu já havia observado. As pessoas chamadas de avós são assim ancestrais vivos para aqueles que eles chamam de ‘netos’. Há um só termo para qualquer um, de ambos os sexos, na G-2: *-pida(h)*, o mesmo termo para ‘jaguar’³⁰⁸. Isso forma o par recíproco: *paiko + hwa / -pida*³⁰⁹. No próximo capítulo, vou detalhar as implicações disso para o ritual funerário, mas um aspecto precisa ainda ser frisado aqui. Vimos no capítulo cinco que, na morte, depois de a alma ter deixado o corpo, uma mecha de cabelo – aquela parte do corpo que é cuidadosamente moldada como humana – é cortada e, após um período de luto, enterrada pelos homens que se tornam Jaguares míticos no ritual de Devir-Jaguar. No caso dos homens e mulheres velhos, são principalmente estas pessoas que eles chamam de ‘meus netos/ meus jaguares’ que se tornarão jaguares míticos e enterrarão seus cabelos, fazendo com que, de ancestrais cujos nomes são lembrados, transformem-se em ancestrais anônimos, *-mowarabi*, cuja presença vincula os Kanamari à terra e garante a sua produtividade.

³⁰⁸ Em kanamari, a aspiração final da palavra parece ser uma função da sintaxe, não possuindo efeito no significado da palavra (ver capítulo 3 sobre *waru[h]*). Quando a palavra para neto é colocada em uma frase, ao invés de ser dita pelo antropólogo para estabelecer a terminologia de parentesco, ela frequentemente leva a aspiração: *i-pidah n-a-wu atya moro kom*, ‘meu neto/jaguar quer meu vaso de cerâmica’. A única diferença entre ‘jaguar’ e ‘neto’ se refere ao uso do prefixo pronominal, que transforma *-pida(h)* em termo de parentesco.

³⁰⁹ Ainda que haja um sentido geral no qual as pessoas mantêm relações afetivas com qualquer um na G-2, quero aqui enfatizar os casos mais específicos dos SS ou DD, ou aquelas pessoas na G-2 que carregam o nome de alguém, onde as relações são particularmente próximas.

Isso une netos e avós nos extremos opostos de um continuum Jaguar: crianças estão ainda muito próximas de suas origens Jaguar e tem ainda de ser moldadas como humanas, ao passo que, quanto mais velho se fica, mas se aproxima de tornar-se novamente Jaguar, ao ter um emblema de seu corpo entregue aos Jaguares míticos e, desta maneira, ajudar a garantir a regeneração da terra. E são precisamente os avós que, mais do que qualquer outra pessoa, participam na moldagem da humanidade de uma criança. As crianças são, de fato, literalmente moldadas ou feitas logo após o nascimento, quando as pessoas na segunda geração ascendente com relação à criança a massageiam, alisando as formas de seus corpos. Isso é chamado de ‘tornar a criança bela’ (*bak-tiki*) e implica em alisar seu peito em direção às extremidades (*a-tyon-tyini*, ‘alargar o seu peito’) e suas nádegas (*a-po-hai-bu*, ‘fazer suas nádegas’). Em muitos casos, são os avós que ensinam aos netos as tarefas básicas, tais como caçar, fazer bebida de mandioca e tecer cestos. Os avós enchem seus netos de presentes e os protegem do rigor de seus pais.

Pode ainda ter existido mais um aspecto da relação netos/avós que desempenhava um papel importante no passado, provavelmente no contexto de ‘tornar a criança bela’: aquele do ornamento corporal. Os Kanamari fazem ainda braceletes de fibra de tucum e colares de sementes e dentes de animais³¹⁰, mas poucas pessoas realmente os vestem por algum tempo considerável. No passado, todos os Kanamari tinham o septo nasal perfurado, no qual inseriam um ornamento semilunar chamado *tyiro pru*. Disseram-me que era feito de madrepérola coletada em lagos, mas Carvalho (2002, 153) observa que eles poderiam ser feitos de madeira de pupunheira. Não pude obter muitas informações sobre estes ornamentos (ao menos não enquanto usados pelos viventes), nem sobre o uso dos colares no passado. Disseram-me, entretanto, que estes ornamentos eram ‘dados’ (*nubuk*) pelos avós para seus netos do mesmo sexo. Eles faziam isso para que os corpos de seus netos ficassem belos e porque se importavam (-*nu*) com eles, provavelmente em uma maneira similar àquela pela qual lhes atribuem os nomes³¹¹.

É muito comum que os netos escolham viver com seus avós. Isso ocorre frequentemente após o divórcio, quando a mãe arranja um novo marido. Certa vez, um

³¹⁰ Os dentes animais mais comuns são os de macaco, particularmente do macaco barrigudo (*Lagothrix lagotricha*). Uma vez vi porém um bracelete feito de dentes de jaguar.

³¹¹ Minha etnografia dos ornamentos corporais Kanamari é muito insatisfatória. Talvez eu tenha me deixado iludir pela falta de tal ornamentação nos dias de hoje. Esse descuido é ainda mais incômodo porque os Kanamari se encontram em uma área na qual a ornamentação corporal é constitutiva da pessoa. Entre os Matis, por exemplo, uma criança nasce quase invisível e são os ornamentos que tornam visível o seu corpo, gradualmente tornando-a humana (Erikson 1996). Sobre a relação entre ornamentação corporal e a noção de pessoa em outros contextos ameríndios, ver Turner (1971) e Miller (2006).

casal decidiu se mudar do Itaquá de volta para o Mawetek no rio Juruá, e seus filhos novos decidiram ficar no Remansinho com a sua avó. Em dois casos, isso ocorreu mesmo quando os pais das crianças e os avós moravam em distintas casas em uma mesma aldeia. A mim simplesmente explicavam que as crianças em questão, em ambos os casos entre as idades de cinco e oito anos, ‘queriam’ (*-nu*) viver com seus avós. Isso ocorre a despeito do fato da mãe, disseram-me, ser o *-warah* da criança³¹².

O termo que estou glosando como ‘querer’ é *nu*, que significa ‘desejar/preocupar-se/amar’ e é um emblema da relação netos-avós. Espera-se que os avós lembrem-se de seus netos, mesmo quando estão distantes. A palavra para ‘lembrar-se’ é *-owunimdak*; quando prefixada, como em *i-owunimdak*, significa literalmente ‘meu desejo continua a durar’. O sufixo *-dak* quer dizer que uma ação ou estado é estendido, normalmente em uma certa direção ou tempo a partir do local do falante. Assim, ‘lembrar-se’ significa continuar desejando no futuro ou em direção a um alvo, que faz do lembrar em si mesmo um estado relativo, predicado em uma orientação mutável. Como Gow mostrou, o desejo na Amazônia está longe de ser uma idiossincrasia pessoal; trata-se de uma preocupação social e sua satisfação é “simultaneamente a criação de relações sociais” (1989, 581). ‘Eu esqueço’, por outro lado, é *i-owunimtyuku*, ‘meu desejo morreu’. O que alguém esqueceu é aquilo que está agora além da experiência do parentesco, lembrando que estes conceitos são relativos e reversíveis.

Ainda que os parentes devam ser sempre lembrados, são os avós que mais se recordam das crianças, e de cujo cuidado estas se lembram na fase adulta. Todas as pessoas que me contaram mitos disseram tê-los aprendidos de seus *paiko* e é destes que elas irão se lembrar e sentir saudades quando elas próprias se tornarem avós. O próprio processo de envelhecer, a aquisição de homônimos caçulas e netos, é o de reconhecer, reviver e valorizar o cuidado que os avós dedicaram a seus netos. E é também o reconhecimento de que a pessoa será cuidada na própria velhice, e de que haverá pessoas para tornarem-se Jaguares Míticos e enterrarem seus cabelos na aldeia. Ser um velho é acreditar, como fez Poroya, que nada deve fazer alguém mais feliz do que viver em aldeias cheias de crianças.

A Caça e seus Perigos

³¹² Não sei se esse arranjo altera o esquema, de modo que a avó se torne o *-warah* de suas crianças. Suspeito que este possa ser o caso, considerando a relação entre *-warah* e as relações de alimentação. Diferentemente do que ocorre em outras partes da Amazônia, de toda forma, em nenhum caso isso levou a uma alteração na terminologia de parentesco utilizada: avós e netos continuaram a se chamarem enquanto tais, assim como pais e filhos (ver Gow 1991, 160-1, para um caso no qual essa espécie de arranjo levou a uma mudança na classificação terminológica).

Tendo passado pelas preocupações dos Kanamari relativas às crianças e ao nascimento, vou agora enfocar mais uma maneira pela qual as crianças são feitas parentes para e com seus co-residentes. Nesta seção, vou discutir alguns dos problemas que os Kanamari encontram para transformar animais de caça em alimentos, bem como revisar algumas das maneiras pelas quais eles lidam com isso.

A Caça

Animais de caça (*bara*³¹³) são corpos (*-warah*) feitos através de processos estranhos aos Kanamari. Vimos no capítulo quatro que animais vem do mesmo mundo pré-Viagem que os humanos, e também que seus corpos compunham os corpos dos Jaguares míticos. Após o fim destes Jaguares, os animais se libertaram deles mas retornam periodicamente para alimentarem-se do Jaguar transformado. Os animais são portanto duplamente perigosos, pois são componentes do Jaguar e se alimentam de seu corpo transformado. No mito do Jaguar como Mestre da Caça, vimos alguns dos perigos disso para a humanidade, que comeu o coração cru do Jaguar e começou a se adoecer. Para que os humanos consumam carne de caça, eles devem, pois, antes transformá-la em alimento (Fausto 2002).

Por serem ambos corpos, os animais de caça e os Kanamari são seres análogos e, a despeito de terem corpos com trajetórias distintas, eles ainda assim possuem alguma similaridade, na medida em que são, simultaneamente, construídos a partir e contra um mundo que emana dos antigos Jaguares. É bom para os Kanamari que os animais dependam dos corpos fragmentados dos Jaguares míticos, pois isso leva os animais aos canamãs, às capoeiras e aos seringais. Em muitas situações, também os Kanamari costumam ser atraídos para estes lugares, particularmente para os canamãs, por conta da presença das caças. Esses bolsões onde a caça se reúne são corpos-Jaguar e, portanto, antitéticos ao tipo de sociabilidade criada na aldeia. Ainda assim, as aldeias precisam se abrir para chegar até estes corpos-Jaguar, a fim de obter alimento. Vimos a habilidade do Jaguar em situar tudo através da violência predatória. Mesmo em formas atenuadas, enquanto seringais e canamãs, eles emergem como uma arena onde todos se reúnem (ainda que por um curto intervalo de tempo) e a morte acontece.

³¹³ Os Kanamari não tem algo equivalente para a nossa palavra 'animal'. O termo *bara*, por si próprio, significa 'animal de caça'. Portanto, ele exclui os predadores que os Kanamari não consomem, tais como o jaguar, a anaconda e as serpentes em geral, bem como animais tabu, tais como a preguiça e o tamanduá. O termo *kinadyo* pode ser traduzido como 'ave' e *kinadyo obara* significa 'aves de caça', tais como os mutuns e japós. Os macacos são também chamados de *bara*, mas podem ser ainda classificados como *bara paohnim*.

A discussão que segue se refere à destruição dos corpos animais através da ação humana. Mas, sendo análogos, muitos dos processos que descrevem a destruição dos corpos animais também se aplicariam aos corpos humanos, com algumas ressalvas que irei indicar. As particularidades do trato com a morte humana serão consideradas no capítulo seguinte.

Todos os corpos vivos são designados por *—warab*. Corpos de animais são feitos ‘na floresta’ (*ityonim naki*), através de processos de parentesco exclusivos às espécies animais em questão. Devemos lembrar, a partir da história de ‘Paca, Veado e Anta’ (capítulo quatro), que um dos traços deste processo é a solidão que se segue à guerra, que leva cada espécie de animal-pessoa a seguir caminhos separados, rompendo assim as relações que mantinham com outras espécies equivalentes de animais-pessoas. Abandonados à própria sorte, distantes das inter-relações que os unia, eles progressivamente ‘tornam-se caça’ (*bara-pa*): gente Anta torna-se anta, gente Veado torna-se veado e assim por diante. No começo deste mito, Dyumi explicou-me que “Caça podia falar, assim como nós podemos. Eles eram nossos parentes; estes que nós comemos agora eram antes nossos parentes. Agora que os comemos, eles são todos caça”. Não mais parentes dos Kanamari, eles desenvolveram corpos-caça e podem agora ser alimento.

Ainda assim, isso não afasta completamente o fantasma do canibalismo do consumo de animais. Eles ainda tem corpos, mesmo que distintos, e todos tem também potencialmente ‘almas-gente’ (*tukuna-ikonanim*), mesmo que estas tenham sido transformadas pelo viver ‘na floresta’. É necessário agir sobre estes corpos animais, e agir apropriadamente com relação a eles, para garantir que aquilo que se come é alimento capaz de produzir parentesco nas aldeias, ao invés de (e este é o perigo) submetê-las a processos de alteração que as dissolveriam. A separação entre comensalidade e canibalismo é um importante vetor amazônico para a distinção entre os processos que fazem o parentesco e aqueles que fazem do parentesco uma outra coisa:

“Há [...] uma concepção difundida de que *comer como e com alguém* inicia ou completa um processo de transformação que conduz à identificação com este alguém. O problema complexifica-se, no entanto, pelo fato de que é igualmente difundida a noção de que *comer alguém* desencadeia outro processo de transformação, que conduz à identificação entre o predador e a presa – uma identificação que, como sabemos, é ambivalente, pois não se dá em uma única direção” (Fausto 2002, 16).

Com exceção de certas especificidades da caça de queixadas (ver capítulo quatro), os processos que os Kanamari usam para distinguir entre as duas modalidades de comer são, simultaneamente, verbais, comportamentais e contextuais.

Para se referir a um veado, por exemplo, e para garantir que o ouvinte saiba que o veado está vivo, o falante dirá *bahtyi-n-a-warab* ou *bahtyi-warab*³¹⁴, podendo também adicionar o qualificador *tam*, ‘o corpo verdadeiro de veado’. Quando um caçador mata um animal, diz-se que o animal *boko-pa* e, para dizer que um veado foi caçado com sucesso, diz-se *boko-pa bahtyi*. Alguns Kanamari usam a expressão *borob-pa* como um sinônimo de *boko-pa*, mas outros insistem que *boko-pa* é o correto. A incerteza que cerca esta expressão é compreensível, pois mesmo que *boko-pa* seja o correto, quer-se com isso dizer *borob-pa*. —*Borob* é o termo para ‘cadáver’ e o sufixo *-pa* implica uma transformação entre estados. O ato de *boko-pa* faz portanto um corpo (*-warab*) transformar-se em cadáver (*-borob*)³¹⁵.

O termo *borob* pode se referir a qualquer parte do corpo inativa e imóvel. A barriga excessivamente gorda de alguém, por exemplo, é chamada *—borob nak*, ‘grande cadáver’, e alguns Kanamari dizem mesmo com desprezo que os obesos devem ter suas barrigas gordas cheias de vermes. Assim, é como se a parte morta de um corpo — um cadáver — estivesse anexada a um corpo de resto vivo. Na morte, o corpo torna-se completamente cadáver, mas há uma série de outros estados mórbidos capazes de indicar que um cadáver, ao invés de ser antitético ao corpo, é antes uma característica deste. A palavra para ‘inchar’, por exemplo, é *borobtyok’am*, que literalmente significa ‘o cadáver apareceu’. ‘Inchar’ pode ocorrer por uma série de razões, tais como pelas torções e contusões em geral, ou pelos tumores (*tyikuro*) resultantes da presença dos *dyobko* de um feiticeiro no corpo de alguém. A distensão e dilatação de partes do corpo são vistas pelos Kanamari como um processo metonímico do ‘devir-cadáver’, que afeta uma parte do corpo e não o corpo inteiro. É necessário mitigar o inchaço, pressionando ou aplicando remédios (*boronim*) na parte inchada do corpo, ou fazendo com que um xamã extraia o projétil estrangeiro enfiado em uma parte do corpo. Isso significa que o movimento de *—warab* ? *—borob* não é necessariamente de mão única ou irreversível, e também que o corpo vivo

³¹⁴ Para o uso do prefixo relacional, veja acima. Se há dúvidas sobre se um animal está vivo ou não, dois traços são em geral apontados para mostrar que o animal ainda está vivo, sendo então um *—warab* e não um morto, e portanto um *borob*. Pode-se dizer que o animal está ‘respirando’ (*hubanim*) ou que seu coração está batendo (*a-divahkom bikam*).

³¹⁵ O termo *boko-pa* pode ser utilizado para se referir à morte de animais e humanos por meios violentos, sendo então uma modalidade de *tyukui*, ‘morrer’, como veremos no próximo capítulo. *Borob* pode também ser utilizado para estados mórbidos de árvores: árvores caídas e pútridas são ditas *omam-borob*, ‘cadáver de árvore’.

contém o cadáver, nele difundido. O cadáver emana do próprio corpo quando ocorrem estados mórbidos, colocando a estabilidade do corpo em risco. Se nada é feito para aliviar estes estados, o *-warab* dará brecha para o *-borob*, e a pessoa ou animal se tornará um ‘cadáver’, *-borob*.

É impossível dizer, em Kanamari, que alguém quer comer o *-warab* de um animal específico. O *-warab* não está acessível para os Kanamari como alimento³¹⁶. Tampouco está o *-borob*. Para que o cadáver se transforme em alimento – ou ao menos para que se aproxime do alimento – é necessário que se submeta a mais um processo: desmembramento, que, tal como vimos no capítulo 3, os Kanamari chamam de *-hai-bu*. *-Hai* significa ‘carne’ e *-bu* é ‘fazer/produzir’. O termo literalmente significa ‘transformar em carne’ e refere explicitamente ao desmembramento do cadáver da caça. Mais ainda, ele se refere principalmente ao processo executado nas casas. O caçador pode desarticular as partes do animal a fim de facilitar o transporte para a aldeia, fazendo com que caiba em uma cesta de carga (*tom*) improvisada. Se assim o fizer, porém, ele não removerá antecipadamente toda a sua pele. *-Dak-puni*, literalmente ‘remover pele’, é feito pelos homens na aldeia, na casa para a qual o caçador trouxe a presa. Ela é então deixada ali até que as mulheres iniciem o processo de transformar em carne, *-hai-bu*, isto é, desmembrá-la.

A carne de caça é, de um modo geral, chamada de *bara-hai* e a carne humana de *tukuna-hai*. A última formulação, de toda forma, é raramente escutada, exceto quando se discute algumas das supostas práticas desumanas atribuídas a outros ameríndios, particularmente aos Korubo, dos quais dizem que comem humanos, isto é, os Kanamari. Dizem também que eles comem brancos e, neste caso, comem *kariva-hai*. O termo *-hai* é, de toda forma, aplicado para os humanos vivos em algumas situações. Uma ferida em uma parte específica do corpo que revela a carne receberá o nome daquele corpo seguido de *-hai*: assim, um ferimento em um dedo pode ser referido como *i-ih-kom-hai*, ‘a carne de meu dedo’³¹⁷. Em geral, as referências à fisicalidade do corpo se utilizarão de *-hai*. *tyo-hai* significa ‘nossa carne’. Isso aparece também durante algumas patologias, particularmente naquelas causadas pelos dardos xamânicos *dyobko*. Um dos métodos preferidos pelos feiticeiros para causar ferimentos é *bityi-odyobko*, dardo-verme. Ele cria um tumor cheio de pus, conforme o

³¹⁶ Veja, em contraste, o termo Wari’ para ‘corpo’, *-kwere*, que quer dizer “uma maneira de ser” mas também “carne como substância corporal”, de modo que um Wari’ pode dizer que ele ou ela quer comer o *-kwere* de um animal de caça específico (Vilaça 2005, 449-50).

³¹⁷ A palavra genérica para ferida é *obon*. Construções com a palavra *-hai* referem-se a uma ferida numa parte corporal específica.

verme vai comendo a carne (*-hai*) de sua vítima. Vimos que isso termina em inchaço, *borobtyokam*, a emergência de uma parte-cadáver através do corpo vivo. O dardo precisa ser sugado por um xamã, sob o risco de morte da vítima.

Os processos que ocorrem no corpo do animal são expressados verbalmente, mas também implicam em movimento contrário e em direção à aldeia. Os homens deixam as aldeias e vão para seus locais de caça preferidos, onde eles ‘encontram’ (*tomtam*) o *-warab* de animais de caça. Eles matarão estes animais transformando-os em ‘cadáveres’, *-borob*. O caçador carrega então este cadáver de volta para a aldeia. Ele pode desmembrar partes dele para facilitar a viagem e, em caso de caça grande, tal como uma anta ou um bando de queixadas, ele deixará algo/alguns do(s) cadáver(es) na floresta, preferivelmente sob a água para que fique preservado, de modo que possa depois retornar para pegá-lo. Seja qual for o processo adotado, o cadáver chegará na aldeia em forma reconhecível, com partes de sua pele, de modo que mulheres e crianças, assistindo de longe, o reconheçam e gritem, por exemplo, *boko-pa mok*, ‘a anta morreu!’. As mulheres se assegurarão de que seus fogos estejam acesos e as crianças cercarão o caçador em um frenesi brincalhão, cutucando o animal morto carregado pelo caçador, arremessando flechas com seus arcos de brinquedo e dizendo a parte do animal que vão comer.

“As crianças fazem assim”, disseram-me, “porque elas não são têm conhecimento” (*wa-tikok tunim drim*). O comportamento delas contrasta com o dos adultos, particularmente com o caçador taciturno e sua esposa apreensiva. Os caçadores vão atravessar o pátio da aldeia e levar o cadáver para uma casa – para a casa do chefe em caso de aldeias pequenas, mas ocasionalmente também para as suas próprias, se não coincidirem com a do chefe. O caçador a carregará pela a casa e a deixará cair, com indiferença, no chão próximo ao fogão. As crianças podem se amontoar em volta do corpo, mas homens e mulheres nem mesmo olharão para a caça. O caçador dará as costas e se sentará longe da carcaça solitária. Ninguém falará com ele, ou o fará apenas em sussurros. Alguns homens, quase sempre aqueles que não estavam presentes na caça, começarão a remover a pele (*-dak-puni*). Isso acontecerá algum tempo antes de as mulheres, conduzidas pela esposa do chefe, iniciarem o desmembramento da carcaça, *-hai-bu*.

Há uma ambiguidade no tratamento verbal que a carcaça recebe antes do desmembramento. É o cadáver do animal (*-borob*) que é trazido para a aldeia, mas uma vez tendo sido colocado no chão da casa, algumas pessoas, se o fizerem de todo,

a ele se referirão pelo termo *bara-bai*, ‘carne de caça’, mesmo antes que se inicie o processo de retalhamento da carne. Parece haver um limite espacial para a extensão conceitual de um ‘cadáver’: ele pode existir em aldeias, mas não em casas. Neste estágio, já é claro que as pessoas vão consumir o animal, mas ele ainda não foi transformado em carne, ainda não tendo sido portanto partilhado em contextos de produção de parentesco. Esta é uma das razões pelas quais é preferível que não se faça nenhuma referência a ele. Há uma área cinzenta na qual o movimento *-borob* ? *-bai* ainda não se consolidou e que expressa a preocupação pelos cadáveres que lá estão diante da fogueira esperando para serem tratados, por mais que não devessem existir dentro das casas.

Acredito que uma parte significativa dessa ambiguidade se refira à pele do animal. O termo para carne, *-bai*, refere-se à parte interna da maioria das coisas, em contraste com seu envelope externo (*-dak*). No caso de animais e humanos, *-dak* é também parte de duas palavras Kanamari para as roupas dos brancos: *tyamahdak* (‘pele de algodão’) e *karimadak* (‘pele de branco’)³¹⁸. O processo de ‘fazer carne’ começa apenas depois que a pele foi removida, e a desconfortável ‘área cinzenta’ dá espaço para uma atmosfera de convívio, na qual as mulheres trabalham juntas para retalhar a carcaça animal. A pele é frequentemente arremessada no rio³¹⁹, enquanto a carne, *-bai*, resultante desse processo começa a circular na esfera do parentesco. As mulheres aparecerão na casa onde a carne está sendo produzida e se sentarão, esperando receber a sua parte pela mulher ou mulheres encarregadas do retalhamento. Muitas receberão e retornarão às suas casas, onde a carne será cozinhada.

Antes de ser cozinhada ou tratada, a carne é ‘crua’ (*-oni*) e pode circular entre as moradias, de modo a ser preparada em casas diferentes da mesma aldeia, uma das

³¹⁸ A distinção entre *-dak/-bai* e sua relação com a vestimenta parece apontar para ressonâncias simbólicas mais abrangentes, em um contexto etnográfico onde, muito frequentemente, ‘a vestimenta é um corpo’: “we are dealing with societies which inscribe efficacious meanings onto the skin, and which use animal masks (or at least know their principle) endowed with the power metaphysically to transform the identities of those who wear them [...]. To put on mask-clothing is not so much to conceal a human essence beneath an animal appearance, but rather to activate the powers of a different body” (Viveiros de Castro 1996, 482; veja também Fausto 2002, 14-9; Gow 2001, 103-29, 200-2; Lagrou 1998, 159-208; Vilaça 1999). Parece-me, portanto, que a pele é aqui um índice da agência potencial do animal morto, que ainda precisa ser feito carne para o consumo. Como diz Fausto, “... o corpo zoomórfico não é uma unidade monolítica, um substrato mecânico habitado por uma essência humanóide. Cada uma das suas partes é, em medidas distintas, um edifício de ‘múltiplas almas’ ” (no prelo, 39; ver também Hugh-Jones 1996). No próximo capítulo, discutirei algumas transformações sofridas pelos *dyobkeo* familiares que operam na pele.

³¹⁹ Até recentemente, os Kanamari secariam o couro das caças no sol e o venderiam para os brancos, particularmente os de queixadas e caetitus. No presente, porém, a FPEVJ não permite que os Kanamari levem os couros para Atalaia do Norte.

menores distinções espaciais reconhecidas pelos Kanamari. Há um conjunto de tratamentos culinários aos quais pode ser submetida a carne, tais como assar (*-boko-*), cozinhar (*-wabak-*), defumar (*-korob-*) ou salgar (*-pety-*). Os dois primeiros a deixam pronta para o consumo, os dois últimos a preparam para o armazenamento³²⁰, ainda que o termo utilizado para ‘cozinhar’, *wabak*, seja usado para designar os processos culinários de um modo geral. A carne que recebeu alguma forma de tratamento culinário não deve circular entre as casas em uma aldeia, mas ser comida na casa em que foi preparada ou, caso seja salgada, cozinhada depois, possivelmente em viagens. Seu consumo em uma casa não será limitado às pessoas que nela dormem regularmente: ela será servida a qualquer pessoa da aldeia que estiver presente, particularmente aos homens, que circulam mais entre as casas do que as mulheres. Isso é especialmente verdadeiro para a casa do chefe, que frequentemente terá mais carne, já que grande parte dela é levada para lá, sendo assim um lugar onde qualquer um pode ir em busca de uma refeição. Como vimos no capítulo três, de manhã, antes que as atividades diárias tenham sido decididas, aldeias inteiras podem se agrupar na casa do chefe para comer os restos do dia anterior.

Toda a carne que sofreu tratamento culinário é dita ser ‘não crua’ (*-oni tu*) e é considerada ‘comida’ (*tyawaihmini*). Isso nos permite estabelecer a seguinte série referentes ao tratamento verbal ao qual a caça é submetida, bem como aos processos que afetam os termos da série:

<i>-warah</i>	?	<i>-borob</i>	?	<i>-bai</i>	?	<i>tyawahmini</i>
<i>boko-pa</i>		<i>hai-bu</i>		<i>wabak</i>		

A série representa o movimento dos corpos animais feitos na floresta até o alimento produzido nas casas Kanamari. Trata-se de uma simplificação, evidentemente, e há sempre o risco, alguns dos quais já mencionados, de que cada processo tenha sido insuficiente para a movimentação através das posições da série.

A série permite também enxergar as dificuldades desencadeadas pela presença de corpos de caças vivos na aldeia. Não há maneira de a caça existir com segurança na aldeia, exceto como cadáver e no processo de se tornar carne. Viver entre

³²⁰ Outro destino possível para a carne é o apodrecimento (*-paba-*). Este é sempre indesejável, mas ocorre às vezes com partes da carne que não foram devidamente salgadas ou, nos casos mais raros, principalmente durante as viagens, quando não há sal suficiente para preservar toda a carne resultante de uma grande caçada. Os Kanamari não deixarão de comer a carne que está ‘um pouco podre’ (*paba-nahan*), mas não se trata de algo de que se orgulhem. Associam explicitamente tal prática aos *Dyapa*, principalmente aos Marubo.

parentes é viver com pessoas que tiveram seus corpos fabricados por maneiras similares, no caso dos humanos sob um corpo-chefe. Outras comunidades, bacias hidrográficas e sub-grupos tem seus corpos fabricados de maneira distintas, mas análogas. A caça, entretanto, não pode jamais existir em uma aldeia no seu estado - *warab*. Os Kanamari criam como xerimbabos os filhotes de virtualmente todos os animais de caça. No processo de tornar-se xerimbabo, entretanto, eles perdem seus corpos para a pessoa que os cria, normalmente uma mulher. Esta pessoa cria então o animal, removendo seus dentes e garras, o alimentando e protegendo³²¹, tornando-se então o -*warab*, 'corpo/dono' daquele animal. Como xerimbabos, eles não podem ser caça, isto é, não podem ser comidos. É apenas perdendo seus corpos, seja entregando-o a um corpo humano ou tornando-se cadáver, que os animais podem entrar no espaço da aldeia, espera-se, sem ameaçar os vivos³²².

Quando questionados sobre cada um dos processos envolvidos nas séries, os Kanamari respondiam que eles precisavam 'ser cuidadosos' (*to-bia-dak*), pois 'a caça era gente no passado' (*atukuna toninim bara anim*), e que Tamakori é quem os havia transformado para que os Kanamari pudessem caçá-los. O termo *tobia(ik)*, como vimos, é o termo genérico para proibições, que são acentuadas durante o período de 'deitar-se'. Toda carne de caça é perigosa e requer cuidado, pois possuem 'alma-gente'. Vou agora me voltar a algumas das consequências disso.

Caça e alma-gente

Todos os animais tem uma alma. Alguns animais, particularmente os bem pequenos, podem possuir uma alma completamente inofensiva, facilmente 'assoprada' (*topobman*) por qualquer um que os matar. Esse é, por exemplo, o caso da piaba, que pode ser comida pelas pessoas que 'estão deitadas' em reclusão. Assopra-se simplesmente no ar e a sua alma se vai, jamais causando qualquer mal aos vivos. Os peixes, em geral, tem almas frágeis, e nunca testemunhei qualquer caso de um peixe que tenha causado mal aos vivos. Outros animais aquáticos tais como o boto e peixe-boi são, entretanto, uma exceção a isso³²³.

³²¹ Outro método usado pelas mulheres é passar o filhote na fumaça de suas fogueiras, para que cresça acostumado com a casa e se torne incapaz de deixá-la.

³²² Sterpin (1993, 56-60) sustentou que os animais 'corretos' são aqueles conscientes do que são, mostrando ferocidade e selvageria. Animais cativos, por outro lado, perdem sua consciência e, nas palavras de Fausto (2001, 537), "um sujeito inconsciente é um sujeito alienado, incapaz de fazer prevalecer sua perspectiva..."

³²³ Os Kanamari consideram 'peixe com pele' (*-dak bo-nim*), particularmente as variedades grandes, como mais perigosos do que os peixes com escamas. Alguns deles são proibidos durante os períodos de 'ser cuidadoso'

Outros animais que possuem alma podem causar males aos humanos, se não forem tomadas as precauções necessárias que cercam a caça. Frequentemente, estas não são suficientes e, mesmo que o tratamento verbal referente à caça seja seguido, a sua alma pode causar mal às crianças pequenas. De fato, não é sequer necessário que a caça seja morta: a morte natural de um animal considerado capaz de causar males nas proximidades da aldeia é suficiente para que seus residentes estejam ameaçados.

Já vimos que a alma genérica é uma ‘alma-gente’, *tukuna ikonanim*. Sendo assim, qualquer alma pode ameaçar os vivos e não se saberá, de imediato, qual forma a alma tinha quando existia em seu estado *-warah*. As pessoas podem tentar adivinhar, baseando-se em eventos recentes. Se uma pessoa morreu recentemente, pode-se sugerir que esta sua alma é a que anda assombrando os vivos. A pessoa que morreu não precisa ter sido em vida um co-residente. Se é sabido que uma pessoa de longe – digamos, no Javari ou nas aldeias do Juruá – morreu recentemente, sua alma pode ser aquela presente na aldeia. Pode-se também observar que fulano matou um animal, caso em que a alma poderá ser referida como *bara-ikonanim*, ‘alma-caça’. De toda forma, é sempre impossível saber a princípio exatamente que forma tem uma determinada alma. Alguns métodos se fazem então necessários para assegurar-se de sua proveniência.

Diz-se que as almas ‘vem pegar’ (*bu-dyi*) a alma das crianças, especialmente durante a noite, fazendo com que ela chore. Qualquer choro de criança é motivo de preocupação, mas quando uma criança chora durante uma noite toda é porque uma alma a veio buscar. Os Kanamari normalmente acordam em vários momentos durante a madrugada, imediatamente despertando os outros a fim de conversar. Em geral, eles não dormem por mais de duas horas consecutivas e uma noite de sono será sempre pontuada por conversas, nas quais as pessoas, deitadas em suas redes, falam e através da casa e, ocasionalmente, através da aldeia com outras pessoas em suas redes. Algumas vezes, as pessoas acordam e começam a cantar. Outros que também estiverem despertos escutarão os cantos e os comentarão. Numa noite em que chora uma criança, entretanto, ninguém dorme e ninguém fala ou canta. Ficam deitados despertos, prestando atenção na criança e esperando que seu choro acabe.

Na manhã após tal noite, decide-se sempre que alguém irá buscar *omamdak*, ‘casca de árvore’, para preparar a ‘infusão de casca de árvore’ (*omamdak-hi*) usada para ‘assoprar a alma’ (*-ikonanim topobma’-na*). Os Kanamari explicaram-me que *omamdak* é a

(*tobiaik*). Aí estão incluídos todos os peixes da família *Pimelodidae*, dentre os quais o jundiá, o surubim e o caparari são os mais comumente pescados.

casca de qualquer árvore grande e, quando as vi, pareciam haver variações nos tipos de casca utilizados para fazer a infusão. Na maioria dos casos, a casca e a infusão possuíam uma coloração avermelhada, mas, em outros, a casca era muito escura, ainda que a bebida derivada tendesse a ser mais clara. Os Kanamari são muito cuidadosos em distinguir variedades de árvores e suas propriedades, de modo que me confundiu um pouco esta ‘casca de árvore’ indefinida. De toda forma, eles garantiram que se tratava da casca de qualquer árvore, com apenas uma precaução: a casca deve ser obtida ‘na floresta’ (*ityonim naki*), não podendo ser extraída de árvores que estejam próximas à aldeia. Por consequência, de manhã bem cedo qualquer homem – mas frequentemente aquele vai beber a infusão – vai procurar a casca de árvore, partindo em sua canoa e retornando algumas horas mais tarde.

Ele traz *omamdak* suficiente apenas para a infusão, já que a casca precisa estar sempre fresca. O homem que a beberá prepara então o fogo na fogueira, se é que alguém já não acendeu para ele, e mistura as tiras de casca com água em uma panela. Ele deixa a água quase no ponto de fervura, em seguida removendo-a do fogo e mexendo. Deixa com que esfrie um pouco, toma um gole e então assopra na criança, particularmente em seus ouvidos, boca, nariz e coração. Enquanto assopra, gotas da infusão *omamdak* são também assopradas no corpo da criança. Diz-se que o homem está ‘chamando’ (*bokam*) nestas partes do corpo: ‘*a-matyadak bokam*’, ‘chamando em seu ouvido’, por exemplo. Ele está chamando a alma que causou mal à criança durante a madrugada na aldeia, assoprando *omamdak* nas partes do corpo mais frequentemente atacadas por elas. Ainda que a alma ande assustando a criança à noite, durante o dia ela pode ter ido embora e, para que seja permanentemente assoprada, é necessário primeiro que ela se faça presente na aldeia.

O bebedor de *omamdak* leva então a panela com a infusão para uma área próxima do exterior da aldeia. Em Bananeira, era sempre na mata próxima ao caminho que levava ao igarapé onde as pessoas tomavam banho e lavavam suas coisas. Esta área é dita não ser mais na aldeia sendo, para os presentes propósitos, considerada como ‘na floresta’, *ityonim naki*. Ele bebe a infusão de novo e começa a murmurar alto e demoradamente, ‘uuuuuuuhhhhhh’. Diz-se agora que o homem ‘está uh’ (*uh’am*), tentando ‘ver a alma’ (*a-ikonanim bikenim*) que ameaça a criança e que já se manifestou nas proximidades da aldeia, sendo assim identificada. Uma vez que ela foi avistada, ele a assopra cuspidando um pouco da infusão *omamdak* que ainda está em sua boca na direção da alma. Ele retorna então para aonde está a criança, bebe o

que restou do *omamdak-bi*, suga nas mesmas partes do corpo em que antes assoprou e então, voltando sua cabeça para longe da criança, assopra no ar. Ele está agora extraindo a alma que aflige a criança e a assoprando, tal como fez quando estava ‘uh’ na floresta. Em muitos casos, apenas isso é necessário e a alma parte, sendo assoprada em direção ao Céu Interior, aonde vai permanecer. Ela não causa mais mal à criança, que está então curada.

O consumo de *omamdak* foi ensinado aos Kanamari há muito tempo pela jaguatirica. Certos Jaguares foram mortos pela gente-animal, terminando de uma vez por todas com o reinado de Jaguar na terra. Os poucos últimos recusaram-se a partir. Jaguatirica ensinou então aos humanos como fazer a infusão de *omamdak* para assoprar os últimos Jaguares. É por isso, dizem os Kanamari, que não há Jaguares míticos nesta terra, ainda que o destino final destes últimos Jaguares permaneça não especificada³²⁴. É por isso que os Kanamari algumas vezes se referem ao *omamdak* como ‘a casca de árvore da jaguatirica’ (*kawabiri nawa omamdak*).

Os Kanamari dizem que o uso de *omamdak* é algo acessível a qualquer homem adulto ou mais velho. Ainda assim, os velhos são os mais hábeis nisso e na identificação correta da alma inconveniente, assoprando-a então para sempre. Isso se tornou claro em dois casos nos quais *omamdak* foi bebido na aldeia de Bananeira. Kodoh, o homem mais velho, era considerado um excelente bebedor de *omamdak*. Uma noite, uma menina pequena chorou continuamente porque seu corpo estava ‘inchado’ (*borohtyokam*), um estado mórbido que pode terminar em morte, sinalizando a emergência de um cadáver onde deveria haver um corpo, mesmo que incipiente, no caso da criança. No dia seguinte, Kodoh foi buscar casca de árvore e bebeu a infusão. Ele não apenas assoprou com sucesso a alma para seu destino, mas a identificou corretamente como duas ‘almas-caça’, a de um jaboti que eles haviam acabado de comer e a de um macaco-aranha que eles haviam comido já há algum tempo. Ressaltaram que, quando comeram o macaco, a mãe da criança riu de suas feições, o que deixou com raiva a alma do macaco-aranha. Por conta disso, ela buscou vingança (*obunbuk*) dos vivos. As duas almas foram assopradas com sucesso e a criança curada.

Noutro caso em que uma criança chorou por toda a noite, Kodoh não estava presente e Mado, um homem com cerca de trinta e cinco anos, bebeu a infusão

³²⁴ Estes últimos Jaguares eram os inteiros e poderosos, e não os jaguares diminuídos que existem hoje. Alguns Kanamari dizem que, após terem sido assoprados, eles se transformaram em um tipo abominável e agressivo de abelha chamado de *pidah munya*, ‘abelha-jaguar’ (‘aruanã no português regional).

omamdak que ele mesmo havia buscado e fervido. Não havia diferença significativa na maneira como ele havia bebido e cuidado da criança e o modo como havia feito Kodoh. A criança foi curada com sucesso, mas Mado não pôde dizer às pessoas da aldeia que forma tinha a alma que afligia a criança. Ele disse apenas que se tratava de uma ‘alma-gente’ (*tukuna ikonanim*), deixando o agressor em um estado genérico. Isso não foi considerado como suficiente pelos Kanamari, que passaram o resto do dia tentando se lembrar do que haviam comido nas últimas semanas que poderia ter causado mal. Procuravam também se lembrar das mortes recentes de pessoas Kanamari, para que se assegurassem do tipo de alma em questão.

Toda caça cuja alma pode ameaçar os viventes são chamadas de *bara adyaba*, pelo menos quando agem desta maneira. Vimos que *adyaba* são espíritos imprestáveis associados à alma dos mortos há muito tempo (ancestrais sem nome, portanto). Contaram-me que “*bara adyaba* é como chamamos a alma deles; a alma dos animais mortos é *adyaba*”. É possível subdividir *bara adyaba* em três tipos. O primeiro compreende qualquer animal grande, mais frequentemente os mamíferos, que são comidos pelos Kanamari: são ditos ‘animais com patas’³²⁵. Os caetitus, por exemplo, tem a reputação de comer o coração das pessoas, enquanto as cotias tornam rapidamente grisalhos os cabelos. O segundo tipo compreende os animais dos brancos criados nas aldeias, particularmente porcos e cachorros. Estes animais raramente são mortos pelos Kanamari. Cachorros são mantidos para as caçadas e para proteger a aldeia dos feiticeiros; porcos são vendidos para os brancos. Suas mortes são quase sempre devidas a causas naturais, acentuando o fato de que a presença de almas estrangeiras está para além da agência dos Kanamari. Os cadáveres de cachorros mortos são frequentemente jogados no rio ou na floresta, longe da aldeia. O terceiro tipo compreende os animais que não tem numa parte-alimento, sendo portanto puro espírito, dos quais três são prototípicos: o jaguar, a anaconda e o jacaré açu. Estes últimos são os únicos animais chamados de *bara adyaba* em vida, sendo pura matéria-alma. A agência a que a maioria dos animais atinge quando eles deixam seus corpos físicos está presente nos *bara adyaba* viventes, que são assim particularmente perigosos. Sua morte nas proximidades de uma aldeia é um mau agouro e, se alguém mata algum deles, precisará ‘ser cuidadoso’ (*tobiaik*), de preferência se distanciando da maioria das atividades e mesmo ‘deitando-se’, se

³²⁵ Há duas exceções significativas a isso. Disseram-me que a alma dos queixadas nunca atacam os viventes. Isso talvez porque eles foram outrora Kanamari (ver capítulo cinco) que foram inimizados, e consequentemente atacam os Kanamari em vida. A anta é o outro animal que parece ser seguro, muito embora eu não tenha obtido explicações para isso.

houver crianças pequenas presentes. Vê-los já é causa suficiente para preocupação; matá-los é considerado como uma insensatez.

Os Kanamari, portanto, parecem distinguir animais de maneira similar aos Kaxinawá: aqueles, como as pequenas piabas, que não tem virtualmente nenhum aspecto alma; aqueles que são feitos da mesma ‘pessoa-alma’ que os Kanamari (*bara*); e aqueles que são pura alma, os *bara adyaba* (ver Lagrou 1998, 58-61; Fausto 2002). Estes últimos animais, no entanto, são também relacionados às ‘almas-gente’, ou a um *tukuna-ikonanim* predador. Isso ficará claro na exposição do destino pós-morte do corpo e da alma no próximo capítulo, mas devo dizer que as pessoas que atuam de maneiras ‘imprestáveis’ enquanto estão vivas – aqueles que são sovinas e bravos e matam gente – não vão para o Céu Interior, mas retornam para a floresta (*ityonim*), onde frequentemente se transformam em *bara adyaba*, continuando a causar males aos viventes. Todo *tukuna-ikonanim* que causa mal às pessoas atua de um modo *adyaba*, mas a maioria não tem a intenção de causar mal. Eles assim o fazem quase que por default: como todo ser incorpóreo, eles são atraídos para os corpos, que eles ‘desejam’ (*-nu*) e de quem ‘se lembram’ (*-wunimdak*), neste processo fazendo com que o corpo defina por sobrecarregá-lo de matéria-alma. Estas almas irão eventualmente encontrar seu caminho para o Céu Interior, onde deixarão de causar males aos viventes. Mas aqueles que foram predadores em vida tornam-se novamente predadores após a morte e ficam por aqui, para sempre.

Diferentemente de outros grupos ameríndios, almas, mesmo aquelas que tiveram corpos animais, aparentemente não procuram fazer dos viventes ‘seus parentes’ (Fausto 2002, 13). Vilaça, por exemplo, diz que os Wari’ consideram “... a agência animal como parte do processo da doença, uma vez que algumas doenças que afetam as crianças se originam no desejo do animal de tomá-la para si a fim de que vivam como parente” (2002, 357). A primeira parte da afirmação é verdade para os Kanamari, mas a segunda é um pouco diferente. Os Kanamari dizem que a alma de um animal morto vai em direção do corpo dos viventes e que, em alguns casos, isso faz com que o corpo morra e sua alma se desprenda, embora o processo pelo qual esta alma passará seja exatamente o mesmo que, de qualquer maneira, se segue à morte. É possível que a criança ou pessoa afetada tome algum dos atributos da espécie agressora, mas o processo de tornar a pessoa parente do animal – se é que existe de todo – é abortado na inevitável morte da pessoa. Em um caso, disseram-me que uma criança, ainda no útero de sua mãe, fora afetada por um *bara adyaba* e suas

mãos se atrofiaram, começando a parecer com as patas de um jaguar. A criança nasceu e morreu logo em seguida. Não se tornou entretanto jaguar, tendo antes partido em direção ao Céu Interior para viver com humanos.

Isso pode ser explicado pelo fato de que caça, assim como gente, seguem para o mesmo lugar. Animais não-*bara adyaba* que morrem e tem suas almas assopradas vão para o Céu Interior, onde eventualmente recebem um novo corpo, um corpo que é uma réplica exata daquele tinham na terra. Desta forma, cotias tornam-se cotias celestes, macacos-aranha tornam-se macacos-aranhas celestes. No céu, eles se tornam a caça dos *Kohana*. As pessoas que as almas-caça matam e levam consigo para o Céu Interior recebem eventualmente seu próprio corpo *Kohana*, tal como ocorre na morte. Aqueles animais que são *bara adyaba* em vida, entretanto, não vão para o Céu Interior, pois é dito que os *Kohana* não os querem por lá. Ao invés disso, eles eventualmente crescem em novos corpos aqui na terra; corpos que, novamente, possuem a mesma forma que eles tinham antes. As crianças por eles mortas seguem para o Céu Interior. As doenças, assim, são causadas pelo desejo de vingança de um animal sobre os viventes e, se não forem evitadas, resultam em morte, que segue então o seu trajeto normal tal como na morte por outras causas (ver o próximo capítulo). Assim como para os Kaxinawá, a doença para os Kanamari é um processo de ‘tornar-se outro’ (Lagrou 1998, 56-8), mas seu resultado final é a aquisição de um corpo celestial *Kohana*, e não a transformação em outra espécie animal, aqui ou no outro mundo.

Ainda que haja afirmações contrárias, as almas em sua maioria afligem as crianças³²⁶. A única razão que me foi dada para tal é a de que as crianças são ‘sangue novo’ (*-mimi aboawa*), o que eu também entendo como querendo dizer que elas são quase puro sangue, isto é, pura alma. Como vimos, as almas das crianças ‘não são maduras’ (*para tu*), o que significa que elas não foram feitas em um corpo *-warah*. Lima argumentou que uma característica dos espíritos é a de verem apenas uma parte específica dos humanos: “se um espírito me vê, só vê aquilo que de mim eu própria não posso ver: minha alma, a qual representa todo o meu corpo para ele, toda a minha pessoa” (2002, 12). Isso pode ser verdade para os Kanamari no que concerne

³²⁶ Isso não é inteiramente verdadeiro, pois uma alma que aflige o corpo da criança faz com que toda a aldeia fique *miori*, azarada. A alma deve então ser removida para que a aldeia deixe de ficar *miori*. O único caso que testemunhei, no qual uma alma fora diretamente responsável pelo mal causado a um adulto, referia-se a uma mulher que pisou acidentalmente no sangue de uma cobra surucucu morta por seu marido. A surucucu é qualificada como *bara adyaba*. Tal contato direto com o sangue de um animal que é ainda pura alma deixou a mulher com febre e dores de cabeça. Ela chegou a ir a Atalaia do Norte para se tratar.

aos espíritos *dyobko*, mas o problema é ligeiramente diferente para as almas desincorporadas. Ela são aptas apenas para ver outras almas, motivo pelo qual podem ver crianças, mas não corpos adultos feitos pelas modalidades humanas do parentesco. Fazer corpos significa colocar o corpo no primeiro plano com relação à alma. Pelas mesmas razões, mas por outra perspectiva, os velhos são capazes de ver estas almas, após beberem *omamdak*, e descrever a sua forma para a aldeia. Os adultos não as podem ver, ou apenas as vêem vagamente, fazem apenas suposições sobre sua forma. Dada a associação entre as crianças e os velhos, ambos estando nos dois extremos temporais da humanidade (e, portanto, mais próximos de Jaguar), não surpreende que os dois tenham acesso privilegiado às almas que eles foram ou nas quais irão mais uma vez se tornar, ao menos até que possam obter um corpo *Kohana* no Céu Interior.

Quando os Kanamari consideram as razões pelas quais as almas assombram os vivos, eles forjam uma distinção entre ‘almas-caça’ e as almas de pessoas específicas e nomeadas que morreram recentemente. As almas-caça buscam vingança, como sugerem as histórias acima, numa situação que só ocorre quando há uma falha no processo de transformação dos corpos-caça em alimento. As crianças que, como me disseram, ‘não são têm conhecimento’, têm a tendência de fazerem algazarra perto dos cadáveres das caças e de atirá-las com seus dedos e flechas, atos que podem instilar um desejo de vingança. Adultos e velhos sabem disso, mas não podem repreender atos infantis. Ao invés disso, eles tentam permanecer o mais quieto possível, em especial o caçador que viu o corpo da caça e a matou. Todo ato de caça requer que os Kanamari ‘sejam cuidadosos’ (*tobiaik*) no que fazem. Uma falha nisso, tal como no caso da mulher que riu das feições do macaco-aranha que ela comia, pode resultar no adoecimento da criança através da vingança.

As almas de pessoas específicas – ao menos daquelas que não foram assassinadas ou daqueles que foram eles próprios os assassinos – muito raramente buscam vingança. Ao invés disso, são vítimas das mesmas espécies de constrangimentos que um Kanamari vivo: na falta de um corpo, tornam-se nômades e, tal como acontece em todos os casos de mobilidade intensificada, tentam contornar essa mobilidade indo em direção a corpos/donos (*-warah*). Eles não têm a intenção de causar mal, pois, se fossem parentes, desejariam (*nu*) os vivos, ainda que sua atração pelos corpos cause inevitavelmente doenças, isto é, a desestabilização de um determinado corpo. Os Kanamari contaram-me que as almas das pessoas,

assim como a das caças, podem fazer mal apenas às crianças. Assim como no caso das almas de caças, a infusão de casca de árvore é bebida, a alma é assoprada e faz sua viagem para o Céu Interior.

Considerações Finais: de Volta à Replicação

Neste capítulo, meu objetivo foi o de mostrar algumas das maneiras pelas quais os Kanamari transformam o corpo incipiente de uma criança em um capaz de atingir a maturidade, protegendo-o dos arredores incertos e ameaçadores. Preocupe-me também com algumas das maneiras pelas quais a presença da criança, e a presença da matéria-alma manifestada frequentemente como sangue, atua para arruinar ou colocar em cheque os corpos adultos. Visto que meu tema tem sido o corpo individual, gostaria de concluir considerando as suas relações com os corpos coletivos que eu andei discutindo nos capítulos precedentes.

Vimos na Parte I como o modelo de endogamia do sub-grupo dependia da existência de um chefe de sub-grupo, que vivia no povoado que continha a maloca, ao redor do qual gravitavam uma série de aldeias, indexadas pelo chefe da aldeia. Sustentei que as relações internas a uma aldeia eram caracterizadas pela partilha, ao passo que aquelas entre chefes de aldeias e o chefe do sub-grupo poderiam, ao menos no passado recente, ser caracterizadas como ‘pagamentos’ (*obunbuke*). Propus que o chefe de sub-grupo poderia, seguindo Sahlins (1972, 94-5), ser visto como alguém que angariava (*pool*) recursos em um rio – mantinha grandes roçados, tinha maior acesso às mercadorias, sendo aquele para quem a carne de caça defumada e salgada era levada antes das reuniões *Hori* –, motivo pelo qual as aldeias se dirigiam a ele. Devido a isso, ele ‘alimentava’ (*ayub-man*) as pessoas em sua bacia hidrográfica, ou as supria com mercadorias ocidentais, de modo que pudessem trabalhar em suas aldeias e trazer para ele a sua ‘produção’. Finalmente, mostrei como a situação no Itaquai oferece hoje uma analogia parcial com isso, acentuando o acesso de Poroya e da Funai para as mercadorias ocidentais e a maneira pela qual estas circulam no rio.

A produção de corpos individuais ocorre nas aldeias, situada pelos chefes de aldeia. Ainda assim, não deveríamos tomar isso por ‘uma’ aldeia, dado o padrão Kanamari de intensa mobilidade entre bacias hidrográficas, bem como a tendência de se moverem entre aldeias distintas e de se afastarem e se aproximarem das malocas. Mas a aldeia deve entretanto acontecer no interior de um contínuo entre estes

movimentos, em uma esfera humana de interação na qual os produtos são partilhados. É numa aldeia que as crianças nascem; são os moradores da aldeia (ou alguns deles) que ‘serão cuidadosos’ e se ‘deitarão’ para evitar os perigos de seu sangue desincorporado; são eles que irão se tornar ‘azarados’ por causa da presença do sangue e das ‘almas de gente’ que vão em direção das crianças, algumas das quais zombam de animais de caça mortos; e é a carne que eles trazem e produzem nas aldeias, obtida ‘na floresta’, que irá alimentá-las quando elas desmamarem. Se as aldeias se desmancharem, ou se aqueles que cuidam das crianças se mudarem para outra parte, a criança irá acompanhar um grupo de pessoas (na maioria parentes e/ou avós) que continuarão a cuidá-la no ambiente de um aldeia. É portanto essencial para o bem-estar de uma criança, que seu corpo seja feito nas aldeias, com um grupo de pessoas que partilham alimento e mercadorias ocidentais.

Ainda assim, vimos que estas aldeias eram dependentes das relações com a maloca, para a qual eles se dirigiam em várias ocasiões. A presença da maloca e do chefe de sub-grupo permitia as reuniões *Hori* entre sub-grupos –*dyapa*, garantindo a manutenção de relações –*tawari* entre eles e assim reduzindo as ameaças exteriores sobre as aldeias. O chefe da maloca tinha o maior dos roçados, feito durante períodos nos quais as pessoas de aldeias distintas ‘trabalhavam juntas’. Ele ‘nos alimentava’ (*a-ayub-man adik*), garantindo disponibilidade de tempo para que novas aldeias plantassem roçados produtivos para as pessoas que se encontravam vivendo nas proximidades da casa comunal. Em períodos mais recentes, foi o acesso do chefe do sub-grupo à mercadoria ocidental, sua decisão de estabelecer dois homens como ‘aqueles que fazem as pessoas fazerem coisas’, que permitiu a interação dos Kanamari com os brancos, enquanto ela foi possível. Com isso, pretendia-se obter machados e facões dos quais eles haviam se tornado dependentes para fazer os roçados, bem como conseguir redes nas quais dormiam, além de obter roupas, já que agora eles têm ‘vergonha’ (*ityi*) de fazer de outra maneira.

Assim, a estabilidade que o corpo incipiente da criança recebe é dependente da aldeia, que é por sua vez dependente da estabilidade garantida pelo sub-grupo, *contra* as ameaças que vem de fora. O modo –*warah* de aparentar, vinculado a Tamakori, permite que corpos humanos corretos sejam criados e mantidos em segurança. Estas relações são indexadas pela ‘alimentação’ (*ayub-man*) e pela circulação de mercadorias ocidentais, que faz de co-residentes parentes (próximo ou distante) em uma bacia hidrográfica, incluindo as crianças. Não é portanto surpreendente que,

durante os períodos mais negros do ‘Tempo da Borracha’, quando não haviam aldeias e chefes, eles tenham se tornado ‘insanos’ (*paroké*) e ‘se espalhado’ (*inona*), incapazes de se fazerem parentes, já que o modo *—warab* de aparentar havia desaparecido. A condição sob a qual o parentesco permanecia era indeterminada e eles estavam a caminho de se transformarem em outra coisa.

Ao discutir o corpo individual, enfoquei de início as crianças e o modo de fazê-las junto das aldeias. Isso me levou a uma comparação entre os períodos de ‘deitar-se’ após o nascimento e em outras situações – uma comparação que os Kanamari tornaram explícitas em suas conversas comigo. É surpreendente, e por isso mesmo significativo, o fato de eu ter obtido pouca informação referente aos adultos, exceto no que concerne ao seu papel de garantir o bem estar das crianças e o seu próprio em relação a elas. Recuar na série *—warab* significava falar de situações nas quais o *—warab* se encontrava em perigo. Como notei acima, é apenas a possível desarmonia destes corpos que leva à erupção de substância, ou ao menos de seu idioma, dentro da aldeia.

Mas, mesmo dentro do modelo fractal do sub-grupo, havia ainda aquelas pessoas cujos corpos eram feitos de uma maneira distinta e, muitas vezes, conflitante com relação à da maioria, mas que eram de toda forma essencial para o bem-estar da bacia hidrográfica: os xamãs, cujos corpos eram intencionalmente impregnados com substâncias *dyobko*, um precipitado dos Jaguares míticos fragmentados. Volto-me agora para este papel, considerando-o junto com a morte e o destino pós-morte dos Kanamari, que novamente expressa o antagonismo entre a estabilidade comensal e o fluxo predatório.

Fazendo Jaguares

No capítulo anterior, apontei alguns dos modos como o indivíduo —*warah* é estabilizado em meio ao fluxo que permeia o mundo Kanamari. Argumentei que a alma genérica é móvel e, imbuindo-a de estabilidade, os Kanamari fazem o corpo. Discuti algumas precauções que precisam ser tomadas pela aldeia para atenuar as características perigosas da alma, manifestadas como ‘sangue novo’, através dos processos de ‘deitar-se’. Depois argumentei que, a despeito dessas precauções, há sempre alguma instabilidade residual que permanece no sangue contido no corpo incipiente das crianças, resultando em uma certa ambivalência no que diz respeito às relações dos adultos com elas, conseqüentemente, ligando as crianças aos idosos. Para concluir, mostrei algumas das medidas que os Kanamari tomam para alimentarem-se e as crianças com carne de caça. Como os animais estão demasiadamente próximos do Jaguar, os Kanamari precisam assegurar a transformação destes em comida, e, mesmo assim, a comida ingerida põe em risco os corpos de suas crianças.

Este capítulo terá por foco o modo como o Jaguar emerge dentro desse corpo. Mostrarei que este é ao mesmo tempo feito ativamente, como alguns corpos o são com uma substância Jaguar *dyohko*, e na morte, quando o corpo fragmenta-se em suas partes constituintes. Depois discutirei o xamanismo e o *dyohko*, a substância xamânica por excelência e sua habilidade de transformar. Em seguida, analisarei alguns dos efeitos que a morte exerce sobre os viventes antes de voltar-me para os efeitos que esta exerce sobre os mortos.

O xamã e o Dyohko

Os Kanamari reconhecem dois xamãs: o *marinawa*, um especialista em remédios do mato cuja tarefa primordial é preparar ayahuasca e entoar os cantos de ayahuasca que guiam as visões dos participantes; e o *baoh*, xamã que manipula a substância *dyohko*³²⁷. Não tratarei nesta tese do papel do *marinawa*, xamã de ayahuasca. O aprendizado do consumo de ayahuasca é relativamente recente entre os Kanamari, e mesmo que sua relação com aspectos mais “tradicionais” da cultura Kanamari seja interessante, sua descrição não é

³²⁷ Vale acrescentar que há uma terceira modalidade de xamanismo, que envolve a ingestão de *omamdak*, acessível a todos os homens adultos, que foi descrita no capítulo anterior.

essencial para o argumento que pretendo desenvolver neste capítulo. Por essa razão, determe-ei sobre o *baob* e o *dyobko*, que mais uma vez demandam que consideremos a relação entre humanos e Jaguares.

Dyobko

O mundo do Jaguar, estilhaçado pela proto-humanidade, precipitou-se sobre a terra no processo de sua fragmentação. Bolsões desse mundo ainda existem na forma de canamãs e seringais. Mas o Jaguar também se transformou em *dyobko*, uma substância que existe em um estado amorfo em certos seres, mas que assume a forma de uma pedra resinosa uma vez expulsa dos corpos. Os corpos dos xamãs *baob* são saturados dessa substância. A sua presença nos corpos dos xamãs permite-os curar outros que foram afligidos com *dyobko* e preparar os dardos xamânicos, também chamados de *dyobko*, que podem ser utilizados para fazer mal aos outros. Os xamãs têm a capacidade de ver e interagir com a substância primordial de modos potencialmente positivos. Há também *dyobko* não contidos por corpos e que têm volição própria, perambulando pelo mundo e afligindo os viventes. Esses *dyobko* podem assumir formas animais ou humanas e um xamã, por ser composto de *dyobko*, poderá detectar e domesticá-los, reduzindo-os ao tamanho de uma pedra resinosa.

O termo *dyobko*, portanto, abrange um vasto campo semântico, e é importante distinguir seus diversos significados. O termo refere-se a uma série de fenômenos terminológicos distintos, mesmo quando relacionados, entre outros grupos ameríndios. Mas essa distinção deve ser considerada apenas um recurso, um dispositivo para facilitar a exposição, e mostrarei como esses significados relacionam-se uma vez que derivam dos resquícios do tempo do Céu Antigo, que constituíram o mundo presente:

1. O *dyobko* é uma substância que existe dentro de alguns corpos. Os corpos dos xamãs são repletos de *dyobko*, bem como os corpos de algumas queixadas (os chefes das manadas) e também de algumas árvores, conhecidas como *dyobko-omam*. Qualquer ser vivo pode potencialmente manipular a substância *dyobko*, e ter seus corpos repletos dela. Essa substância existe em um estado viscoso quando é contida pelo corpo, mas parece uma pedra resinosa fora dele. Esse tipo de *dyobko* é com frequência chamado de '*dyobko* verdadeiro' (*dyobko tam*) para distingui-lo da acepção 3 (abaixo);

2. O *dyobko* verdadeiro pode ser usado pelos feiticeiros para fazer dardos xamânicos, também chamados de *dyobko*. A feitiçaria e o xamanismo são na verdade dois lados de uma mesma moeda, e uma questão de perspectiva: o xamã de uma pessoa é o feiticeiro de outra. O *dyobko* verdadeiro é misturado com partes de animais ou outros itens para criar os dardos que serão arremessados contra a vítima;
3. Enquanto alguns seres têm *dyobko* e manipulam-no, outros são espíritos *dyobko* que estão aqui desde os primórdios do mundo. Esses espíritos são potencialidades canibais, provenientes de um tempo quando tudo era espírito e os corpos incipientes. Em sua capacidade de agentes, são conhecidos por sua habilidade de assumir uma gama de formas. Esses *dyobko* podem ser familiarizados por xamãs humanos, que os reduzem a uma pedra resinosa, maior que as pedras que um xamã extrai do seu corpo. Embora todos esses espíritos tenham a mesma origem primordial, ainda outra distinção pode ser feita entre os dois:
 - i. Há *dyobko* que são espíritos muito velhos, que moram na floresta ou no rio. Eles podem causar mal aos viventes pela mera proximidade ou ao arremessar dardos *dyobko* em sua direção;
 - ii. Alguns destes foram familiarizados por um xamã, tornando-se seus espíritos auxiliares. Após a morte do xamã, o *dyobko* recobra a volição e outro xamã precisa familiarizá-lo, caso contrário, ele causará mal aos viventes. O '*dyobko* verdadeiro', que viveu dentro de um xamã humano, assume algumas das características do seu mestre, incluindo a forma da pessoa. Os Kanamari dizem que o *dyobko* é a alma do xamã, e no processo de familiarização e de recobrar a volição *ad infinitum* esses *dyobko* representam uma grande cadeia de xamãs mortos. Esses *dyobko* são, com frequência, chamados de '*dyobko* grande' (*dyobko Nyanim*), 'coração de Jaguar' (*Pidah diwahkom*) ou *Kohana*³²⁸.

Todos os *dyobko* têm em comum o fato de originarem-se no mundo do Céu Antigo e, conseqüentemente, estarem relacionados ao Jaguar. Todos os *dyobko* são partículas

³²⁸ Entre os Kanamari do Jutai, o termo *tukurimi* é usado para designar os espíritos que deixam de ser familiarizados ao abandonarem o corpo do xamã após sua morte (Carvalho 2002, 295). Essa é a pronúncia Kanamari da palavra Kulina *tokorime*, que é como esse povo chama os espíritos da floresta que possuem/são *dori*, seu equivalente para o *dyobko* (Pollock 1985, 123). Os Kanamari do Itaquai conheciam a palavra, mas diziam que se tratava dos '*dyobko* dos Kulina', e que eles não faziam distinção terminológica entre os *dyobko* familiarizados e não-familiarizados.

daqueles Jaguares míticos que criaram o mundo presente. No capítulo quatro, vimos que o Jaguar era inerente à tessitura do universo, capaz de manifestar-se de diversas formas; e no capítulo cinco, vimos que o primeiro *dyobko* foi os dentes de Matso, um desses Jaguares míticos. De fato, ao invés de reificarmos o Jaguar, vimos como os Kanamari associam-no a uma combinação potente de formas sociais: a habilidade de situar *por meio de* violência predatória. Ao usar o mesmo termo para designar todos os conceitos acima, os Kanamari estão, com efeito, expressando essa origem e condição ontológica em comum. Eles são todos *dyobko* porque são vestígios contundentes de um tempo em que o Jaguar era a única via de relação com os outros.

Fazendo Xamãs

A relação entre as diversas acepções de *dyobko* deve ser entendida por meio de uma compreensão de como uma pessoa torna-se xamã. A decisão de transformar uma criança em xamã é tomada pelos pais quando a criança é pequena, um *piya o'pu*, 'menino pequeno', entre as idades de quatro e seis. O processo é chamado de *baoh-bu*, 'fazer/produzir xamã', e requer que o pai do menino requisite formalmente a pelo menos um xamã que faça da criança seu aprendiz. Em muitos casos, há mais de um xamã tutor, e eles ensinarão um grupo de meninos³²⁹ ao mesmo tempo. A relação entre os pais dos meninos e o xamã não deve importar; em um caso, um homem pediu tanto ao 'irmão' como a um 'cunhado' para fazerem de seu filho um xamã. A única preocupação é assegurar que o xamã não seja um feiticeiro que fará mal aos meninos. Os Kanamari acreditam que o aprendizado xamânico só é bem sucedido quando iniciado nessa idade bem jovem, embora não há nada que impeça alguém de aprender como manipular o *dyobko* mais tarde. Três fatores fazem do aprendizado precoce preferível. Primeiro, a criança ainda está ligada à qualidade genérica da alma de onde vêm todos os seres, e assim, seu corpo pode crescer impregnado da substância *dyobko*. Segundo, e relacionado ao fator anterior, o processo de se tornar um xamã requer que a pessoa tenha um corpo acostumado a ter *dyobko*, e o método mais potente de realizar isso é por meio do crescimento, uma vez que é também um processo demorado, que depende de repetidas tentativas. Terceiro, é imperativo que, durante um aprendizado que pode levar muitos anos, o aprendiz abstenha-se de qualquer relação sexual. Isso deve acontecer pelo menos até o corpo do aprendiz acostumar-se com o *dyobko*

³²⁹ Alguns meninos parecem iniciar seu aprendizado, interrompendo-o, ou talvez o suspendendo, para retomá-lo em uma data posterior. Pollock (1992, 26) comenta que no passado todos os homens Kulina eram xamãs, e que todos os meninos assimilavam pelo menos parte do aprendizado.

e não haver mais risco deste deixar o corpo pelo pênis durante a ejaculação. Os homens sexualmente ativos têm muito mais dificuldade de respeitar essa restrição, que não é problemática para os meninos ainda pequenos. Por essas razões, os Kanamari desconfiam dos xamãs que não foram aprendizes quando muito jovens³³⁰.

Permeiar um corpo com *dyobko* não é um processo imediato e tampouco homogêneo; requer paciência e o envolvimento ativo do xamã que progressivamente introduz mais *dyobko* no aprendiz³³¹. Inicialmente, o xamã tutor expulsará (*bahman*) quantidades mínimas de ‘*dyobko* verdadeiro’ de seu próprio corpo para ‘inserir-las’ (*bohni*³³²) nas partes do corpo do aprendiz menos passíveis de serem prejudicadas, como os lóbulos da orelha, mãos e pés. O corpo da criança com frequência expelirá o *dyobko* nas primeiras tentativas, por meio de vômitos (*bori*) involuntários. O processo é repetido até o *dyobko* ‘desejar’ (*-nn*) ficar na criança, acostumando-se com seu corpo. Então, permanecerá nas partes em que foi introduzido, de modo que outros xamãs, ao tocarem a criança, saberão que a substância está ali, dizendo, por exemplo, “há *dyobko* nas mãos dele” (*tatam dyobko a-ba-naki*). A habilidade de reconhecer o *dyobko* no corpo das pessoas é chamada de ‘*dyobko-tikok*’, ‘conhecer *dyobko*’, e é importante na cura, por exemplo, uma vez que o primeiro passo envolve apalpar o corpo do paciente com a mão para descobrir onde o *dyobko* o afligiu.

O *dyobko* que está sendo introduzido no menino ainda não é uma parte integrada ao corpo. Há o risco constante de que o *dyobko* fuja (*dyam*) do corpo, voltando para o seu ‘corpo/dono’, isto é, para o xamã tutor. Isso invariavelmente ocorrerá durante a relação sexual. É importante que o menino ‘tenha cuidado’ (*tobiaik*) e evite comer qualquer carne de caça e beber cerveja de mandioca, uma vez que a ingestão desses alimentos também pode provocar a fuga do *dyobko*. O menino deve apenas consumir caçuma não fermentada e comer ‘peixes pequenos’, que não afetarão o desejo do *dyobko* de permanecer em seu corpo. Também é importante que o aprendiz deixe de ingerir frutas doces, especialmente o mamão. Um dos Jaguares míticos antigos, Itiya, ainda vive na entrada do Céu Interior,

³³⁰ Isso é bastante similar ao aprendizado xamânico entre os Kulina, embora estes reconheçam dois tipos de *dori* no aprendizado precoce: o *noma*, que ajuda o iniciante a aprender e protege-o dos efeitos danosos do *dori*; e o *koronaba*, que ajuda o iniciante a cantar bem (Pollock 1992, 27). Para os Kanamari, cantar não é uma parte importante do aprendizado xamânico, e é apenas durante o *Kohana-pa* que os xamãs tornam-se ‘possibilitadores de cantos’, como veremos.

³³¹ A impregnação gradual de *dyobko* em um corpo é descrita como um processo de ‘tornar amargo’ (*-pan-tiki*). *Dyobko* é considerado uma substância amarga e as vítimas do *dyobko* são, com frequência, descritas como tendo sido tornados amargos. Entretanto, parece-me, que a questão do ‘tornar amaro’ é bem menos prevalente entre os Kanamari do que entre os grupos falantes de línguas Pano, entre os quais a oposição doce/amargo define tipos diferentes de xamãs (Erikson 1996; Lagrou 1998, 106-12).

³³² O verbo *bohni* significa ‘inserir’, mas é diferente do verbo usado para indicar as atividades de um feiticeiro, que ‘perfura’ (*bak*) suas vítimas com dardos *dyobko*.

onde come a alma das pessoas que não sabem viver bem nesse mundo. Muito tempo atrás, Itiya comeu uma mulher cuja vagina caiu no pátio de uma aldeia, tornando-se o primeiro mamão. Ao comer o mamão, o aprendiz de xamã também perde todos os seus *dyobko*, que voltam para o xamã que estava treinando-o, uma consequência relacionada a essa origem mítica.

Se as prescrições são observadas, o menino deve ser capaz de manter o *dyobko* em seu corpo. E o xamã tutor poderá dar continuidade ao processo de fazer da criança um xamã. Ele pode introduzir o *dyobko* na barriga, nas pernas e, por fim, no coração. O coração, como vimos no capítulo anterior, é onde o sangue ‘habita’ (*to*), e *dyobko* será encontrado no coração apenas após ocupar o resto do corpo da pessoa. Nesse estágio o menino, a essa altura um adolescente, terá seu corpo todo imbuído de *dyobko* e não mais precisará de aprendizado. Ele agora é um xamã capaz de expelir (*bahman*) a substância *dyobko* pela boca, e depois introduzi-la de volta em seu corpo.

Para fazer isso, é importante inalar rapé (*oba dim*³³³). Sem o tabaco, o *dyobko* permanece latente e inativo no corpo do xamã, que fica sem poder. Tabaco é a ‘comida’ (*tyawaihmini*) do *dyobko*, e diz-se que este ‘come’ (*-pu*) o tabaco que o xamã inala³³⁴. Parte do processo de treinamento inclui aprender a ativar o *dyobko* por meio da inalação de rapé, um ato que às vezes é descrito como ‘despertar’ (*wura-dyi*) a substância. Uma vez que o *dyobko* foi despertado, o aprendiz de xamã expõe-o pela boca em uma folha de palmeira de modo que seu progresso possa ser averiguado pelo tutor. O número de *dyobko* que ele expõe, pelo menos na fase inicial de treinamento, será o mesmo número que foi inserido nele. Ele próprio deve inseri-los em seu corpo novamente, começando pelas partes já acostumadas com a substância. À medida que ele cresce, e que seu treinamento progride, o *dyobko* cresce dentro dele (*tyuru naki-dyi*), multiplicando-se e espalhando-se até ocupar o corpo inteiro. Uma vez que ele se acostuma com a substância, diz-se que ‘o *dyobko* gosta de sua carne’ (*dyobko n-a-nakibak a-bai*), e o xamã facilmente expelirá qualquer número de *dyobko*, que ele

³³³ *Oba* é a palavra para ‘tabaco’ e *dim* significa qualquer pó. Rapé é feito pelas mulheres Kanamari, que tostem o tabaco com casca de cacau selvagem (*dapu*) ou, na ausência desta, com casca de banana, e depois moem com um pilão até obter um pó fino. Diz-se que o cacau ou a banana tornam o rapé ‘mais forte’ (*diok*). Embora as mulheres que normalmente preparem o rapé, os homens são totalmente capazes de prepará-lo e, na ausência das mulheres eles próprios se encarregam disso.

³³⁴ O Jaguar, o tabaco e o sangue formam uma trindade xamânica em muitas regiões da Amazônia. Como Fausto (2004, 167-8) aponta, os jaguares e o tabaco são com frequência relacionados e entre os Toba-Pilaga a primeira planta de tabaco emergiu de um jaguar incinerado. Em uma revisão dos mitos analisados em *O Cru e o Cozido* ele também reitera um tema recorrente nos mitos que começam com a contaminação sanguínea e terminam com a origem do tabaco. Entre os Kanamari, os três estão intimamente ligados: ser xamã é ter o corpo impregnado de uma substância Jaguar, que precisa ser alimentada com um pó de tabaco e que percorre o caminho até o coração do xamã, onde mora o sangue.

mais tarde inserirá de novo, normalmente em sua barriga, embora ele possa inseri-la em qualquer parte do seu corpo.

Um xamã explicou o processo de o *dyobkeo* acostumando-se ao corpo de uma pessoa, e gostando dele, por meio de uma analogia: o *dyobkeo* “habita [dentro], como sexo, como um casamento” (*to na katu tyo bo nim, pok kotu tyo, dohan kotu tyo*). A despeito de eu ter conversado com muitos xamãs, essa foi a única ocasião em que uma explicação baseada no casamento foi-me fornecida para o processo de se tornar xamã. Esse tema é incomum na Amazônia, geralmente restringindo-se à região sub-andina (ver Fausto 2001b, 21-2), e não acho que podemos levar a analogia mais longe do que isso, uma vez que o *dyobkeo*, tanto aquele que habita dentro do xamã, quanto aquele que vive sem corpo, como espíritos, são substâncias inerentemente ligadas à masculinidade (ver também Pollock 1992). Todos os espíritos *dyobkeo* sobre os quais me falaram eram ditos machos, exceto um ‘queixada-*dyobkeo*’, que foi retirado dos intestinos de um queixada dita fêmea³³⁵. A ênfase dos Kanamari parece recair muito mais sobre o ‘fazer’ (*-bu*) uma pessoa ter uma parte espírito por meio da impregnação do corpo com substância espiritual e também da domesticação de espíritos selvagens através da redução do que sobre o estabelecimento de uma união comensal ou recíproca entre os dois.

O *dyobkeo* é, ao contrário, um tipo de xerimbabo capaz de auto-reproduzir-se dentro do corpo do xamã. Essa auto-reprodução é similar ao movimento amebiano, por meio do qual a substância viscosa *dyobkeo* gradualmente espalha-se até permear o corpo do xamã. Nisso eles podem ser aproximados aos *õpi-wan* entre os Wayãpi chamados de ‘xerimbabos’ (*-rima*) e alimentados com tabaco, tornando-se consubstanciais ao xamã, localizados em seu corpo e amarrado a ele com fios chamados de *tupãsã* (Gallois 1988, 302-5; 1996, 46-7); ou ao xamã Ikpeng, um mestre anômalo de uma micro-população que mora dentro de seu corpo e que ele deve alimentar, caso contrário morrerá (Rodgers 2002, 115; 2004, 10). Fazer de alguém um xamã é um processo de manipulação de uma substância fisicamente inerente ao mundo, emanando de suas origens, e de fazer corpos humanos fundirem-se com essa substância ao mesmo tempo em que se mantém o controle sobre ela ao estabelecer uma relação de alimentação (*ayuh man*).

Uma vez que o *dyobkeo* começa a gostar de seu novo corpo, o aprendiz é um xamã (*baoh*) capaz de curar pessoas que foram afligidas com o *dyobkeo*. A substância não fugirá mais de seu corpo, e o xamã poderá comer qualquer alimento e ter relações sexuais com a mesma frequência que qualquer pessoa. Agora ele é capaz de ‘conhecer’ (*tikok*) o *dyobkeo*,

³³⁵ Vi muitos queixada-*dyobkeo* no campo e esse foi o único explicitamente classificado como um *dyobkeo* ‘fêmea’, embora tivesse saído dos intestinos de um macho.

tanto nos corpos, na forma de substância xamânica ou dardos de feiticeiros, quanto na floresta, mesmo que o *dyobko* assuma uma forma animal. Ao ver um jaguar, por exemplo, o xamã saberá se é um animal ou um Jaguar-*dyobko*, que ele começará a familiarizar. Esse último ponto é crucial, pois se por um lado ter *dyobko* no corpo faz de uma pessoa um xamã, por outro, é apenas após familiarizar um Jaguar-*dyobko* que o xamã torna-se um 'xamã verdadeiro' (*baob tam*), capaz de realizar rituais *Kobana-pa*. Mas para compreendermos a familiarização de um Jaguar-*dyobko*, devemos antes entender o que acontece a um xamã após sua morte.

O Jaguar de Dentro

O *dyobko* que habita o xamã é sua parte Jaguar, pois se trata de uma substância que existe no mundo presente devido aos vestígios do Jaguar mítico, e que foi literalmente moldada ao corpo do xamã. Por causa disso, diz-se que o xamã tem um 'coração de Jaguar' (*Pidab-divabkom*). Vimos no capítulo anterior a relação entre o 'coração' e a 'alma', os dois sendo com frequência empregados como sinônimos³³⁶. O coração do Jaguar é, portanto, sua alma-Jaguar, que o permite fazer mal aos outros por meio de projéteis, ver e familiarizar espíritos não encorporados, e curar. Enquanto o xamã estiver vivo, a alma-Jaguar é parte dele – potencialmente perigosa, mas supostamente sob controle. O corpo do xamã contém o Jaguar, pois ele é, literalmente, o 'corpo/dono' do Jaguar.

Mas quando o xamã morre, e o corpo/dono torna-se um cadáver, a alma-Jaguar deixa o corpo. Na maioria dos casos, ela se separa do defunto com um estrondo (que os Kanamari chamam de *parihan*), assumindo a forma de jaguar e fugindo para a floresta. No caso de xamãs muito poderosos, completamente imbuídos da substância *dyobko*, o corpo talvez nem venha tornar-se um cadáver. Poroya disse-me que quando seu pai era muito jovem os brancos organizaram um massacre em que almejavam matar todos os Kanamari de uma aldeia situada em algum lugar do Juruá. Havia um xamã muito velho na aldeia, famoso em toda região. Os brancos atiraram nele várias vezes, mesmo à queima-roupa, e ele permaneceu intocado. Após os brancos terem gasto toda a munição, o xamã simplesmente tornou-se um Jaguar diante de todos, e calmamente adentrou a floresta.

Os xamãs Kanamari, como os xamãs em todo lugar, são personagens ambivalentes. O *dyobko* em seu corpo pode fazer com que ele, em vida, prejudique seus parentes,

³³⁶ Para referirem-se ao 'coração do Jaguar', os Kanamari com frequência dizem ser um *Pidab-divabkom*, mas eles também costumam chamá-lo de *Pidab-ikonanim*, 'alma-Jaguar', e em certa ocasião, até foi chamado de *Pidab-divabkom n-a-ikonanim*, 'alma do coração do Jaguar'.

passando a ser visto como inimigo. A questão depende da confiança depositada pelos Kanamari na habilidade do xamã de manter o *dyobko* latente em seu corpo, e de direcionar o seu poder em benefício de seus parentes. As ambigüidades derivadas dessa situação afetaram um xamã do Itaquai, que, a despeito de ser muito conhecido pelos Kanamari e 'parente' deles, mesmo que distante, não foi capaz de estabelecer residência em nenhum lugar. Em duas aldeias ele foi 'inimizado' (*todioko*, que também significa 'ser mandado embora com raiva'), à medida que muitas pessoas tornaram-se desconfiadas da origem das doenças que as afligiam. Embora a maioria das pessoas diga que os feiticeiros venham de longe, outros me confidenciaram que eram com freqüência os xamãs de dentro do Itaquai que os atacavam. O xamã é sempre potencialmente perigoso porque seu poder deriva do fato dele conter uma parte-Jaguar (Fausto 2002, 28-9). É essa parte que assume uma forma Jaguar após a morte do xamã³³⁷. Após ser expulso de algumas aldeias, o xamã que não podia viver em lugar nenhum acabou decidindo mudar-se para o rio Javari.

Há uma certa falta de consenso quanto ao número de almas que um xamã Kanamari de fato possui. Alguns Kanamari dizem que essa alma-Jaguar, que assume um corpo-Jaguar após a morte de um xamã, é sua única alma e que, diferente dos não-xamãs, esta nunca vai para o Céu Interior. Outros acreditam que o xamã tem duas almas, uma que vai para o Céu Interior com todas as outras almas e outra que fica na terra como Jaguar.

Para fins comparativos, os Kulina acreditam que a alma de um xamã permanece na terra:

"...onde perambula por muitos dias 'procurando sua rede' (i.e. por um enterro apropriado) ou por tintura facial de urucum (um sinal de liminaridade e transformação), representando uma ameaça temporária aos membros da aldeia que podem até abandonar a área com medo. Após alguns dias, a alma é ingerida por um espírito de jaguar, transformando-a em um jaguar" (Pollock 1992, 37).

As únicas almas Kanamari ingeridas por um Jaguar são aquelas de pessoas que levaram vidas moralmente ambivalentes, sejam xamãs ou não, e um jaguar (agora um felino de fato, e não um jaguar poderoso suplementar) é apenas uma das formas que essas almas podem assumir (ver abaixo). As almas tornam-se 'espírito-caça', *bara adyaba*, que também inclui jacarés, anacondas, lacraias, aranhas e assim por diante. O xamã Kanamari, por outro lado, caso tenha levado uma vida distinta, ascenderia, de acordo com alguns, até o Céu Interior

³³⁷ Poroya disse-me que o Jaguar havia se tornado acostumado a fazer mal aos outros com *dyobko* quando seu corpo/dono estava vivo, e por causa disso continua agindo do mesmo modo após a morte, só que agora não discerne mais os 'parentes' e faz mal a todos indiscriminadamente.

junto com as almas de todas as pessoas honradas. Entretanto, os Kanamari desconfiam da habilidade dos xamãs de levarem uma vida distinta, e parte da ambigüidade pode ser um resultado disso. Sua alma, ou almas, nunca serão encontradas no Céu Interior.

Creio que a falta de consenso em relação ao número de almas que o xamã possui fala dessa ambigüidade inerente a ele – que tem simultaneamente um corpo feito humano e feito Jaguar. Como argumentei no capítulo anterior, todas as ‘almas-gente’ são semelhantes ao Jaguar – móveis, raivosas, avaras – e o processo de parentesco humano é aquele de sobrepor o *—warab* a isso, mas o xamã tem o seu *—warab* feito de uma substância Jaguar suplementar, o *dyohko*. Todos os Kanamari concordam que o xamã tem uma alma-dyohko que é Jaguar, e o faz xamã. Aqueles que dizem ter outra alma também, similar àquela de outros humanos, asseguram que esta alma cumpre o destino comum a todas as almas após a morte. Deter-me-ei aqui, portanto, apenas sobre a alma Jaguar dos xamãs sobre a qual todos estão de acordo.

Após a morte, o *dyohko* assume um corpo Jaguar apenas para os não-xamãs, pois os xamãs ainda são capazes de vê-lo na forma do seu corpo/dono anterior, e este talvez não saiba ainda que está desincorporado. Isso acontece porque há uma janela, após a morte do xamã, em que o *dyohko* não sabe que o seu corpo/dono morreu, e diz-se que fica confuso (*wa-tikok tu*, lit: ‘não sabe disso’). Durante esse período, o *dyohko* procura os seus ex-parentes, pensando que ainda são seus parentes, mas ele apenas os vê como ‘outros’ (*onaban*). Por essa razão, ele os ‘inimiza’ (*todiok*), afligindo-os com dardos de *dyohko*. O xamã vivo é capaz de ver esse *dyohko*, que irá alternar a forma de seu ex-corpo/dono com aquela de um Jaguar. O *dyohko* é capaz de ver o xamã vivo – e apenas um xamã – como parente em vez de vê-lo como um outro inimigo. Diz-se que isso ocorre devido ao *dyohko* no corpo do xamã vivo: se o xamã morto é *dyohko* puro, o vivo é pelo menos parte *dyohko* e é essa parte que o xamã morto vê – e porque se trata de uma parte feita da mesma ‘substância’ da qual ele próprio é feito, ele vê o xamã vivo como parente (ver Lima 2002)³³⁸.

É essencial que, com a morte de um xamã, outro xamã tente encontrar o *dyohko* e familiarize-o, para conter sua violência antes dele perder toda referência à humanidade que a continha. Isso deve, portanto, ocorrer idealmente logo após a morte do xamã, quando o *dyohko* ainda está confuso. Primeiro, o xamã prepara uma bolsa de ‘*dyohko* verdadeiro’, que ele expele de seu corpo, e adentra a floresta sozinho. Ele então se encontra com o Jaguar,

³³⁸ Isso pode ser bem mais ambíguo do que a minha descrição dá a entender. Certa vez perguntei a um xamã se o que ele via era um Jaguar e ele respondeu: “Vejo uma alma-pessoa, que é um Jaguar”. A despeito da associação entre almas-pessoa e Jaguar em geral, nesse caso ele estava se referindo explicitamente à alma do xamã, que pode ser a sua única ‘alma-pessoa’, um Jaguar.

vendo-o como humano, e fala com ele. Uma entre duas coisas pode então acontecer: o xamã tem uma ‘luta xamanica’ (*omabike*) com o Jaguar, projetando o seu *dyobkeo* dentro dele, ou o Jaguar pede rapé ao xamã e, ao oferecê-lo, o xamã familiariza o Jaguar. Neste último caso, ele pode não segurar a pedra resinosa o tempo todo, deixando o *dyobkeo* viver ‘na floresta’, mas chamando-o até ele ao ofertar presentes como o rapé. Ambos os processos reduzem o espírito a uma pedra preciosa. O espírito é agora o xerimbabo do xamã vivo.

Os Kanamari têm uma palavra para ‘familiarizar’, *bu’man*. Trata-se de uma palavra que os Kanamari ocasionalmente glosam com a palavra em português ‘pegar’, mas que significa ‘pegar por meios xamânicos/mágicos’, e também implica uma habilidade de controlar, mesmo que precariamente, aquilo que é obtido. Não apenas *dyobkeo* são familiarizados. Os cantos *Kobana* e Jaguar também são familiarizados no processo de aprendizado. Familiarizar um *dyobkeo* é estabelecê-lo como auxiliar, e implica a habilidade de reduzi-lo a uma pedra que possa ser seguramente guardada, por pelo menos parte do tempo. Se o xamã controla – ou tenta controlar – o *dyobkeo*, é o Jaguar que acaba fazendo-o xamã. Os Kanamari ressaltam essa ambivalência, dizendo que embora o xamã ‘familiarize’ o *dyobkeo*, o ‘Jaguar faz o xamã’ (*pidab n-a-baob-bu*).

O xamã Dyumi contou-me como familiarizou a alma-Jaguar de seu sogro após sua morte. Seu sogro era João Dias, cuja habilidade xamânica vimos no capítulo dois:

“Familiarizei (*bu’man*) a alma do meu sogro. Um *dyobkeo*. Ele morreu, João Dias morreu. Ele virou Jaguar. Eu a vi então, a alma do meu sogro, um Jaguar muito grande. Fui sozinho, por uma trilha que saía do igarapé Sibélio. Fui com meu facão, cortando o mato da floresta. Bem no meio da floresta eu vi o *dyobkeo*, o coração do meu sogro João Dias. Eu segui pela trilha um pouco mais e cheguei até o Jaguar. Primeiro eu falei com ele. Eu chamei: “ei, sogro”! Silêncio. Eu o chamei de novo. Silêncio de novo. O Jaguar me encarou, e eu encarei de volta e também a floresta atrás dele. Ele virou uma pessoa (*tukuna*). Uma pessoa verdadeira. Eu encarei de novo e era o próprio João Dias. O seu corpo verdadeiro (*a-warab tam*). Eu disse: “vem aqui, sogro”.

“Onde está Nui”?, ele perguntou pelo seu irmão. Ele se lembrava.

“Ele está rio abaixo, sogro”, eu disse a ele.

“Eu quero ir até ele, eu quero ver Nui”, ele me disse. Peguei a minha bolsa, que eu já tinha enchido de *dyobkeo*, e comecei a furá-lo (*bak*). Uma vez, duas vezes... muitas vezes eu o furei, mas eu não conseguia familiarizá-lo (*bu’man*).

“Você inimizou-me (*todioke*) Dyumi”, ele disse. “Você realmente inimizou-me”. Ele brigou comigo. Ele não sabia [que ele tinha morrido]. Ele disse de novo “Vou ver Nui”.

Mas eu continuei a furá-lo com *dyobkeo*. Ele virou Jaguar de novo. Então eu o familiarizei (*bu’man*). Ele estava fazendo mal às pessoas, Luiz. Ele estava furando as pessoas com *dyobkeo*.”

A história de Dyumi mostra como a alma de João Dias tornou-se um Jaguar antes de revelar-se como o ‘corpo verdadeiro’ de João Dias ao xamã³³⁹. Ele então fala com o xamã, chamando-o pelo nome já que ele consegue reconhecê-lo devido ao *dyobko* no corpo de Dyumi. Mas ele pergunta pelo seu irmão, que ele não tem visto. Ele está perdido, confuso, sem saber que morreu e que está fazendo mal àqueles que ele havia considerado parentes. Quando Dyumi arremessa *dyobko* em sua direção, ele permanece confuso, se perguntando porque Dyumi está ‘inimizando-o’. Mas o sucesso de Dyumi possibilitou-lhe reduzir João Dias a uma pedra preciosa grande. Ele é agora um *Pidah-odyobko*, ‘Jaguar-*dyobko*’ e Dyumi é seu mestre; seu corpo/dono.

A alma de João Dias tornou-se um grande Jaguar pintado (*Pidah akanaronim*), mas essa não é a forma que todas as almas dos xamãs assumem. Algumas delas assumem outras formas, como aquela de um jacaré açú, de uma anaconda, de uma jaguatirica, de um puma, de um jaguar negro, de um jaguar aquático³⁴⁰, de um falcão, de um macaco prego, de um cavalo marinho³⁴¹ e de um veado. Essa lista não é exaustiva, mas alguns animais, como a anta, o esquilo e a irara, eram sempre excluídos, sendo dito para mim explicitamente que não havia *dyobko* em nenhuma dessas espécies. É provável que listas compiladas por xamãs diferentes pudessem revelar divergências quanto a esse ponto. Eu nunca consegui entender por que alguns xamãs tornavam-se um animal-*dyobko* específico e não outro. Pode ser que tenha alguma relação com o tipo de atividade desempenhada por cada xamã durante sua vida. Diz-se de João Dias, por exemplo, que foi particularmente violento, matando inimigos, e portanto, sua alma assumiu a forma de Jaguar, ao invés daquela de um cavalo-marinho, por exemplo. O cavalo-marinho *dyobko*, embora também o ‘coração do Jaguar’ de um xamã, era na maior parte do tempo inócuo, e usado principalmente como espião. A despeito de que forma o *dyobko* do xamã morto assume, diz-se sempre que é seu ‘coração do Jaguar’, uma vez que todo *dyobko* relaciona-se com os Jaguares.

³³⁹ Vale lembrar que os Kanamari explicam qualquer imagem específica – genericamente chamada de alma – por meio do termo corpo, uma vez que se trata de uma pessoa reconhecida por alguém.

³⁴⁰ Diz-se que os Jaguares aquáticos (*Pidah a-bi-to-yan*, lit: ‘Jaguar que habita o fundo do líquido’) vivem nas partes mais profundas do rio. São relacionados aos peixes surubim e caparari, devido às suas listras, esses últimos sendo até chamados de ‘peixe-jaguar’ (*pidah-dom*). Mas há Jaguares aquáticos que não têm relação direta com esses peixes. A maioria vive nas pedras (*kwa*) encontradas no fundo dos rios, que um Kanamari disse-me ser os resquícios do Céu Antigo que se estilhaçou e caiu sobre a terra. São criaturas muito velhas, mas o coração de um xamã que morreu em torno de 2000, Kamanyo, também assumiu a forma de um Jaguar aquático.

³⁴¹ Havia um *dyobko* chamado de ‘*kavarim*’ que mais tarde descobri ser a pronúncia Kanamari de ‘cavalo marinho’. Também me disseram que no passado havia muitos cavalos marinhos no Itaquai, mas que hoje são muito raros. Até onde eu sei, não há nenhuma área de água salobra na bacia hidrográfica do Itaquai, e síngratos não vivem tão longe da costa, então não conheço nenhum animal similar a um cavalo marinho que talvez tenha existido no Itaquai.

Esses *dyobkeo* existem como as espécies animais selvagens. Um xamã saberá, ao ver um animal, se é ‘apenas um animal’ ou um ‘*dyobkeo*’. Encontrar um *dyobkeo* na floresta pode ser perigoso, pois eles podem perfurar os caçadores com *dyobkeo*, ou podem ser xerimbabos de feiticeiros inimigos e distantes, que os enviaram para fazer mal ou espionar os Kanamari do Itaquai. Mas não há problema em matar seu corpo e comer sua carne. Se, digamos, um veado-*dyobkeo* é encontrado, o caçador pode matá-lo e levar a carne para comer na aldeia. Disseram-me que o *dyobkeo* foge de volta para o xamã que é seu corpo/dono e deixa a carne de veado para trás. Perguntei a Dyumi se esse *dyobkeo* não era parente dos veados e se ele não buscaria vingança pela morte do seu corpo, ou talvez pela morte de outros veados ³⁴². Ele respondeu:

Ele é parente deles, mas ele não busca vingança. Essa caça não nos pega. É assim: sua carne fica, o coração vai embora. É um veado, um veado-*dyobkeo*. Comemos sua carne. É assim também com o jaguar. O jaguar morre, sua carne fica para trás apodrecendo na floresta, mas seu coração vai embora, em direção ao xamã. São assim os *dyobkeo*.

É possível, entretanto, para um xamã familiarizar o *dyobkeo* encontrado na floresta, impedindo que ele retorne para o seu corpo/dono. Dessa forma, um xamã acaba controlando mais de um coração do Jaguar. Isso também acontece, às vezes, no momento em que um coração do Jaguar é obtido, pois a morte de um xamã liberta não apenas o *dyobkeo* de dentro de seu corpo, mas também aqueles guardados em sua bolsa de *dyobkeo*. Dyumi, por exemplo, quando familiarizou seu sogro também assumiu o coração de Pima, que era uma jaguatirica. Este era um dos *dyobkeo* de João Dias, que estava dentro dele quando Dyumi conseguiu familiarizá-lo. Mais tarde ele também obteve o cavalo-marinho-*dyobkeo*, que o tornou corpo/dono de três *dyobkeo*.

Isso enfatiza como a familiarização do *dyobkeo* situa o xamã em uma cadeia de xamãs anteriores cujas alma-Jaguar recobriram a volição e que, por um período, vagaram na terra mais uma vez. A associação entre o xamã e o *dyobkeo* que ele possui os une de tal maneira que é possível se referir a um xamã vivo por meio do nome da alma-Jaguar que ele familiarizou. O xamã Wayura, por exemplo, era com frequência chamado de *paiko Powuh*, ‘Powu ancestral’, o nome de seu Jaguar auxiliar. O *dyobkeo* então une os vivos aos mortos em uma seqüência que remonta ao tempo mítico do qual os *dyobkeo* emergiram. Essa

³⁴² Devo acrescentar que se fazia uma distinção entre os veados-*dyobkeo* e as ‘almas veado’ (*bahtyi-ikonanim*). Todos os veados têm alma, que podem fazer mal às crianças após o animal ter sido morto, mas os veados-*dyobkeo* são capazes de abandonar seus corpos físicos quando feridos, permanecendo veados-*dyobkeo*.

ambigüidade entre a ancestralidade e a inimidade, e particularmente a atribuição de um nome, tem consequências importantes, como logo veremos.

Esse movimento do *dyobko*, de auxiliares a agentes *ad infinitum*, nunca dará conta dos inúmeros *dyobko* que podem ainda existir nas profundezas da floresta e dos rios. Como os Kanamari fazem a sua terra no processo de conhecê-la, ao transformar a floresta em aldeia e os roçados em capoeiras; e ao assegurar que a terra em que vivem é terra que eles ocuparam no passado e por meio da sucessão, os Kanamari tentam fazer com que não haja *dyobko* não-familiarizados. Mas isso não é uma ciência exata, e eles sempre temem que mais espíritos estejam à espreita nas cercanias de suas colocações. Com efeito, a ocupação relativamente longa do Itaquai inclui uma longa cadeia de xamãs mortos que as pessoas podem lembrar vagamente, mas cujos espíritos elas não podem situar. Ware'im, um homem velho que se mudou para o Javari logo após a partida de Sabá, disse-me que nunca mais poderia voltar ao Itaquai, porque ele sabia que havia muitos *dyobko* traiçoeiros nas áreas entre as aldeias.

Alimentando o Dyobko

A maioria dos xamãs é incapaz de manter esses espíritos familiares poderosos em seus corpos, pelo menos não por muito tempo, uma vez que há o risco de perder a volição deles para o Jaguar-*dyobko*, e então eles guardam esses espíritos em uma bolsa, que escondem fora do alcance de crianças curiosas. Eles precisam alimentar os *dyobko* regularmente com rapé, uma maneira de manter os *dyobko* subordinados a eles. 'Alimentar', *ayub-man*, como vimos, significa 'suprir a necessidade de alguém', e implica a dependência do que é alimentado de quem o alimenta. As crianças são alimentadas pelos pais, e as pessoas da aldeia são alimentadas pelos chefes, que redistribuem a carne. A alimentação faz parte de um processo assimétrico de fazer parentesco, e é o parentesco que está implicado entre o *dyobko* e o xamã. Enquanto está sob o controle do xamã, o *dyobko* falará com o xamã, referindo-se a ele como *i-warab*, 'meu chefe/corpo/dono'³⁴³, enquanto o xamã irá simplesmente chamá-lo de '*dyobko*'.

Isso aproxima a familiarização xamânica de espíritos e a criação de xerimbabos selvagens, um fato que tem ressonâncias amazônicas mais amplas (e.g. Descola 1992; Erikson 1987; Fausto 1999; 2001). Vimos no capítulo anterior que para animais selvagens existirem em uma aldeia é necessário que eles percam seus corpos para as pessoas —

³⁴³ Ou, com menos frequência, 'pai' (*pama*).

normalmente uma mulher – que cuidam dele. Depois disso, a mulher também será chamada de ‘corpo/dono’ (*-warah*) do animal, e a presença de animais que retêm sua volição, sendo seus próprios corpos/donos, dentro do espaço da aldeia é um perigo. Como acontece com os *dyobko*, a alimentação é uma parte essencial na domesticação de animais, tornando-os acostumados com a mulher e incapazes de ir embora. Mas embora o processo de domesticação de filhotes de animais seja análogo àquele da familiarização dos espíritos *dyobko*, há, não obstante, uma distinção terminológica. ‘Familiarizar’ (*bu’man*) um espírito exige a intervenção xamânica e a manipulação do *dyobko* pelos homens, enquanto ‘criar’ (*tyuru-tiki*) filhotes é um processo realizado por meio da alimentação na aldeia, fazendo os animais de estimação se acostumarem com isso. A criação de um filhote de animal parece replicar na esfera dos animais o que o xamanismo faz na esfera dos espíritos animais poderosos: ambos sujeitam um corpo estrangeiro às pessoas da aldeia, mas embora a criação de xerimbabos animais é uma atividade relativamente inofensiva e corriqueira, a familiarização de espíritos é essencial para o bem-estar da aldeia (ver Fausto 2001, 413-8).

A relação mediada pela alimentação assegura que o *dyobko* fique sujeito ao xamã que o alimenta. Dyumi alimentou João Dias por um longo tempo, mas em 2004 um menino aprendiz de xamã que vivia no Javari visitou o Itaquai e durante a sua estada roubou (*obarinbo*) a bolsa de *dyobko* de Dyumi do compartimento secreto onde ficava guardada. Dyumi não percebeu imediatamente e não tinha razão para achar que seu *dyobko* havia sido roubado. Foi apenas bem depois, quando o menino já estava de volta ao Javari, que Dyumi se deu conta do que tinha acontecido. Ele tentou chamar seu *dyobko* de volta, com promessas de rapé, mas o *dyobko* não ouviu. Dyumi reconheceu que o menino era sagaz e estava mantendo João Dias bem alimentado com rapé, tornando-se seu corpo/dono. Dyumi perdeu seu Jaguar-*dyobko* dessa forma, mas não deixou de ser um xamã, pois seu corpo ainda estava saturado com seu próprio ‘*dyobko* verdadeiro’. Após esse episódio, ele passou a ficar atento à presença de qualquer Jaguar-*dyobko* não-familiarizado nas cercanias de Bananeira, a aldeia em qual vivia, para poder familiarizá-lo e novamente ter um xerimbabo³⁴⁴.

Manter o *dyobko* como um auxiliar se dá da mesma forma que o parentesco é feito em outras situações: por meio de relações de alimentação que mantêm a pessoa ou o *dyobko*

³⁴⁴ Essa história também ressalta a importância, para uma aldeia, de ter essas almas-Jaguar familiarizadas por xamãs confiáveis. Enquanto Dyumi era dono de João Dias, a aldeia de Bananeira não tinha nenhuma razão para temê-lo. Mas depois que João Dias foi levado para o Javari, o povo de Bananeira, particularmente a viúva de João Dias, passaram a temê-lo. Ela tem receio de que o menino perderá o controle sobre o Jaguar-*dyobko* e este virá atrás dela, lembrando-se do tempo em que eram casados, mas incapaz de reconhecê-la, acabará fazendo-a mal.

situados. O processo de familiarização é, portanto, um modo de se atravessar esferas relacionais antagônicas. O *dyobko* move-se da relação com as pessoas por meios predatórios similares àqueles do Jaguar, para tornar-se um componente de um corpo humano, situado por meio da alimentação. Isso de forma alguma anula a qualidade Jaguar do *dyobko*, pois o xamã é em si um jaguar dentro da aldeia, que também deve ser situado por chefes, da melhor maneira possível. E os xamãs são capazes de voltar-se contra seus parentes, de tornar-se vítimas de acusações de feitiçaria, com vimos acima. Como observou Fausto:

“A relação entre mestre e xerimbabo selvagem é sempre ambivalente, já que não se pode neutralizar inteiramente a potência subjetiva do outro. Em sua ambigüidade, essa relação projeta o espectro da predação para o interior: se o outro é inteiramente controlado, completamente alienado, então não serve para nada”. (1999, 949)

Matando, Curando, Transformando

Nesta seção pretendo investigar como os xamãs usam o *dyobko*, focando sobre três aspectos: seu uso por feiticeiros, a habilidade de curar e a possibilidade de ‘inserir’ um espírito auxiliar *dyobko* em um não-xamã. Esse último ponto nos conduzirá para a próxima seção, para uma discussão sobre a morte e sobre o destino da alma, em quais o *dyobko* também desempenha um papel importante.

Feitiçaria

Uma pessoa cujo corpo está impregnado de ‘*dyobko* verdadeiro’ pode causar danos com projéteis e curar. Todos os xamãs com os quais falei, negaram usar *dyobko* para feitiçaria, mas os não-xamãs tinham uma opinião diferente. Embora os feiticeiros tendessem a ser classificados como pessoas que viviam longe – os Kulina, os Coatipuru-*dyapa*, o Lontra-*dyapa* e o Macaco barrigudo-*dyapa* sendo os acusados mais comuns – havia sempre o potencial de que o vizinho de alguém também se tornasse maléfico, como acabamos de ver. Começarei discutindo o uso do *dyobko* verdadeiro, contido no corpo de cada xamã, para feitiçaria e cura. Depois discutirei alguns dos usos dos espíritos auxiliares familiarizados ‘na floresta’, em muitos casos a partir dos xamãs mortos.

A evidência mais clara de que há feiticeiros por perto é a presença de doenças causadas por dardos xamânicos. Os feiticeiros não podem causar mal de muito longe e precisam estar fisicamente próximos aos Kanamari aos quais desejam fazer mal. Eles

geralmente viajam até as aldeias de seus inimigos, sozinhos ou em pequenos grupos, e arremessam o *dyobko* na direção de suas vítimas por meio do uso de um pequeno canudo de bambu (*maripu*) ou de um bodoque. Os feiticeiros têm a habilidade de misturar o *dyobko* com outras substâncias que o tornam ainda mais mortal³⁴⁵. O *dyobko* pode afetar as vítimas de dois modos que dependerão do que estiver misturado à substância. Pode agir diretamente sobre o corpo (*-warah*) da vítima causando doenças, que uma vez não tratadas causam morte, ou podem fazer com que a vítima sujeite-se a um ‘acidente’ que poderá matá-la. O *dyobko* mais comum do primeiro tipo são aqueles misturados com partes de uma larva chamada *bityi*³⁴⁶. Essas podem afetar o corpo da vítima em qualquer lugar, ao penetrarem no corpo, ‘tornam-se larva em nossa carne’ (*bityi-pa tyo-hai naki*) e causam o desenvolvimento de um tumor. O tumor que resulta de um *bityi odyobko* é chamado de *tyikuro* em Kanamari e tem uma pequena abertura por onde saem pus (*bi*) e sangue (*mimi*). Essa abertura se torna progressivamente mais larga à medida que a larva penetra no corpo da vítima, ‘comendo a carne enquanto se move’ (*tyo-hai-pu-dak*). A larva deve ser removida por um xamã, que suga o tumor até a larva sair. Se ele não fizer isso, a larva aos poucos devora a vítima, um processo fatal que os Kanamari chamam de ‘acabando com a nossa carne’ (*tyo-hai hawane*).

O outro tipo de *dyobko*, aquele que provoca ‘acidentes’, causam danos externos em vez de internos à vítima. O *dyobko* é misturado com partes de uma aranha, cobra ou pedaço de chumbo. A pessoa que é afetada não perceberá qualquer mudança em seu corpo. Um dia, a caminho do roçado, por exemplo, a pessoa será mordida por uma aranha ou cobra ou cortar-se-á ‘acidentalmente’ com o facão (ou será ferida por uma bala perdida). Esses *dyobko* podem às vezes ser vistos pelos xamãs sob a influência de rapé. O *dyobko* precisa ser identificado a tempo e removido para o ‘acidente’ ser evitado. Ao remover o *dyobko* de qualquer um desses tipos, o xamã com frequência reconhecerá de onde veio, dizendo à vítima curada a origem do *baohi* que a atacou.

Há outras maneiras que os *baohi* fazem-se conhecer. Qualquer indício suspeito encontrado na área em torno da aldeia pode ser um sinal. Pegadas em lugares inesperados,

³⁴⁵ Esse processo de misturar o *dyobko* com substâncias estrangeiras é chamado de *dyobko bibanbowam*. Após expelir o *dyobko* do seu corpo, o feiticeiro deve então derreter a resina, acrescentar ao líquido os itens estrangeiros e deixar solidificar mais uma vez. Por alguma razão, os feiticeiros tendem a preferir usar o *dyobko* presente em um tipo de árvore conhecida como *dyobko-omam* (*‘dyobko-árvore’*), mas em todos os casos, a substância dura precisa ser liquefeita por meio do fogo. Sinais de fogo na floresta são, portanto, um sinal de que feiticeiros podem estar rondando.

³⁴⁶ Outro *dyobko* que age diretamente sobre a vítima é misturado ao cabelo humano. O xamã Mako uma vez tratou um homem que havia sido vítima de um *dyobko* com cabelo Kulina e como consequência estava com febre. Mako sugou o cabelo do corpo e queimou-o de modo que não prejudicasse mais ninguém. Uma vez me disseram que o espinho de uma pupunheira também pode ser misturado à substância *dyobko*.

uma cápsula de bala pendurada em uma árvore por uma corda, galhos quebrados, pedaços de madeira esculpida, porcos misteriosamente encontrados mortos – todos esses sinais já foram interpretados como provas da presença de *baohi*. São raramente vistos dentro da aldeia em si, preferindo principalmente os roçados e as cercanias.

Muitos dos incidentes envolvendo feiticeiros durante o meu trabalho de campo ocorreram no roçado. Um deles revela outra faceta dos feiticeiros, que é o fato de que eles não apenas causam danos por meio de projéteis xamânicos, mas também raptam as pessoas e matam-nas de outras formas. Kadyo Paranim estava recolhendo mandioca com seu marido, mas se sentindo cansada, ficou para trás. Ela ouviu alguém chamá-la na língua Kanamari, dizendo: “venha aqui, não farei mal a você”. Quando ela aproximou-se, um homem a agarrou, mas seus gritos alertaram seu marido, que veio correndo em direção dela. O *baohi* havia fugido, e quando o marido chegou, sua mulher havia desmaiado devido ao episódio. De volta à aldeia Massapé, ela despertou e explicou que havia dois homens de cabelos compridos e faces pintadas com tinta de urucum. Alguns homens foram atrás deles, encontraram um colar de miçangas e pegadas onde haviam esperado Kadyo Paranim distrair-se. Massapé não se dispersou, mas durante muitos dias nenhuma mulher foi para o roçado. Os homens passaram muitas noites em vigília, com fogos acesos e ocasionalmente organizaram pequenas expedições até o roçado para tentar encontrar os feiticeiros. Eles não foram vistos novamente, e, aos poucos, retomou-se a vida na aldeia³⁴⁷.

A presença de feiticeiros nas cercanias da aldeia torna todos os seus residentes *miori*, ‘azarados’. Os caçadores voltam com as mãos abanando, os roçados ficam improdutivos, as pessoas machucam-se sem razão aparente, acidentalmente cortando-se com facões ou sendo feridos por galhos que caem das árvores, por exemplo. Toda atividade ritual é suspensa e as mulheres param de preparar bebida de mandioca. Em suma, a vida na aldeia pára e, a não ser que a causa do estado de *miori* seja aniquilada – matando os feiticeiros³⁴⁸ ou fazendo-os fugir, por exemplo – as aldeias dispersam-se. Isso pode ser temporário, com as pessoas indo viver durante certo tempo em outras aldeias, ou permanente.

³⁴⁷ Logo antes de eu começar o meu trabalho de campo, Manah Manah, uma menina de dez anos, fora raptada por *baohi* quando temporariamente perdeu seu pai de vista no roçado. Esses *baohi* também falavam a língua Kanamari e mantiveram-na prisioneira durante mais ou menos uma semana. Todos pararam suas atividades para procurar por ela, mas nada encontraram. A menina conseguiu fugir enquanto dois *baohi* começaram a discutir e momentaneamente se descuidaram dela. Alguns Kanamari contaram-me essa história, mas a menina em si não estava disposta a falar sobre o acontecido.

³⁴⁸ Quando desconfiados, os Kanamari iriam com frequência armados até as cercanias do roçado dizendo que eles pretendiam matar os *baohi*. Entretanto, eles também me disseram que matar os *baohi* nas cercanias de uma aldeia seria uma má idéia, pois o espírito do *baohi* ficaria nas cercanias continuando a fazer mal aos vivos, agora como Jaguar.

A presença de um xamã em uma aldeia, ou perto desta, é, portanto, fundamental para sua segurança. O xamã deve sempre estar atento aos sinais que atestam a presença dos *baobi* e sua opinião sobre a questão será definitiva. Certa vez, um menino aparentemente cometeu suicídio no roçado, mas os Kanamari começaram a duvidar se era mesmo este o caso, e começaram a procurar sinais dos *baobi* nas cercanias da aldeia. As opiniões eram conflitantes até o momento em que o xamã retornou de uma expedição à área do roçado e disse haver pegadas e galhos quebrados que confirmavam a presença dos *baobi*. Essa avaliação deixou a aldeia em polvorosa, ninguém dormiu durante dois dias e o barulho foi minimizado até que se decidiu abandonar a aldeia e ir para Massapê, durante um tempo suficiente para que os *baobi* fossem embora.

A doença que resulta do *dyobko* é diferente dos males resultantes da atividade das ‘espíritos-caça’ *bara adyaba*, que na maioria das vezes causam danos às crianças pequenas, que então podem ser curadas por meio de infusões de casca de árvores. Em termos gerais, então, o mundo anímico dos Kanamari não postula uma ação letal não-humana, pelo menos não aquela capaz de afetar os adultos recorrentemente. A única exceção são os *dyobko* não-familiarizados, que são espíritos predatórios ou ex-xamãs/feiticeiros. O *dyobko*, então, é a substância nociva do mundo, os resquícios dos Jaguares míticos que se precipitaram sobre a terra, e felizmente alguns Kanamari são capazes de tornar-se eles próprios Jaguares para controlar essa substância com habilidade.

Curando

Quando as pessoas estão mal dispostas ou sentem dores agudas em certas partes do corpo elas perguntarão um xamã para examiná-las. Ele saberá se elas têm *dyobko* em seus corpos ao inalar rapé (*obadim bobtikik*, *tyo-obpak-mi naki*³⁴⁹). Em emergências, quando não há rapé disponível – uma ocasião rara, já que quase sempre há – pode-se enrolar um cigarro. Durante o processo de ‘conhecer o *dyobko*’, o xamã passa as mãos sobre as partes do corpo onde o paciente sente dor e as massageia. Caso esteja fumando um cigarro, ele pode soprar (-*po*) fumaça sobre tais partes ‘para tornar o *dyobko* visível’. Se houver *dyobko* presente, o xamã irá familiarizá-lo por sucção (*bikman*). O paciente normalmente permanecerá deitado enquanto o xamã suga, e após cada rodada, o xamã ficará de pé, afastar-se-á de seu

³⁴⁹ *Hobtikik* é o verbo usado para a inalação de rapé. No passado, os Kanamari tinham um inalador de ossos de mutum, que agora caiu em desuso. Esse inalador era chamado de *bono’am*, a mesma palavra usada para ‘flauta’. Hoje, eles apenas pegam uma pequena quantidade de rapé entre os dedos e põem perto das narinas (-*obpak-mi*), inalando profundamente uma única vez.

paciente, e tentará regurgitar qualquer *dyobko* que possa ter sido removido. Esse processo é repetido muitas vezes porque pode haver mais de um *dyobko* ou porque este pode estar profundamente inserido no corpo, em uma área de difícil acesso para o xamã. Os *dyobko* penetram a carne, e quanto mais permanecem no corpo de uma pessoa antes do tratamento, mais profundo penetrará. Os tratamentos podem, portanto, levar mais de um dia, às vezes envolvendo mais de um xamã e é até possível que um grupo de xamãs ocasionalmente tratem de um único paciente.

Qualquer *dyobko* que um xamã remova terá sido familiarizado por ele, e o processo de remoção dos projéteis é em si chamado de ‘familiarização’ (*bu'man*). Diferente dos espíritos *dyobko* que moram na floresta, esses projéteis são inseridos nos corpos dos xamãs, portanto tornando-se parte do *dyobko* em seus próprios corpos. Segundo o xamã Dyumi:

Os *dyobko* não voltaram [para seus donos]. Eles são nossos. Nós os sugamos de dentro das pessoas. Não saem mais, ficam dentro de nós. A pessoa então é curada. O *dyobko* é meu. Apenas os outros tipos, os *dyobko* grandes, guardamos em uma bolsa.

Os *dyobko* grandes, quando existem não-familiarizados na floresta, também agem como feiticeiros furando com *dyobko* aqueles que vêem como inimigos, como no caso de João Dias que estava fazendo mal às pessoas antes de tornar-se xerimbabo de Dyumi. Alguns desses *dyobko* já foram familiarizados e são xerimbabos de xamãs distantes, que os enviam em direção aos seus inimigos. Nesse último caso, o *dyobko* deve ser ativado – modificado de seu estado de pedra guardada na bolsa de seu mestre para um espírito que assume o ‘corpo verdadeiro’ (*-warah tam*) de um animal. Esses *dyobko* podem ser usados para causar danos ao assumirem a forma animal e atacarem os inimigos de seu mestre.

Alterando corpos

Talvez até mais assustador seja o processo de alteração que uma pessoa pode sofrer se um dos espíritos *dyobko* poderosos, em vez de um projétil, for inserido nela. Estes, parece-me, não podem ser arremessados, e o xamã/feiticeiro precisa de alguma forma enganar sua vítima para que ela se aproxime dele, para então, o *dyobko* ser inserido sem ela perceber. O processo, em não-xamãs pelo menos, é aquele em que a vontade do *dyobko* impõe-se sobre aquela da vítima, fazendo a pessoa tornar-se o xerimbabo do espírito. O poder desses *dyobko* é de tal ordem que mesmo os grandes xamãs do passado precisavam

guardar esses *dyobko* em bolsas³⁵⁰, não sendo capazes de controlar a vontade deles caso estivessem dentro de seus próprios corpos: ‘em não mais do que um ano’, sentenciou Poroya, e o *dyobko* inverteria o processo de familiarização e reduziria o xamã a um xerimbabo.

A vítima nem sempre sente o *dyobko* sendo inserido em sua carne. Logo depois, a vítima encontrará um Jaguar na floresta que, segundo alguns, apenas a vítima poderá ver. Ela verá o Jaguar em sua forma de jaguar, mas este conseguirá convencê-la que não é um inimigo, mas parente. A história do ancestral Kano, a mim narrada por Kodoh na aldeia Bananeira, revela um dos modos como o Jaguar impõe-se sobre suas presas. Diz-se dessa história que ocorreu quando o pai Kodoh era jovem, provavelmente nos anos 1910.

Ancestral Kano

“Pai, vou me encontrar com o xamã”. *Paiko* Kano deixa seu pai e vai até a aldeia de outros, que o vêem de longe. Ele aproxima-se da aldeia e chama o xamã: “Estou aqui meu velho³⁵¹. Vim consultar-me com o xamã”.

“Sim, meu caçula. Descanse. Nós vamos cuidar disso mais tarde”.

Kano havia trazido um pouco de cerveja de mandioca com ele, mas na viagem ela havia sedimentado. Ele oferece a cerveja ao xamã, que não a aprecia e por essa razão insere *dyobko* nas costas dele, perto das omoplatas. Kano, que não sabia disso, passa a noite na aldeia.

Na manhã seguinte ele vai embora, em direção à sua aldeia. Naqueles dias, Kano ainda era uma pessoa (*tukuna*). Na trilha, o Jaguar o vê do alto de uma árvore. Kano pára, joga seu machado e sua rede no chão e sobe numa árvore. O Jaguar, que estava deitado, fica de pé e diz: “desça, meu irmão. Não me mate, meu irmão. Não sou um Jaguar, sou uma pessoa também”, o Jaguar diz a Kano e ambos descem.

“Está vendo? Eu não te matei. Sou teu amigo³⁵²”, o Jaguar diz a *paiko* Kano³⁵³. “De agora em diante, o seu nome será Mapicarú”. O Jaguar mudou o seu nome. “O seu nome será Mapicarú”, ele diz à Kano. “Não será mais Kano. Será Mapicarú. Eu chamarei a mim mesmo Kano”, o Jaguar diz a *paiko*³⁵⁴.

³⁵⁰ Ou, no passado bem distante, em vasos pequenos de cerâmica chamados de *moro kom*.

³⁵¹ *I-kidak*, ‘homônimo mais velho’ (ver capítulo seis).

³⁵² O narrador diz a palavra ‘amigo’ em português.

³⁵³ Nesse momento, o narrador me diz: “está realmente dentro dele. O seu homônimo mais velho inseriu *dyobko* nele. Um Jaguar-*dyobko*”.

³⁵⁴ Mapicarú é um nome Kanamari comum que significa boto. O narrador primeiro diz que o Jaguar ‘mudou o nome de Kano’ (*a-wadik-baniman Kano*) e depois que o Jaguar ‘fez o nome de Mapicarú’ (*a-wadik-bu Mapicarú*). Vale ressaltar que, desse ponto em diante da história, quando o narrador refere-se à ‘Kano’ ele quer dizer ‘Jaguar’ e tanto ‘Jaguar’ quanto ‘Kano’ são empregados de modo intercambiável. ‘Mapicarú’ refere-se à pessoa cujo nome era Kano, mas que o teve modificado pelo Jaguar. Os termos ‘Mapicarú’ e ‘*paiko*’ (‘ancestral’) são empregados de modo intercambiável.

“Tudo bem”, diz *paiko*. Kano vai na frente e Mapicarú atrás dele. Mapicarú então diz a Kano: “Irmão, estou com muita fome, Vamos encontrar caça”.

Eles matam uma cotia. O Jaguar tira as tripas de dentro do animal e dá o fígado para Mapicarú. Ele fica com a carne de cotia para si e a come crua. Eles seguem caminho, em direção à casa no outro lado do rio Jutáí. Eles nadam até o outro lado do rio e aproximam-se da casa, mas Kano pára e apenas Mapicarú segue: “Você vai até eles, meu irmão. Eu ficarei aqui”, ele diz a Mapicarú.

“Ok”, ele chega na casa dos outros. “Olá!”

“Você é o Kano?”, eles perguntam.

“Não, meu nome não é Kano. É Mapicarú”, ele diz às pessoas.

“É mesmo?”

“Sim. Vá pegar as folhas de buriti para mim. Vamos dançar e cantar a noite toda”, ele diz para todo mundo. Eles vão pegar as folhas e confeccionam as roupas para a dança. Mapicarú amarra-as na cabeça e em torno da cintura. Ele começa a cantar:

*Nok tu, owiyo, i-naki i-pabi-ni, i-naki i-pabi-ni*³⁵⁵

Então se ouve o Jaguar no pátio: Hiiiiiiiiiiiiiiiiii, hi, hi, hi, hi, hi³⁵⁶. As pessoas correm para casa, com medo do Jaguar e chorando: “o Jaguar hi hi está aqui³⁵⁷!”. Mas Kano junta-se a Mapicarú e eles continuam a entoar o mesmo canto.

Os humanos perguntam a Mapicarú: ‘de quem é esse Jaguar? Em quem ele pôs sua fala?’

Mapicarú responde: “não é nada disso. Você acabou de chegar e nenhum Jaguar te pegou. O Jaguar apenas grita, e depois segue o seu caminho” ele diz para os donos da casa. Nesse momento, um dos xamãs tornou-se ciente de que um Jaguar-*dyobko* fora introjetado em *paiko*.

De manhã, Mapicarú vai embora com o Jaguar. Eles viajam rio abaixo. Eles matam um caítitu o qual comem cru. Outros se aproximam deles e ficam olhando à distância: “é Kano?”, eles sussurram. Eles sabem que Kano tem apenas um nome, então se perguntarem seu nome, eles saberão se é Kano ou não³⁵⁸. Eles se aproximam dele: “qual é o seu nome?”

“É Mapicarú. Vá pegar folhas de buriti para a gente dançar e cantar a noite inteira. Eles o fazem e novamente Mapicarú começa a cantar:

Nok tu, owiyo, i-naki i-pabi-ni, i-naki i-pabi-ni

³⁵⁵ O trecho em itálico é o canto. Cantos *Kohana* são com frequência sujeitos a formas gramaticais que diferem da fala regular e são repletos de metáforas e imagens difíceis de entender sem a exegese de um xamã, mesmo quando o significado é acessível a todos. Uma tradução aproximada, baseada na explicação do narrador, poderia ser algo assim: “Não raivoso, jacaré aquí, estou dentro, estou nadando.” Disseram-me que o canto é uma referência ao fato de Mapicarú ter cruzado o Jutáí, e ele está dizendo aos outros que os jacarés não estavam raivosos, ou não estavam com raiva dele.

³⁵⁶ Os Kanamari chamam o som que o jaguar faz de *Pidab hi bi*, ‘jaguar hi hi’, uma onomatopéia.

³⁵⁷ Os humanos ouvem o som do Jaguar, mas eles não o vêem, pois apenas vêem Kano, e não o espírito que está com/dentro dele.

³⁵⁸ No capítulo seis, vimos que muitos Kanamari têm mais do que um nome, que é passado adiante por mais de uma pessoa mais velha. Porque esses ‘outros’ sabem que Kano não tem outros nomes, eles logicamente concluem que se perguntarem seu nome e ele oferecer qualquer resposta diferente de ‘Kano’, algo deve estar errado.

Eles ouvem o som do Jaguar. “Lá vem o Jaguar!”. Eles escondem-se, mas Mapicarú continua cantando. Ele canta até de manhã e depois viaja rio abaixo. A essa altura, ele já é um Jaguar pintado. À medida que ele desce o rio, as manchas já estão visíveis. O Jaguar pegou-o, por causa do *dyobkeo* dentro dele. Ele vai até o rio Solimões.

Os outros vão até a aldeia de seu pai: “onde está o seu filho?”, eles perguntam.

“Ele foi visitar o xamã, seu homônimo mais velho. Foi isso que ele me disse”.

“Não é verdade. Ele passou a noite cantando e dançando. Vimos seu filho”.

Nesse momento, *paiko* chega na aldeia de seu pai. Ele e o Jaguar.

“Olá pai”.

“Hu. Onde você esteve, meu filho”?

“Rio abaixo”.

“É mesmo?”

“Pai, quero folhas de buriti. Vamos cantar e dançar a noite inteira!”

Eles juntam folhas, preparam as roupas e cantam. As manchas já estão visíveis no seu corpo. Quando ele acaba de cantar, ouve-se o som ‘hi, hi’ do Jaguar de novo. Os outros se voltam para o pai: “está vendo agora? Não estávamos mentindo”.

“Sim, agora eu entendo. Todos vocês agarrem-no quando ele não estiver olhando”.

Eles vão até Mapicarú e dançam com ele. Mapicarú fica desconfiado e começa a desviar-se deles, movendo-se para as bordas do pátio. Mas eles finalmente agarram-no e amarram-no. O pai dele se aproxima: “filho, deixe-os procurarem o *dyobkeo*. Deixe seus cunhados te examinarem”. Os homens da outra aldeia, que eram xamãs, passam as mãos sobre o coração dele, mas o *dyobkeo* ainda não está lá. Eles examinam as suas costas, perto das omoplatas, e encontram-no. Eles se alternam, sugando o *dyobkeo* e finalmente conseguem. É um *dyobkeo*³⁶⁰ grande. *Paiko* está curado, e as manchas desapareceram. Ele estivera insano (*parok*).

Essa história mostra como uma deficiência da parte de Kano causou um xamã de furá-lo sub-repticiamente com um Jaguar-*dyobkeo*. Isso levou Kano a ver um Jaguar no topo de uma árvore, embora o narrador enfatize que o *dyobkeo* estava dentro dele. O Jaguar convence-o de que são ‘irmãos’ ou ‘amigos’ e consegue mudar o nome dele. Nesse estágio, o Jaguar já impôs sua vontade sobre Kano, agora chamado de Mapicarú, assumindo o nome de Kano para si. O fato de, à medida que viajam, o Jaguar ‘ir na frente’ e Mapicarú atrás é um sinal de que Mapicarú perdeu seu *-warab* para o Jaguar, uma vez que este é o

³⁵⁹ Os novos versos do canto são mais ou menos estes: “Jacaré-branco, muito tempo atrás eles não me comeram, dentro de mim mesmo estou nadando.”

³⁶⁰ Pergunto ao narrador se é um coração do Jaguar e ele diz que não, que é apenas um Jaguar-*dyobkeo*. Suspeito que ao dizer isso ele esteja sugerindo que o *dyobkeo* é um espírito Jaguar velho, mas não a alma de um xamã morto.

‘chefe/corpo/dono’ que ‘vai na frente’. Quando se aproximam da aldeia, o Jaguar convence Mapicarú a seguir sem ele. Esse momento provavelmente enfatiza o processo de familiarização que está acontecendo: os dois não são duas entidades, mesmo se Mapicarú ainda não sabe disso e na verdade entram na aldeia juntos. Embora Kano ainda veja a si e ao Jaguar como dois, para as outras pessoas da aldeia, eles parecem um só.

Os ‘outros’ desconfiam de Kano/Mapicarú, porque eles o conhecem e seu nome mudou. O fato de o ‘hi hi do Jaguar’ não incomodar Mapicarú, que diz tratarem-se apenas de sons e que nenhum mal decorrerá deles, faz o xamã tornar-se ciente de que Kano foi familiarizado. O ‘hi hi’, disseram-me mais tarde, vem do próprio *paiko*, mas para as pessoas da aldeia, parece vir da floresta que circunda a aldeia. A imposição do nome Mapicarú sobre Kano é um emblema da natureza ambivalente de todo *dyobko*. Acima mencionei como às vezes os xamãs em si vêm a ser chamados pelo nome de um de seus familiares. Embora isso ocorra em quase um tom de zombaria, há um certo grau de seriedade nisso, pois se o xamã começa a responder pelo nome de seu familiar e deixa de reconhecer o seu próprio, é sinal de que a direção da familiarização mudou, e o xamã perde o que tem de humano para o *dyobko*.

Após deixar a aldeia, os ‘dois’ comem caititu cru, que é um modo ‘jaguar’ de comer caça. ‘Outros’ aproximam-se deles novamente. Não me é claro se esses são os mesmos ‘outros’ que eles acabaram de deixar e os seguiram ou se são outros ‘outros’. De qualquer modo, eles decidem descobrir de uma vez por todas o que aconteceu com Kano/Mapicarú ao testar sua condição perguntando por seu nome. Quando ele responde com um nome que eles sabem não ser dele, e de novo começa a entoar o mesmo canto³⁶¹, eles ficam definitivamente convencidos e decidem ir até o pai de Kano/Mapicarú que, ao testemunhar a mesma coisa, entende o que aconteceu. Eles conseguem salvar Kano porque o Jaguar-*dyobko* ainda não pegou seu coração. Eles tiram o coração do seu corpo, reduzindo-o a uma grande pedra.

O narrador conclui dizendo que Kano estivera ‘insano’ (*parok*) enquanto esteve sob a influência do Jaguar. Vimos em muitas ocasiões que a ‘insanidade’ implica a perda de um corpo. No exemplo de Kano, vimos isso acontecer no nível do corpo humano, ao invés de nos níveis mais abrangentes de chefia. Isso também mostra como a perda do corpo, quando não resistida, é o primeiro estágio de um processo de alteração, em que um novo corpo é assumido, um corpo que pode ser não-humano. O idioma de ‘insanidade’ liga a condição de Kano ao canto que ele entoa. Embora o narrador não explicita isso, fica claro

³⁶¹ Não sou capaz de interpretar os novos versos do canto, mas dizem ser o mesmo. O narrador explicou-me que esse era o único canto que Mapicarú/Kano queria entoar.

que o ritual realizado por Kano/Mapicarú é um *Kohana-pa*. Os corpos dos *Kohana* são folhas de buriti (*Mauritia flexuosa*), e os humanos confeccionam as roupas para o ritual com essas folhas. O ritual depende da habilidade do xamã de ter familiarizado um *dyobko* grande, idealmente a alma de um xamã morto, que então canta através dos corpos dos vivos em um processo ritual de alteração que não deve resultar no tipo de infortúnio que recaiu sobre Kano. Logo tratarei do *Kohana*, mas primeiro pretendo discutir o processo da morte.

A Dissolução do Corpo

Nesta seção pretendo focar a morte e como os vivos lidam com ela. Analisarei as circunstâncias em torno da morte e o período de luto, enfatizando mais aquilo que diz respeito ao tema desta tese: a relação entre a estabilidade do corpo vivo e a mobilidade da alma. Na seção seguinte, analisarei a morte segundo a perspectiva dos mortos, cuja alma deixou o corpo terreno e que, na maioria dos casos, inicia uma longa viagem até receber o seu novo corpo celestial.

Morrer

A morte decorre mais comumente de doenças (*konama*). Há três tipos principais de doenças. Uma é a ‘doença dos brancos’ (*Kariwa nawa konamanim*), que inclui a malária e a hepatite³⁶², que precisa ser tratada com os ‘medicamentos dos brancos’ (*kariwa nawa boronim*) ministrados por uma enfermeira ou médico. Há também aquelas doenças causadas pela ‘floresta’, simplesmente chamadas de *konama*, como a proximidade da alma de um animal morto. Essas são tratadas por alguém que sopra ‘casca de árvore’ (*omamdak*) ou por um especialista de ayahuasca *marinawa*, que bebe ayahuasca e também ‘sopra’ os males para longe. Por fim, há aquelas doenças causadas por *dyobko*, que um xamã precisa tratar. Outras mortes podem decorrer de atos violentos como brigas, por exemplo. Os Kanamari não parecem compartilhar a crença ameríndia comum na falta de ‘causas naturais’ de morte (ver Taylor 1996), pois é possível para alguém morrer após tornar-se *atynani*, ‘velho e imprestável, jogado no canto da casa’. Entretanto, como uma pessoa torna-se *atynani* apenas devido a uma incapacidade de viver bem e observar as prescrições necessárias de

³⁶² As mortes devido à malária são quase não existentes hoje, como a Fundação Nacional de Saúde supre a medicação contra essa doença para a maioria das aldeias, mas os Kanamari dizem que era bem frequente no passado recente. A hepatite, particularmente devido ao vírus delta (hepatite D), é a causa de muitas mortes recentes na Reserva Indígena Vale do Javari (Matos e Marubo 2006; Welper e Cesarino 2006).

‘deitar-se’ nas horas certas, essas mortes não são propriamente ‘naturais’, mas, ao contrário, o resultado de uma vida ociosa.

Há dois verbos Kanamari que significam morrer: *tyobni* e *tyuku*. O primeiro refere-se principalmente às pessoas que morreram há muito tempo e cujas almas desincorporadas pararam de assombrar os vivos, enquanto o segundo termo refere-se à morte, mas também a uma gama de processos que conduzem à morte, e, portanto, é um estado potencialmente reversível. Um Kanamari explicou-me que *tyobni* significa ‘muitas pessoas que morrem’ e *tyuku* é ‘apenas um’. Creio que essa maneira de formular a diferença entre os dois termos é um jeito tipicamente Kanamari de dizer o que mencionei acima: as pessoas que *tyobni* são ‘muitas’, cujas almas foram firmemente situadas no Céu Interior e cujos corpos foram enterrados, tornando-se ‘ancestrais sem nome’ (*-mowarabi*); enquanto *tyuku* refere-se a pessoas que ainda têm nome e são individuadas, e cujas almas permanecem, possivelmente, entre os vivos. Em outras palavras, aqueles que *tyobni* não são mais lamentados (*mahwanim*), enquanto aqueles que *tyuku* estão sendo lamentados ou logo serão³⁶³. Tratarei da última, para podermos entender como alguém vem a se tornar um ancestral sem nome em primeiro lugar.

Há uma pequena diferença semântica entre ‘morrer’, *tyuku*, e ‘perder a consciência’, *otyuku*. O afixo *o-*, como vimos em outras ocasiões, designa um outro de um tipo ou qualidade. Então ‘perder a consciência’ é um ‘tipo de morte’, e isso inclui ‘desmaiar’ ou ‘tornar-se inconsciente’, mas também pode se referir a estados extremos de doença em geral, como ‘tremores’ (*onivik*) e ‘sentir frio’ (*opawan*). O ‘*o-*’ no início das palavras é o mesmo afixo de *otyuku*, implicando uma qualidade desses estados, particularmente quando não se sabe exatamente o que está causando o mal estar. Se o estado não pode ser eliminado, a pessoa morrerá, *tyuku*.

Com efeito, muitas das características de *tyuku* e *otyuku* sobrepõem-se à categoria de ‘insanidade’ (*parok*) que vimos em diferentes pontos ao longo desta tese. Venho descrevendo *parok* como um estado de ‘perda de corpo’: a morte de chefes faz as pessoas enlouquecerem e os processos de transformação, entendidos como metamorfoses corporais, tornam uma pessoa *parok*, incapaz de reconhecer os parentes e empreender o caminho para tornar-se um espírito. Outros estados conferem a uma pessoa uma ‘qualidade de alma’ aguçada, como ‘estar embriagado’, ‘estar sob os efeitos de rapé’ e ‘alucinar após beber ayahuasca’ também tornam uma pessoa *parok*. Em todos os casos de estar *parok* a pessoa deve ser capaz de ‘agüentar’ (*kima*) os efeitos da substância ingerida, os efeitos da

³⁶³ Vimos no capítulo anterior como a palavra *boko-pa* se refere à morte por meios violentos, como tiros ou facadas. Pode-se especificar, então que a pessoa *boko-pa*, mas também é pode-se dizer que ela *tyuku*.

substância estranha (*dyohko*) que está no corpo da pessoa, ou a consequência de ficar sem chefe e dispersa. A incapacidade de agüentar pode conduzir a estados mórbidos de *otyuku* ou até mesmo de ‘quase morte’ (*tyuku niwuti*). No consumo de ayahuasca, por exemplo, se o ayahuasca asseberba quem o ingeriu, a pessoa pode desmaiar, e se com a morte do chefe as pessoas não conseguem viver nas aldeias, elas ‘ganham a floresta’ (*ityonim-man*), tornando-se progressivamente não-humanas.

A insanidade também marca o período imediatamente após a morte. A pessoa morre quando a alma deixa o corpo permanentemente, e o corpo (*-warah*) se torna um cadáver (*-boroh*). O cadáver, como sabemos, é associado aos estados de imobilidade e permanece sem vida onde a pessoa morreu. Sem corpo, a alma, que foi cuidadosamente eclipsada por meio da construção do *-warah*, ‘levanta-se’ (*dadyabian*), não mais contida pelo corpo. A alma então se torna *parok*, sem saber que morreu, e, portanto, é capaz de fazer mal aos vivos.

As mortes não apenas fazem a alma do morto tornar-se *parok*, pois os que coresidiam que ele também correm o mesmo risco. Antes de tratar especificamente do destino da alma, eu gostaria de considerar o exemplo de uma morte ocorrida durante a minha estadia em campo. Por meio desse exemplo, explicitarei algumas atitudes em torno da morte e do tratamento do cadáver. Essa morte, entretanto, foi excepcional, e eu não tenho certeza se essas atitudes seriam as mesmas com relação à morte de qualquer outro adulto.

*Quem matou Kaina?*³⁶⁴

A única morte de um ‘homem adulto’ (*piya*) que ocorreu enquanto eu estava no campo foi a de Kaina, que provavelmente tinha em torno de dezessete anos, casara-se recentemente com sua FZD e tinha uma filha ainda bebê.³⁶⁵ Sua morte, à qual rapidamente fiz referência acima, foi excepcional uma vez que ele provavelmente cometeu suicídio, embora os Kanamari tivessem passado um tempo em certeza disso. Os Kanamari não têm uma palavra para ‘suicídio’ que seja independente do modo como este é realizado. Se

³⁶⁴ Discutirei um caso de suicídio nesta seção. O assunto é excepcionalmente perturbador para os Kanamari e com frequência usado para diminuí-los no contexto político local. Portanto, modifiquei o nome da vítima e inventei nomes para a aldeia onde o incidente ocorreu e para as pessoas envolvidas.

³⁶⁵ Enquanto eu estava em campo, morreram duas crianças muito pequenas, uma delas com menos de um ano. Elas foram enterradas sem muita cerimônia perto da aldeia de modo que não ficassem muito longe de suas mães. De acordo com Tastevin (n.d.3, 11, 33), as crianças pequenas eram enterradas dentro de casa, entre as redes de seus pais, e uma fogueira era acesa em cima de seus túmulos para manter suas almas aquecidas.

enforçar, por exemplo, é *wuru kom duk-duki*, literalmente ‘amarrar o pescoço’ e ‘atirar em si mesmo’ é *to-ta-tohmabik*³⁶⁶.

Não vejo razão para os suicídios além das explicações que os Kanamari me deram. Eles disseram que o ímpeto das pessoas de se matarem decorria deles estarem ‘raivosos’ (*nok*) e, portanto, ‘querem morrer’ (*tyuku-wu*). A maior parte dos suicídios envolvia homens e mulheres jovens, a maioria com menos de vinte anos de idade. Vimos no capítulo anterior como a ‘raiva’ é associada à alma e a falta de habilidade de controlá-la é o fracasso do corpo. Isso pode nos ajudar a entender por que a maioria dos suicidas era jovem, sem filhos e, portanto, ainda residualmente ligados à sua origem ‘raivosa’. A maioria dos adultos deve ser capaz de dissipar esses impulsos violentos ao, por exemplo, cortar seus cabelos de modo que a raiva não venha a ser inscrita em sua fisionomia. Eram os homens e as mulheres adultas que mais ficavam horrorizados diante do aumento de suicídios. Embora não tenham me dito isso explicitamente, a sua perplexidade diante do suicídio era um indício de fracasso pessoal: era porque algo não ia bem no modo como os corpos estavam sendo produzidos da matéria-alma que as propriedades da alma pré-social não estavam sendo eclipsadas. Conseqüentemente, foi após uma série de suicídios e tentativas de suicídios que eu ouvi a maioria das reclamações de que as pessoas não estavam respeitando os períodos de ‘deitar-se’ e da abstenção.

As brigas conjugais impulsionavam a maioria dos suicídios: uma jovem mulher se enforcou porque seu marido tinha uma amante, e outra, que não tinha mais do que quinze anos, porque seus pais desaprovavam o rapaz com quem ela queria se casar, dizendo que ele não trabalhava e que passava o dia inteiro deitado em sua rede. Nesses casos, disseram-me que o suicídio decorria da raiva do rapaz ou da moça. Entre as outras razões, figuravam uma briga entre duas irmãs que resultou na tentativa de suicídio de uma delas, e o caso de um jovem ‘saudosos’ (*mabwa*) do amigo que acabara de morrer.

A última razão, ‘saudades’, é provavelmente o que resultou no suicídio de Kaina. O episódio ocorreu na pequena aldeia Samaúma, com uma população de vinte e duas pessoas. Os pais de Kaina não moravam ali, porque ele havia se mudado para a aldeia de sua sogra.

³⁶⁶ De 2002 até o início de 2005, teria sido impossível considerar o suicídio um tópico de pesquisa, uma vez que eu não tinha razão para suspeitar que essa prática era comum entre os Kanamari, como ninguém mencionava isso. É não obstante uma prática comum entre os Sorowaha, povo falante de Arawa (Dal Poz 2000) e também foi relatado entre outros povos amazônicos como os Aguaruna (Brown 1986) e os Tikuna (Erthal 2001). Entretanto, quando cheguei no campo na segunda metade de 2005, disseram-me que dois suicídios haviam ocorrido em minha ausência e ouvi histórias de muitos outros. Houve também um número significativo de tentativas de suicídio e um número ainda maior de ameaças, então até o fim do meu trabalho de campo, em maio de 2006, o suicídio tornou-se um tema comum de conversação. No total, contei, dentro do Itaquai, seis suicídios e dez tentativas. Durante um período de mais ou menos um mês, houve tantas ameaças, a maioria sem fundamento, que fui incapaz de contá-las.

Ele havia estado infeliz no casamento, e em relação à maioria das coisas, por algum tempo. No ano anterior, seu irmão havia falecido devido à hepatite e Kaina estivera letárgico, comendo pouco e passando tempo demais sozinho. Certo dia em janeiro de 2006, ele foi para o roçado e não voltou à noite. Os outros moradores da aldeia assumiram que ele havia fugido para a aldeia de seu pai e foram dormir, embora perturbados diante da disposição introspectiva do rapaz.

Na manhã seguinte, um homem mais velho foi para o roçado. Sua ausência mal foi percebida quando começamos a ouvir seus lamentos: “meu neto, meu neto, meu neto”! Alguns dos homens correram pela trilha que levava ao roçado, enquanto outros esperaram na aldeia. A notícia logo veio de que Kaina havia cometido suicídio usando o cordão de náilon de seus shorts para atar seu pescoço a um galho de árvore na trilha que ligava a aldeia ao roçado. Todos na aldeia começaram a lamentar-se e a chorar, dizendo que Kaina não ‘conhecia a terra’ (*ityonim-tikok tu*), recordando minuciosamente todos os momentos em que ele havia agido de modo taciturno e infeliz.

Não há cantos ou lamentos, e o único ato prolongado e ritualístico de lamentação é a repetição por parte de todos do termo de parentesco usado para se referir à vítima enquanto ele estivera vivo. Em meio a esse pranto contínuo, algumas pessoas começam a comentar o comportamento do morto e as circunstâncias de sua morte. Enquanto os outros choram, alguns irão dizer “ele gostava de se sentar aqui, na beira da casa” ou “ele seguia essa trilha em direção ao rio para banhar-se”. Outros ainda irão comentar os dias que antecederam a morte, e no caso de Kaina, farão referência ao seu comportamento nas últimas semanas: “por que ele não queria comer? Sempre demos comida boa a ele”, e “por que ele estava tão quieto? Ele não conhecia a terra”? Ninguém pára quieto, e as pessoas andam de lá para cá na aldeia, indo até os lugares onde Kaina passava a maior parte de seu tempo, e finalmente vão até os limites do roçado, esperar por aqueles que haviam ido resgatar o corpo.

O uso repetido dos termos de parentesco, a reconstituição minuciosa dos percursos diários de Kaina, e até a incredulidade diante das circunstâncias de sua morte asseguram ‘a alma de Kaina’ (*Kaina n-a-ikonanim*) que seus parentes estão ‘de luto’, *mahwa*, e, portanto, que ‘não estão com raiva’ (*nok tu*) dele. O período imediatamente após a morte deixa a aldeia inteira, quando não a bacia hidrográfica, em um estado de *miori*, ‘azar’. Todas as atividades devem parar enquanto as pessoas cuidam do corpo. Eles fazem isso porque ‘gostam do/desejam’ (*-nn*) o morto e ‘lembram-se’ (*-nnimdak*) dele, o que também quer dizer, literalmente, que o ‘desejo deles prossegue’. Os Kanamari, entretanto, reconhecem

que o luto é uma faca de dois gumes, porque ao fazerem com que a alma do morto saiba como eles estão tristes, eles continuam amarrando-a à aldeia, impedindo sua viagem em direção ao Céu Interior. Essa tensão sentida pela alma, presa entre a aldeia que ela deixou e o Céu Interior, é uma parte contínua do 'luto' e a este corresponde uma série de eventos que acometem ao mesmo tempo a alma e a aldeia, como ficará claro logo adiante³⁶⁷.

À medida que os homens traziam o corpo de Kaina de volta para a aldeia, as opiniões a respeito de sua morte começaram a mudar. Ambos Mapiri-ro e Noki haviam acabado de cometer suicídio por enforcamento, e em nenhum deles o sangue saíra pela boca como aconteceu a Kaina. Além disso, um dos lados de seu corpo estava seriamente ferido o que eles consideraram incongruente com o modo como Kaina morreria. Os homens, que haviam começado a retornar do roçado, relataram a presença de pegadas sugestivas na área em que o corpo fora encontrado. Não fora suicídio no fim das contas, mas a atividade de 'feiticeiros', *baohi*. Nessa noite, ninguém dormiu. Acenderam uma fogueira e os homens ficaram de vigília com suas espingardas carregadas. Eu estivera dormindo em uma casa abandonada nos limites da aldeia, mas me disseram para levar a minha rede para a casa onde todos estavam reunidos, pois provavelmente havia feiticeiros rondando. O corpo estava no chão em uma casa vazia próxima, envolto na rede velha de Kaina.

Uma das primeiras coisas que a viúva de Kaina fez, assim que o corpo chegou na aldeia, foi juntar todos os pertences dele. Sua rede e mosquiteiro foram usados para envolver o corpo, e o facão, que ele acabara de ganhar da Funai, foi posto ao lado dele. Mesmo os presentes que eu havia dado a ele não mais do que uns dias antes de sua morte, e que ainda estavam novos, foram postos ao lado do cadáver, e suas roupas foram empilhadas ao lado dele. O cadáver permaneceu na casa com todos os seus pertences antigos por perto, e com uma tocha acesa ao lado durante a noite ('para que ele saiba que gostamos dele').

"Kaina está insano, ele está confuso" (*parok Kaina amtunim, wa-tikokok tunim drim*), disseram-me. Se todas as mortes fazem a alma sair do corpo e, desincorporada, perambula, perdida por algum lugar entre a terra e o Céu Interior, a morte de Kaina apresentava ainda outro problema: seria ele vítima ou culpado? Teria sido ele morto por feiticeiros ou teria ele se matado? Cometer suicídio é um comportamento 'imprestável' (*adyaba*) que tem

³⁶⁷ A idéia de que, após a morte, a alma fica dividida entre a vida após a morte e os parentes é comum na Amazônia. Os Wari', por exemplo, queimam todas as lembranças do falecido para evitar seu retorno como fantasma (Conklin 2001, 159; Vilaça 1992, 228). Os Araweté acreditam que o espectro do morto apenas desprende-se dos vivos após a decomposição do cadáver, após a qual ele volta para sua aldeia natal (Viveiros de Castro 1992, 207).

consequências decisivas para o destino pós-morte da alma, que será ‘arremessada para baixo’ (*waikeima-dyi*) do Céu Interior e mantida na terra por toda a eternidade. Os Kanamari não sabiam se eles estavam de luto por uma alma que os faria mal apenas devido ao seu esforço bem-intencionado de reunir-se aos ex-parentes, ou se, sendo um espírito imprevisível, este poderia fazer mal a eles de outros modos.

Como aponta Viveiros de Castro, “a morte dispersa: tanto a sociedade, que abandona a aldeia, quanto a pessoa, que se fragmenta” (1992, 201). Antes de investigar as formas que a fragmentação da pessoa assume, eu gostaria de continuar com a história da morte de Kaina, para mostrar que não é apenas a sua alma, mas a aldeia toda, que se dispersa.

Enterro, Insanidade e Dispersão

Logo após o cadáver ser posto na casa, um menino foi de canoa até a aldeia de Ioway e Kapayo, pai e mãe de Kaina, para contar as notícias terríveis. Na manhã seguinte eles chegaram de em um barco com motor de popa. Todos estavam com medo que o pai ficasse ‘insano’, uma vez que a morte de um filho pode tornar uma pessoa excessivamente raivosa, e mais próximo das propriedades da alma do que do corpo. À medida que ele se aproximou da aldeia, e o som do motor podia ser ouvido, as mulheres foram até suas redes, escondendo-se sob o mosquiteiro. A jovem viúva de Kaina pediu para esconder-se na minha rede porque temia que, em sua ‘insanidade’, Ioway a mataria. Todos os homens de Samaúma esconderam seus rifles por perto de modo que ficassem ao alcance, caso necessário. Ioway chegou, lamentando “meu Kaina, meu Kaina, meu Kaina”³⁶⁸! A primeira coisa que ele fez foi ir até a rede de sua própria mãe e começar a bater nela. Os homens, que haviam escondido os rostos quando Ioway chegou, ignorando-o e deixando-o lamentar-se, imediatamente foram até a mulher para impedir que seu filho a matasse. Um homem pegou-o por trás enquanto outro falou com ele: “não fizemos isso. Também gostávamos de Kaina, Kaina era nosso parente” (*tyo-man tu ta’anyam. Tyo-wu-nim Kaina kotu tyo, tyo-wihnim Kaina anim kotu tyo*).

Eles acalmaram-no, e tiraram-lhe de perto de sua mãe, que ficou na rede, chorando. Enquanto a nora dela a assistia, Ioway e Kapayo continuaram a lamentarem-se sentados ao lado do cadáver de seu filho. Novamente, ninguém dormiu, as mulheres ficaram conversando em torno de um fogo ao lado do casal que chorava, e os homens seguraram

³⁶⁸ Exceto o pai de Kaina, todos, mesmo sua mãe, choravam o morto chamando-o pelo termo de parentesco apropriado.

seus rifles enquanto olhavam para a floresta. Na manhã seguinte, os moradores de Samaúma convenceram Ioway, por meio de uma explicação detalhada das circunstâncias em quais seu corpo foi encontrado, que seu filho havia sido morto por feiticeiros. Eles mostraram a parte ferida do corpo do filho, e explicaram que tinham visto pegadas estranhas nas cercanias do roçado. Sugeriu-se que os feiticeiros mataram Kaina espancando-o, torcendo seu pescoço, e simularam um suicídio para impedir que as pessoas fossem atrás deles. Em torno de meia noite, ouviram-se sons estranhos vindos da floresta e um homem disparou uma bala para assustar os feiticeiros. Decidiu-se que, na manhã seguinte, uma expedição seria organizada para tentar encontrar os culpados.

Essas expedições foram realizadas ao longo dos três dias seguintes. Qualquer sinal nas cercanias da aldeia funcionava como um apelo centrífugo, enviando os homens em direção à selva atrás dos feiticeiros e as mulheres para o lado oposto ao dos homens, para longe do perigo. A aldeia permaneceu vazia uma vez que as pessoas deixavam-na por períodos de tempo. Em certa ocasião, eu cochilei, pois havia algumas noites que não dormia, e despertei, encontrando a aldeia completamente vazia, algo que eu nunca presenciara em qualquer aldeia Kanamari durante os quatro anos que eu os conhecera³⁶⁹. A aldeia, pareceu-me, estava se dissolvendo.

Embora parte da compulsão de adentrar a floresta decorresse das particularidades da morte de Kaina, e da necessidade de evitar danos futuros assustando os feiticeiros, os Kanamari sabem que esse movimento é um dos perigos que segue qualquer morte. O intenso sentimento de tristeza e saudades que se apodera das pessoas as faz querer fugir de seus parentes, adentrar a floresta e perder-se. A expressão usada para designar essa compulsão é *ityonim man*, ‘ganhar a floresta’. No capítulo anterior, vimos que isso resulta de estados de raiva excessiva, quando as pessoas reportam-se às propriedades pré-sociais da alma. Os estados de luto também podem levar uma pessoa a romper suas relações com parentes, tornando-se parecida com o *ikonanim* e desaparecendo, vagando pela noite³⁷⁰.

³⁶⁹ Embora eu não tenha passado mais do que meia hora sozinho, a experiência foi bastante perturbadora. Isso se deveu em grande parte às circunstâncias em torno do evento – uma morte acontecida de um modo tão violento, a lamentação sem fim, o choro, o medo. Mas sinto que possa ter havido outro motivo para meu desconforto. Qualquer um que tenha passado tempo em uma aldeia ameríndia sabe que talvez o maior ‘choque cultural’ seja a falta de privacidade, o fato de que se é com frequência rodeado de gente em todas as horas do dia. Eu ansiara muitas vezes por um pouco de privacidade – talvez, ironicamente, apenas meia hora – mas naquele momento, acho que compreendi alguns dos perigos de ‘ficar insano’, de ter o corpo da aldeia repentinamente afastado, e de se ver sozinho. Os Kanamari voltaram e confortaram-me, dizendo que haviam tentado me acordar, mas que tiveram que correr e que eu não deveria ter medo porque os feiticeiros não fariam mal aos brancos.

³⁷⁰ Uma idéia que os Kaxinawá expressam com elegância: “aquele que não sente falta de seus parentes do mesmo modo que se deseja água quando sedento, não é uma pessoa, mas um *yuxin*”. Lagrou define *yuxin* como “seres que flutuam livremente sem forma ou moradia fixas” (2000, 159).

Conseqüentemente, todos os olhos pousavam sobre Ioway e Kapayo, aos quais era preciso dizer que estavam rodeados de parentes que não queriam causar danos a eles ou ao filho deles (como aconteceu após Ioway bater em sua mãe) ou conversar ao lado deles, com um fogo aceso para afastar a noite (como na ocasião em que passaram a noite inteira conversando).

Em meio a esses movimentos em direção à floresta e de retorno desta, uns dois dias após a morte do rapaz, o corpo foi enterrado. Um caixão foi improvisado em qual o corpo foi colocado junto com todos os pertences de Kaina. O cemitério de Samaúma não fica muito longe a aldeia, o que é atípico e provavelmente resulta do fato de que até aquele dia apenas uma criança bem pequena havia morrido ali, que foi enterrada perto da aldeia como era de costume. O 'túmulo' de Kaina (*bo-mi* ou simplesmente *mi*) foi cavado ao lado do caixão e este foi colocado lá dentro por quatro homens. Já havia ali uma sepultura assinalando o túmulo da criança, sob um abrigo de madeira com um teto trançado de folhas de palmeira que os Kanamari chamam de *kimarak*. Essa era a prática que Tastevin (n.d.2, 33) observou, e ele descreveu o enterro da seguinte forma: "les pieds et les mains du mort sont attachés au corps. La fosse que l'on ménage pour le cadavre est ronde". Hoje, em vez de um *kimarak*, alguns Kanamari põem cruzeiros sobre o túmulo, encorajados pelos empregados da Funai e da Funasa, mas assim que o período de luto termina, eles com frequência removem a cruz para usarem-na como lenha.

O enterro de Kaina fez com que todo mundo abandonasse a aldeia. Makuna, o 'cacique' local, decidiu que deveríamos ir para Massapê. Todos juntaram seus pertences e fomos embora em duas canoas. Como é típico nas viagens Kanamari, paramos em cada aldeia, e em todas elas a história foi repetida com detalhes. Toda vez, sem exceção, as pessoas das aldeias por onde passávamos diziam que eles também haviam visto ou ouvido sinais sinistros, as marcas dos *baohi*. Os pais de Kaina continuavam chorando, agora indignados: "por que eles nos inimizam? Não fizemos nada a eles"!

Luto

Os Kanamari, como vimos, costumavam abandonar as aldeias quando os chefes de aldeia morriam. Se o chefe de subgrupo morresse, a situação ficava até pior, pois podia acarretar a dispersão do subgrupo todo, espalhando-se (*inona*) e gravitando em direção a outro chefe com o qual pudesse se viver e, portanto, tornando-se um povo de outro subgrupo. A morte dos não-chefes, como Kaina, não causaria, disseram-me, a dispersão de

uma aldeia. Contudo, a reação a qualquer morte em uma aldeia era fazer as pessoas irem ‘*bak nyanim pato-na*’, ‘em direção à maloca’. Eles faziam isso para ‘deixar nosso luto lá’ (*ityowa mahwanim paka-na*), esquecer o morto e dar o tempo necessário para a alma deste encontrar o seu caminho em direção ao Céu Interior. A família imediata da pessoa morta, entretanto, talvez considerasse impossível retornar à aldeia e escolheria estabelecer residência em outro local. Eles faziam isso porque ‘a terra [lá] não é boa para a gente’ (*bak tu ityonim tyo-ama*)³⁷¹.

Entre os Araweté, “uma morte provoca a fuga e a dispersão imediata dos integrantes da aldeia em direção à floresta, de onde eles não voltarão até pelo menos um mês ter passado” (Viveiros de Castro 1992, 199). Os Kanamari, por outro lado, tentam impedir exatamente isso ao subirem ao longo da escala –*warah*, em direção à aldeia do chefe do subgrupo. Se incursões ocasionais na floresta são inevitáveis – particularmente quando os feiticeiros estão presentes – é essencial que a aldeia consiga conter esses movimentos, e o modo mais apropriado de fazer isso é pegar os pertences e sair em direção ao chefe que contem a aldeia inteira como parte dele. Além disso, o estado de *miori*, ‘azarento’, que segue todas as mortes cessa a atividade na aldeia – as pessoas deixam de caçar, pescar, ir para o roçado ou fazer bebida de mandioca. Elas fazem isso por precaução, pois o estado *miori* não apenas torna as pessoas infelizes em suas atividades (o roçados tornam-se improdutivos, os caçadores voltam com as mãos vazias), como também podem causar danos aos viventes: uma pessoa pode topar com o dedão do pé enquanto caminha na selva, cortar-se com um facão ou ser picado por uma cobra a caminho do roçado. Isso significa que, sozinhas, as pessoas passam fome, e para evitar isso, elas precisam da segurança oferecida pelas pessoas que vêm e vão da maloca, dos grandes roçados e das capoeiras em torno destes.

Os residentes de Samaúma, ‘azarentos’ e com medo (*ya*), fugiram para Massapê, o equivalente a maloca no Itaquai. Ficaram lá durante aproximadamente duas semanas, e quando não havia mais sinais de feiticeiros rondando, eles novamente começaram a considerar que Kaina cometera suicídio. O estado de azar que os Kanamari chamam de *miori* tende a dissipar-se (*wukam*, ‘ir até o fim’) algumas semanas após a morte, e a aldeia pode reagrupar e começar a retomar suas atividades. Mas o término de um período de azar não conclui aquele do luto. O termo para luto é *mahwa*, que, como vimos, também significa

³⁷¹ Isso aconteceu uma vez no Itaquai, após a morte de um menino de quatro anos em um acidente de canoa perto da aldeia Alzira. Essa aldeia era composta essencialmente de um velho casal, suas filhas e genros. Os pais jovens do menino descobriram que não conseguiam mais viver em Alzira e mudaram-se para outra aldeia. O restante da aldeia, inclusive os avós do menino, expressaram o seu desejo de mudar-se também e a última informação que eu tive sugere que a aldeia está hoje completamente vazia.

‘saúde’ ou ‘pena’³⁷². ‘Estar de luto’ é referido como *—mahwanim*, um estado que se estende da morte até o enterro do cabelo.

Para discutirmos esse último ponto, precisamos deixar de lado a história da morte de Kaina, porque, uma vez que aconteceu sob circunstâncias difíceis, não cortaram o cabelo dele. Mais tarde perguntei aos Kanamari o porquê disso e a resposta deles foi que não cortam o cabelo de pessoas que cometem suicídio. Isso é consistente com o destino da alma após a morte, como veremos abaixo, mas foi uma explicação *post hoc*, já que na ocasião do enterro de Kaina eles achavam que ele fora uma vítima de inimigos.

A maioria dos enterros é precedida pelo ‘cortar do cabelo’ (*ki-pui tukmahik*). Os Kanamari não especificam quem corta o cabelo, mas este deve ser guardado por um ‘parente verdadeiro’ (*—wibnim tam*). Nos dois casos que eu sabia que o cabelo estava sendo ‘cuidado’ (*tokodo*), este foi guardado por mulheres (uma mãe e uma viúva), mas isso não parece ser uma prescrição e disseram-me que os homens também guardavam o cabelo se fossem eles os que mais tinham saudades do falecido. O cabelo é amarrado em um chumaço com uma fibra de tucum e envolvido em um pano, guardado fora de alcance. Pode de agora em diante ser chamado de ‘cabelo’ (*ki-pui*) ou de ‘saúde/luto’ (*mahwa*), e às vezes, quando a pessoa que está guardando o cabelo está submersa em tristeza, ela pode pegar o cabelo para olhá-lo: ‘o cabelo do morto é o nosso luto’, dizem os Kanamari, e embora olhar para o cabelo compulsivamente constitua um comportamento patológico, é esperado daqueles que estão de luto que olhem com frequência para o cabelo enquanto este ainda estiver presente na aldeia. Fora isso, o cabelo será resgatado apenas durante o ritual do Grande Jaguar em que o cabelo, o ‘luto’, é finalmente enterrado e o morto esquecido.

Devir-Kohana, Devir-Jaguar

O enterro do cabelo é um sinal definitivo da irreversibilidade da morte, e corresponde a uma série de eventos que acontece à alma. Uma vez que o ‘luto’ está debaixo da terra e fora de vista, as pessoas estão felizes, e a alma da pessoa falecida não mais se fará presente na aldeia. Isso marca o momento em que a alma recebe finalmente e seu corpo celestial. O cabelo, enquanto isso, é dado aos Jaguares que o enterra, apagando a memória do falecido, que agora será lembrado não como um indivíduo, mas como um *—mowarabi*, ancestral sem nome. O enterro do cabelo, ao mesmo tempo que garante uma nova morada

³⁷² Eles com frequência traduzem *mahwa* com o termo ‘saúde’. A palavra para ‘ter pena’ é *omahwa*, ‘um tipo de anseio’.

para a alma, também fertiliza a terra, regenerando-a para as gerações sucessivas e, conseqüentemente, atando os Kanamari à terra na qual o cabelo está enterrado.

Enquanto os viventes ficam divididos entre uma dispersão quase que automática e um impulso de contê-la, a alma vê-se em um dilema similar. No que se segue, irei percorrer o destino da alma até o seu destino final e depois retornar ao ritual do Grande Jaguar que assegura a sua transformação em *Kobana*. Devo alertar o leitor que uma discussão detalhada disso e dos rituais ‘Devir *Kobana*’ ultrapassam o escopo desta tese. Pretendo enfocar aqui como a fragmentação da pessoa após a morte replica a tensão entre estabilidade e mobilidade, ligando-a ao céu e à paisagem.

O Destino da Alma

O Céu Antigo (*Kodoh Kidak*) despencou após a insensatez de Piyoyom e hoje vivemos sobre suas ruínas. À medida que caía, o Céu empurrou para baixo a terra que o antecedia, revelando atrás dele o ‘Céu Novo’ (*Kodoh Aboama*). Mas esse Céu Novo não era como o Céu Antigo, pois não havia muitos viventes ali: ‘apenas pássaros, estrelas e nuvens’, de acordo com alguns Kanamari. Mas dentro daquele céu ficava o Céu Interior (*Kodoh Nak*), invisível o olho nu, dentro do qual Tamakori pôs os *Kobana*. Os *Kobana* são seres míticos que representam um paradigma da humanidade – sempre jovem, com roçados grandes e férteis, e constantemente dançando e entoando seus cantos em rituais. Eles e seus cantos são também chamados coletivamente de *Kodoh-warab*, ‘corpo/donos celestiais’. Alguns Kanamari também dizem que atrás do Céu Interior há ainda mais um céu, chamado de ‘Outro Céu’ (*Okodoh*), onde Tamakori agora vive. Mas a maioria dos Kanamari apenas diz que ele viajou rio abaixo, para além de Manaus, onde ainda mora.

Os ‘primeiros *Kobana*’ ou ‘velhos *Kobana*’ (*Kobana Kidak*), que foram postos no Céu Interior por Tamakori, são muitos, e os Kanamari não conseguem nomeá-los³⁷³. Há uma vasta gama, tanto masculinos quanto femininos. Um é chamado Ihnan Karia, que faz um som semelhante a um morcego (*ibnan* é a palavra Kanamari para morcego), outro é Hudya Waraiyah (*budya* é a palavra para macaco-aranha) e outro é Kariwa Ikonanim (‘alma-branca’). Há também um *Kobana* conhecido como Notyiri Odyan, mas alguns me disseram

³⁷³ Do mesmo modo como falam do Jaguar, quando os Kanamari referem-se aos *Kobana*, eles com frequência empregam o português. Esses *Kobana* são então às vezes chamados de ‘Primeiro *Kobana toninim*’, que significa ‘primeiros *Kobana* de um tempão atrás’. Suspeito que ‘primeiro’ em português seja redundante e que a expressão *Kobana toninim* provavelmente referir-se-ia aos mesmos seres. Novamente, esse emprego da palavra ‘primeiro’ não ocorre apenas quando eles estão falando comigo, mas também é usado quando eles falam sobre os *Kobana* entre si.

que esse era a ‘caça’ dos *Kobana*³⁷⁴. A relação entre esses seres e suas contrapartes terrenas e seus epônimos, não me é clara. Perguntei se Ihnan Karia era um tipo de morcego e disseram-me que era apenas *Kobana*. Os Kariwa Ikonanim podem ser uma referência mais direta às almas dos brancos que, como veremos, também se tornam *Kobana*. Junto com o primeiro *Kobana* há uma série de outros *Kobana* que são as almas transformadas dos Kanamari. Antes de falar de como são os *Kobana*, descreverei o que faz uma ‘pessoa-alma’ tornar-se um *Kobana*.

Quando a pessoa-alma deixa o corpo, diz-se que *dadyabian*³⁷⁵. Isso ocorre durante todos os ‘tipos de morte’ (*otyukun*). Assim que a alma e o cadáver separam-se, os *Kobana* vêm para a terra, de acordo com a maioria dos Kanamari, em grupos de pelo menos dois, para resgatar a alma, ‘pegando-a pelos braços’ (*a-pam-dyoroman*). Os *Kobana* então levam a alma na longa viagem até o Céu Interior, seguindo a trilha de arco-íris (*mapiri nanim*, ‘grande anaconda’)³⁷⁶. Todos no Céu Interior são adultos, nem muito jovens nem velhos demais. Um Kanamari disse-me que recém-nascidos que morrem ficam na terra, perto de seus pais. Carvalho (2002, 284) ouviu uma versão diferente. As crianças que morrem muito cedo acabam indo para a lua (*wadya*) onde vivem por um tempo antes de crescer um pouco e empreender a viagem até o sol (*tyam*), porque as crianças têm que ser um pouco mais velhas para agüentar o calor do sol. Quando saem em direção ao sol, elas são substituídas pela alma de outras crianças muito novas que morreram desde então. Quando estão mais crescidas ainda, elas deixam o sol e vão tomar conta das estrelas (*tyiriko*) e de Vênus (*waiwai*). Depois disso, o informante de Carvalho prossegue, “aí vai cantar, só brincando mesmo com o pessoal, recebe a alma da pessoa que morreu, fica o tempo todo na porta”. Esse último momento – o ‘pessoal’ – é certamente uma referência ao Céu Interior e aos *Kobana*, que estariam esperando as crianças crescerem para que pudessem ir para o Céu Interior. E isso sugere, como Carvalho aponta, que as crianças desenvolvem a parte abortada do ciclo de suas vidas no cosmos. O que fica claro em todas as opiniões é que todos no Céu Interior são adultos, a idade que os Kanamari consideram ‘mais humana’, por assim dizer, e, portanto, nem muito jovens nem velhos demais³⁷⁷.

³⁷⁴ *Tyiri* é o nome do jogo entre homens e mulheres nas reuniões *Hori* (ver capítulo um). *Odyan* é um termo inespecífico para coisa ou objeto.

³⁷⁵ A palavra literalmente significa ‘ficar de pé antes de partir [em direção ao Céu Interior]’.

³⁷⁶ Um Kanamari discordou da idéia de que os *Kobana* conduzem a alma por um arco-íris. Ele diz que há, ao contrário disso, uma trilha muito bonita na cabeceira do Juruá, pela qual os *Kobana* guiam nossas almas.

³⁷⁷ Há um (ou muitos) *Kobana* chamados de *Kobana o’pu*, significando ‘*Kobana* filho (w.s.)’ ou ‘pequeno *Kobana*’, mas não parece haver nenhuma relação que eu possa estabelecer entre esses *Kobana* e crianças. Diz-se deles simplesmente que são ‘de fato *Kobana*’ (*Kobana nimbak*).

A viagem em direção ao Céu Interior é cansativa, e uma vez que a pessoa-alma chega com os *Kohana* sua rede já está esperando por ela, em meio a uma profusão de outras redes. Ela deve então descansar e ficar por um tempo. Enquanto isso, os *Kohana* mostram-se alegres, dizendo “agora nossa pessoa chegou aqui, por isso estamos felizes” (*panim waok-dyi ityowa tukuna am tyo bo, tyo-ta-nobak am tyo*). Muitos desses *Kohana* são ex-parentes dela, agora corpos celestiais, que estavam aguardando a chegada dela para que a casa deles ficasse muito mais feliz. Os *Kohana*, que estão sempre entoando seus cantos e dançando, começam a cantar em torno dela. Mas ela permanece ‘deitada em sua rede’ (*opikam, awa homo naki*) por pelo menos cinco dias, segundo um Kanamari.

No caso de morte de pessoas mais velhas, os *kidarak* (‘anciões’), é enquanto eles deitam-se em suas redes que eles rejuvenescem. Diz-se do processo que constitui uma ‘cura’, *bakna*. Enquanto a pessoa falecida está em sua rede, ela está ‘deitada’ (*opikam*), como se estivesse observando as restrições em torno dos períodos de *tobiaik*, ‘tendo cuidado’. Vale lembrar que ‘deitar-se’ enquanto na terra é feito para impedir que a pessoa – tanto aquela que está deitada quanto aquela de crianças pequenas – envelheça rapidamente, fique cheia de rugas e grisalha. ‘Deitar-se’ no Céu Interior é, portanto, algo parecido com um hiper-*opikam* que em vez de impedir a doença, reverte-a. Os Kanamari também dizem que se a pessoa more por causa de uma doença (*konama*), ela torna-se curada em sua rede, de modo que quando finalmente fica de pé ela está jovem e forte (*wa-man*).

Parece haver, embora eu tenha dúvidas a respeito disso, um tipo de defasagem não-linear do tempo entre o Céu Interior e esse mundo. Os ‘cinco dias’ do ‘deitar-se’ na rede no Céu Interior ocorrem ao longo de mais ou menos um mês de tempo na terra. Quando a pessoa ‘levanta-se’ (*hiram*) da rede, o período de *miori* já terá acabado e as pessoas estarão de luto. Os eventos que sucedem o ‘levantar-se’ ocorrem dentro dos próximos cinco dias no Céu Interior, mas na terra pode levar quase um ano. Essa dissonância temporal é importante porque os eventos no Céu Interior correm paralelos aos eventos na terra. Os eventos que acontecem no Céu Interior são, portanto, sincrônicos com os eventos que acontecem na terra, mas são emoldurados por temporalidades distintas.

Ao mesmo tempo que os *Kohana* estão felizes e cantando em torno da pessoa-alma que acabou de chegar, eles também estão tentando convencê-la de que está morta: “Você é a nossa pessoa agora. Você não vai voltar. Você é aquela da qual cuidamos (*ityiwa tokodoik*³⁷⁸)”. É crucial convencer o falecido disso porque a pessoa-alma ainda está ligada aos seus parentes aqui na terra, e pode deixar a sua rede e vir perambular entre os vivos.

³⁷⁸ Este foi o único caso em que ouvi essa palavra. Foi explicado a mim como sendo uma forma nominal do verbo *tokodo*, ‘cuidar de, armazenar’, como acontece com o cabelo cortado antes do enterro.

Vimos no capítulo anterior como esse perambular da alma, com frequência ingênuo, é às vezes bem intencionado – uma tentativa desesperada de uma pessoa-alma ‘insana’ de ficar próxima dos vivos, mas que traz consequências desastrosas para estes últimos, particularmente as crianças pequenas, cujos corpos tornam-se saturados de ‘alma’ e, portanto, começam a definhar. À medida que os *Kobana* tentam convencer uma alma recém-chegada, eles começam a produzir transformações no corpo dela, em um processo gradual de torná-la igual a um *Kobana*, aniquilando assim a sua ‘memória’ dos vivos, certificando-se que o ‘desejo por eles morreu’ (*-wunimtyuku*) e ela não mais os vê como parentes.

Uma das primeiras medidas que os *Kobana* tomam é ‘cobrir o corpo dela com genipapo’ (*tim-tiki*) assim que ela levanta-se da rede. São os *Kobana anya*, ‘*Kobana* fêmea’, que a pintam. Na terra, a trovoadas assinala aos Kanamari que isso está acontecendo. São também as mulheres que, no caso dos homens, inserem o ornamento nasal celestial, o *tyuru pru*, que é mais bonito e maior do que aqueles que os Kanamari usavam na terra³⁷⁹. Inteiramente pintada, adornada, jovem e bela, a alma é ‘quase *Kobana*’ (*Kobana naban*). O estágio final da transformação é fazer o morto tomar uma cuia de vômito do ‘urubu rei caçula’ (*kodak padya abwawa*). Esse personagem só existe no Céu Interior, e por isso é sempre ‘novo’. Ele é similar ao seu ‘homônimo mais velho’ (*-kidak*) o urubu rei que, por permanecer na terra, envelhece, morre e come coisas putrefatas. O urubu rei caçula, que vive em um mundo onde as coisas não apodrecem, regurgita tudo que ele come e permite a conclusão da transformação da pessoa-alma em *Kobana*. Há certamente um paralelo, senão uma congruência direta, entre as atividades dos urubu reis terrenos e celestiais. Os Kanamari ficam atentos às atividades do velho urubu rei perto de túmulos, como sinal de que o corpo está decompondo-se. Não sei se, idealmente, a decomposição do corpo corresponde à ingestão do vômito do urubu rei caçula, mas hoje pelo menos o luto por algumas pessoas prolonga-se por muitos anos, e disseram-me que o vômito do urubu rei caçula corresponde ao fim do período de luto na terra, novamente ressaltando as temporalidades dissonantes dos eventos celestiais e terrenos.

Diz-se do vômito do urubu rei caçula que é ‘a caiçuma do *Kobana*’ (*Kobana nawa koya*). A caiçuma é bebida enquanto a alma, que se levantou de sua rede, pintada e adornada, começa a dançar com os *Kobana*, que agora dizem a ela: “você é nosso parente’

³⁷⁹ O ornamento nasal celestial é chamado de *tyuru pru padya*. A palavra *padya* normalmente significa ‘sozinho’, ‘vazio’ ou ‘osso’. Os Kanamari com os quais falei, entretanto, discordaram que o *tyuru pru padya* era feito de osso. A palavra ‘*padya*’ também é parte do termo para ‘urubu rei’ (*kodak padya*), que desempenha um papel importante em fazer a alma tornar-se *Kobana*. Entretanto, não sou capaz de encontrar outra tradução para ‘*kodak padya*’ que não seja ‘urubu rei’.

(*tyo-wihnim*). Você não vai voltar. Nós estamos felizes”. Esse ato de comensalidade finaliza a transformação da alma. Agora ela é completamente *Kobana*, um ‘corpo celestial’ (*kodoh-warab*), transformada em uma forma bela, perfeita e eterna. Diz-se do *Kobana* que é ‘quase Tamakori’, vivendo ao lado do criador em um mundo onde as pessoas não envelhecem ou adoecem e onde a dança e o canto ocorrem todos os dias. Esta alma não retorna mais à terra (exceto em ocasiões rituais) e não assombra os vivos. De fato, os vivos esqueceram-na porque a transformação em um corpo celestial depende de um ato intencional de esquecimento (Taylor 1993), manifestado no enterro da única parte do corpo que permanece na terra, o cabelo.

A despeito dessa última particularidade, os Kanamari acreditam que todas as pessoas podem ir para o Céu Interior e tornar-se *Kobana*. Isso inclui não apenas os falantes de Katukina, mas também os brancos, os Kulina e potencialmente até os *Dyapa*. Ao tornarem-se *Kobana*, todos se tornam ‘corpos celestiais’ (*kodoh-warab*), e vivem juntos em uma mesma morada celestial. As diferenças entre os subgrupos também são erradicadas, e as pessoas que não eram parentes na terra tornam-se ‘parentes’ no Céu Interior³⁸⁰, onde vivem juntos. A vida no Céu Interior é pacífica e farta: as frutas são bem maiores do que na terra, os roçados são abundantes e caça é facilmente encontrada, porque os *Kobana* são caçadores exímios³⁸¹. Ninguém briga ou discute, e tudo é ‘perfeito’ (*wa-baknim ti*). Isso levou um Kanamari a sugerir para mim que essa terra onde vivemos não é de fato a ‘nossa terra’ (*ityowa ityonim*); o Céu Interior é a ‘nossa terra’.

Entretanto, apenas as pessoas que viveram bem (*ityonim tikok*) conseguem entrar no Céu Interior. Os *Kobana* não ‘querem’ pessoas que tiveram uma vida ruim. Os Kanamari incluem nessa categoria: as pessoas que mataram outras pessoas, particularmente aquelas que mataram muitas pessoas (que eles à vezes chamavam pelo termo em português ‘criminoso’); as pessoas avaras e gananciosas; as pessoas excessivamente raivosas; os

³⁸⁰ Isso parece ter sido diferente no passado. De acordo com Tastevin (n.d.3, 5-6), a alma do morto seria recebida por pessoas do seu subgrupo, e a vida no Céu Interior era organizada como a vida na terra, com o morto de cada subgrupo morando na versão celestial da mesma bacia hidrográfica na terra. Os Kanamari com os quais falei disseram que a geografia do Céu Interior replicava aquela desse mundo, mas eram unânimes ao dizerem que todos moravam em uma única ‘grande comunidade’ (*comunidade nyanim*), cuja localização celestial não foi capaz de determinar.

³⁸¹ Vale lembrar que os animais de caça que os *Kobana* caçam são as almas dos animais de caça mortos pelos vivos. Essas ascendem até o Céu Interior onde recebem corpos celestiais que são, pelo que pude apurar, fisicamente idênticos aos seus na terra. Não consegui fazer com que a maioria dos Kanamari sugerisse o que acontecia a esses animais após serem mortos, mas um homem disse que eles foram para o ‘outro céu’ (*Okodoh*), para morar perto de Tamakori, onde deixariam de ser caçados. Há alguns animais, entretanto, que apenas existem no Céu Interior, como um macaco grande conhecido como *wunawuna*. Poroya disse-me que era ‘parecido com um orangotango’, mas não faço idéia como ele chegou a essa conclusão.

feiticeiros; as pessoas que bebem cerveja de mandioca fora das reuniões *Horî*, e as pessoas que são sempre preguiçosas e não trabalham.

As almas dessas pessoas são levadas para o Céu Interior pelos *Kobana*, como todas as outras almas, mas porque agiram mal, elas não conseguirão passar por um jaguar grande que vive diante da ‘porta’ (*ono*, ‘tipo de boca’) do Céu Interior. Esse Jaguar é chamado Itiya e é capaz de reconhecer pessoas malévolas. Os Kanamari dizem que Itiya esfrega a sua mão sobre a cabeça da alma do morto, e se esta fica limpa de terra, isso significa que a pessoa foi enterrada. O enterro é um sinal de que a pessoa continua a ser cuidada pelos vivos, e, portanto, de que levou uma boa vida³⁸². Se Itiya sabe que a alma levou uma vida ruim, ele irá devorar a pessoa e seus restos mortais cairão de volta sobre a terra, tornando-se espécies de *bara adyaba*, onde irão continuar a alimentar-se dos vivos, agora em forma animal. Elas tornam-se, explicou Poroya, ‘quase Kirak’.

Após a alma receber o seu corpo celestial, ela deixa de ser nômade, não mais dada a perambular entre os vivos e fazer mal a eles. A alma agora é completamente *Kobana* e os Kanamari dizem que cada *Kobana* é um chefe, perfeito e estável. Alguns dizem que agora eles apenas virão para a terra durante o ritual ‘Devir *Kobana*’ (*Kobana-pa*). Esse último ponto, está longe de ser consensual entre os Kanamari, e isso expressa uma certa ambigüidade a respeito do status ontológico dos *Kobana*, o qual retomarei, após descrever o ritual em linhas gerais.

O Devir Kobana

Kobana não diz respeito apenas aos seres celestiais perfeitos e hiper-humanos que Tamakori situou no Céu Interior e nos quais as almas dos Kanamari mortos tornaram-se. Também é um estilo de cantos que são constantemente renovados no Céu Interior e ensinados aos vivos pelos *Kobana* durante o ritual, além de ser um dos nomes atribuídos ao *dyobko* que também é conhecido como ‘coração do Jaguar’, as almas suplementares dos xamãs Kanamari. O último significado de *Kobana* é crucial, pois se apresenta aos Kanamari como uma ironia perversa, que faz com que eles só possam relacionar-se com esses seres imaculados por meio de um precipitado do Jaguar, que se alimenta das pessoas aqui na terra.

Presenciei muitos *Kobana-pa* em diferentes momentos e de durações variadas. É o ‘dono’ do ritual que decide quanto tempo vai durar, e em muitas ocasiões durou apenas

³⁸² Os Kanamari também dizem que as pessoas que mataram muitas outras usando rifles viajam até o Céu Interior levando a arma, e Itiya imediatamente saberá que a pessoa fora malévola durante sua vida.

uma noite, seguido da caça ritual na manhã seguinte. O *Kobana-pa* mais longo que presenciei foi na aldeia, atualmente extinta, Donaia, que se estendeu por sete dias e noites, e a maior parte da minha descrição será feita a partir desse caso. Entretanto, eu presenciei muitos *Kobana-pa* na aldeia Bananeira, cujos residentes ofereceram-me a exegese mais interessante do ritual, e parte da minha descrição basear-se-á nesses últimos. Donaia ficava muito próxima de Massapê, então muitas pessoas desta aldeia faziam o percurso até lá, por meio de trilhas que ligam as duas³⁸³. Com efeito, o xamã dono do *Kobana-pa* era Marawi, que morava na aldeia Massapê. Esse ritual era, portanto, referido como '*Marawi nawa Kobana*' ('*Kobana* do Marawi').

O ritual *Kobana-pa* ocorre na maioria das vezes na estação seca, quando a 'terra não está molhada' devido às chuvas e o pátio está em boas condições para a dança. A estação seca também é um tempo quando os roçados são particularmente produtivos, uma vez que qualquer aldeia que promova um *Kobana-pa* precisa prover grandes quantidades de comida para os convidados. Os Kanamari dizem que os *Kobana* devem ocorrer durante o '*poru*', que significa a 'seca' do rio, mas é também o nome de uma série de períodos curtos de frio, conhecidos como 'friagem', que realçam a mudança entre as duas estações. Mas não há nenhuma restrição contra a realização de rituais *Kobana* em outros momentos, e *Kobana* menores foram promovidos na estação das chuvas na época da pupunha. Nessas ocasiões, era dito explicitamente que os *Kobana* ocorreram "*tyo-bi tom*", 'por causa da bebida de pupunha', ressaltando que o imperativo é a profusão de comida.

O ritual começa por meio da iniciativa do xamã. É necessário que ele seja 'dono' de um *dyohko* grande, um 'coração do Jaguar'. Durante todo o ritual, o xamã é referido como *amiari*, que me disseram ser o nome dado ao 'dono de um *Kobana-pa*'. Ele tornará pública sua intenção de realizar o ritual, e notícia deste espalhar-se-á pelo Itaquai, de modo que pessoas de outras aldeias venham participar se quiserem. O ritual será referido como 'pertencendo' tanto ao xamã quanto à aldeia em que ocorre.

O local de realização do ritual é o pátio da aldeia. Os homens vão pegar folhas de buriti a pedido do xamã. Essas são chamadas de *ibkira-ba-noko*, literalmente 'língua de folha de palmeira de buriti', uma referência à bainha tubular na base das folhas que eles trazem inteiras para a aldeia. Enquanto estão longe, outros homens começam a limpar o que será o *Kobana nawa abokanim*, 'o [lugar de] chamar para os *Kobana*'. Este é sempre armado em algum lugar nos limites do pátio, preferivelmente, em algum lugar mais para dentro da

³⁸³ No passado, o ritual *Kobana-pa* (e o Devir Jaguar) teria sempre acontecido na maloca. Hoje, esses rituais raramente ocorrem no Massapê, o equivalente à maloca, sendo, ao contrário, uma ocasião envolvendo aldeias menores e seus vizinhos.

floresta e fora da vista de qualquer pessoa de pé no centro da aldeia. O *Kobana nawa bokanim* consiste de estacas grandes de madeira fincadas na terra de modo que redes possam ser amarradas a elas, um pequeno fogo para o aquecimento à noite e, mais importante, o tear onde as roupas rituais serão confeccionadas. O tear consiste de dois paus fincados na terra, na altura da cintura, conectados por meio de fibras de 'tucum'. Durante todo o ritual, a maioria dos homens mover-se-á para o *Kobana nawa bokanim*, dormindo e em geral fazendo as refeições ali. A entrada no *Kobana nawa bokanim* é proibida às mulheres, embora os homens circulem livremente por todas as partes da aldeia.

A roupa ritual (*wakwama*) consiste de duas partes: 'a cabeça' e 'a cintura'. Algumas *wakwama*, ligadas a sujeitos específicas que são nomeadas, têm leves variações. A *wakwama* do *Kobana* conhecida como Hudya Waraiya, por exemplo, têm um longo chife (*-ki-pi tyaihnim*) no topo da cabeça, feito de folhas de buriti enroladas. Junto com a *wakwama* também há folhas de arbusto que são presas às cabeças e aos braços. Essas são chamadas de *boronim*, 'medicamentos', e são o equivalente terreno das *kodoh-kipom*, 'flores celestiais' que os *Kobana* usam no Céu Interior. Não parece haver nenhum *boronim* específico, e folhas de qualquer arbusto são consideradas adequadas. Qualquer homem adulto pode usar qualquer *wakwama*, mas isso não faz com que 'tornem-se *Kobana*'. Para isso, é necessário que o xamã possua um *Kobana dyobko*. A maioria dos Kanamari diz que o xamã 'insere' (*bobni*) esses *dyobko* nas pessoas que vão cantar, então o número de *Kobana* participando de fato dependerá do número de *Kobana dyobko* que o xamã, seu dono, e seus auxiliares têm.

Enquanto o *wakwama* está sendo preparado, as pessoas soam o *bori*. Este é ouvido ao longo do dia, pontuando os sons da aldeia, atravessando os sons da floresta. Esse *bori*, que durante o ritual *Hori* serve para chamar os *-tawari*, aqui tem a função de chamar a atenção do *Kobana* celestiais que ouvem lá do Céu Interior. Diz-se que o *bori* 'chama' (*obobo*) os *Kobana* que vêm averiguar que balbúrdia será essa. O xamã depois alimenta o *dyobko* com rapé, para 'acordá-lo, e insere-o nas pessoas que estão adornadas com a *wakwama*, permitindo que o *dyobko* cante através delas. Assim que o *dyobko* é inserido no cantador, ele perde a consciência e torna-se *parok*, 'insano'. Agora é dito que o *dyobko* 'pegou-o' e que ele 'se tornou *Kobana*', sendo capaz de agüentar uma noite inteira de cantoria e dança. Um Kanamari disse-me que o processo de 'tornar-se *Kobana*' é tão traumático que é melhor que os xamãs não 'insiram' *dyobko* nas pessoas. Segundo ele, é suficiente que os participantes segurem o *dyobko* em suas mãos para efetuarem a transformação.

A experiência de ter *Kobana* no corpo é como um 'desmaio', similar ao que aconteceu ao 'ancestral Kano'. Mas o *Kobana-dyobko* nunca deve guiar o receptor pelo

processo confuso e perigoso de alteração por qual passou Kano, e o xamã está sempre ali para assegurar que, no raiar do dia, o *dyobko* seja guardado com segurança em sua bolsa. Os Kanamari dizem que eles desmaiam quando o primeiro *dyobko* é introduzido e depois, de repente, os cantos dos *Kobana* começam a aparecer para eles, “em nossas cabeças” (*tyo-ki naki*). Seus corpos, que antes estavam calmos, começam a ficar ativos e o *Kobana* flexiona os joelhos constantemente, nunca ficando parado. Suas vozes cedem à fala *Kobana* (*Kobana-keoni*), um canto em falsete. A fala *Kobana* é repleta de metáforas e construções gramaticais diferentes e estilizadas, que não obstante são geralmente compreensíveis a todos. Logo após os homens serem ‘introjetados’ com o *dyobko*, ou após conterem a substância, os *Kobana* começam a emitir uns gritos altos que os caracterizam, e as mulheres sabem que eles logo aparecerão no pátio.

O processo todo – pegar as folhas de buriti, limpar o espaço que será o *Kobana nawa bokanim*, fazer o tear, fazer a *wakwama* e preparar o *Kobana-dyobko* para o ritual – apenas é concluído perto da meia-noite. Enquanto isso, as mulheres estão ocupadas. No *Kobana-pa* da aldeia Donaia, as mulheres que chegaram do Massapê tinham os rostos pintados com urucum e jenipapo para parecerem ‘belas’ aos ‘*Kobana*. Os integrantes de Donaia começaram a fazer o mesmo. Elas se certificaram de que havia comida o suficiente para a noite longa adiante, e prepararam um fogo nos limites do pátio no lado oposto ao do *Kobana nawa bokanim*. Embora sejam proibidas de ir para a clareira onde fica o *Kobana nawa bokanim* – pois isso despertaria a raiva dos *Kobana*, que então não se fariam presentes na aldeia – as mulheres começam a cantar assim que os homens retornam com as folhas de buriti. Os cantos entoados pelas mulheres são cantos *Kobana* que elas aprenderam em *Kobana-pa* anteriores, e os quais elas recordam, por terem cantado-os em voz alta ou dentro de suas cabeças por um longo tempo. A cantoria começa quando as mulheres organizam-se no pátio. Duas delas, normalmente as mulheres mais velhas, ficarão lado a lado de braços dados nos limites do pátio cantando de frente para os *Kobana nawa bokanim* que está situado no outro lado. Os cantos serão pontuados por comentários gritados que atravessam a aldeia até os homens que preparam a *wakwama*: “Não demorem muito, pois ficaremos cansadas”, ou, provocando-os diretamente, “seremos capazes de resistir a noite toda, mas vocês homens são muito preguiçosos”!

As mulheres cantarão sozinhas no pátio desde o entardecer até o momento em que os *Kobana* estão prontos para aparecer. Os *Kobana* então adentram o pátio e, também lado a lado, começam a rodear as mulheres, que continuam cantando os velhos cantos *Kobana*. Os *Kobana* então se posicionam do lado oposto ao das mulheres, de modo que compõem duas

fileiras se encarando, e começam a entoar os cantos *Kobana* enquanto as mulheres vão se calando. Os cantos que os *Kobana* começam a entoar são, a princípio, novos, que o *dyobko* ensinou-os 'em suas cabeças'. Esses cantos devem então ser aprendidos pelas mulheres. Por essa razão, elas permanecem quietas enquanto os *Kobana* entoam seus cantos.

Há uma leve função didática no modo como os versos são dispostos. A maioria dos versos é composta de três a quatro estrofes. A primeira estrofe será repetida muitas vezes, o mesmo ocorrendo com cada nova estrofe de um verso. Quando o verso inteiro foi entoado e as mulheres parecem tê-lo aprendido, os *Kobana* irão emitir gritos agudos e retornar para o *Kobana nawa bokanim*. Enquanto isso, as mulheres ficarão no pátio cantando as estrofes do verso que elas acabaram de aprender. Os *Kobana* ficarão afastados por uns dez minutos, ocasionalmente pontuando a cantoria das mulheres com gritos agudos. Ao retornarem, eles cantam novamente o verso que eles cantaram na ocasião anterior, o qual a essa altura as mulheres já aprenderam. O processo de acertar um verso pode levar até uma hora, uma vez que os *Kobana* saem e retornam muitas vezes enquanto o mesmo verso está sendo cantado. Apenas quando isso acontece os *Kobana* retornarão com um verso novo para começar o processo novamente.

Embora os cantos apareçam nas cabeças de todos os homens que estão *parok* devido ao *Kobana-dyobko*, há um líder de canto (*Kobana nawa nobman*) que os iniciará, sendo acompanhado pelos outros *Kobana*. O *nobman* será quase sempre o xamã que é 'dono' do ritual, que os *Kobana* chamam de *amiari*. O *nobman* apenas conhece os cantos *Kobana* devido ao *dyobko*. Vale lembrar que esses cantos são 'corpos celestiais' (*Kodob-warab*), e, portanto, existem no Céu Interior. O *dyobko*, um agente que transcende as distinções estabelecidas entre a Terra e o Céu Interior, o Jaguar e a humanidade, permite aos viventes que aprendam esses cantos ao trazerem os *Kobana* para a terra. O xamã, por ser dono de um *dyobko*, é capaz de aprender cantos e transmiti-los aos viventes. As mulheres então os aprendem em benefício destes últimos. O *Kobana-pa*, como todos os rituais Kanamari, não envolve homens estritamente falando: apenas envolve aqueles homens que estão 'tornando-se *Kobana*', e, portanto, não são mais homens. Conseqüentemente, apenas as mulheres representam os viventes³⁸⁴.

Os *Kobana* vêm para a aldeia porque o xamã os chama, quando eles olham e vêem o xamã e as mulheres dançando, eles têm pena dos esforços destes. Um dos *Kobana-pa* que

³⁸⁴ Pode-se encontrar a mesma idéia de que os humanos viventes sejam 'femininos', em oposição aos 'deuses masculinos', em outras partes da Amazônia. Por exemplo, entre os Kaxinawá (McCallum 1996, 51) e os Araweté (Viveiros de Castro 1992, 256-8).

presenciei narra a abertura do ritual na perspectiva dos *Kobana*. A transcrição abaixo na verdade inclui dois versos que juntos contam uma história³⁸⁵.

1. *Ityaro pa ni am, na-ama, na-ama*
Essas são as mulheres cantando, para eles, para eles.
2. *Konionbim-nim i-wa-dyi, adu timbi, timbi*
Eu vim com a celebração³⁸⁶, eu aterrisei, eu aterrisei.
3. *dapoka-dyi tu niwu adu anim, adu anim*
Eu não queria ter caído aqui.
4. *i-o-mahwa na-wa-na, hobobokanim, hobobokanim*
Senti pena no caminho para baixo, o chamado, o chamado.
5. *i-to-bi'na amiari na-wa abokanim wa bo*
Vou ver o *amiari* no seu pátio.
6. *i-okadyan-dyi, i-man kana idik*
Eu estava olhando e foi você quem eu vi.
7. *dapoka-dyi niwu tu Kobana anim, Kobana anim*
Não querendo cair aqui estava o *Kobana*, estava o *Kobana*³⁸⁷.

O 'eu' dos cantos são os *Kobana* e os versos narram a estrutura do ritual. Começa (1) com as mulheres cantando no pátio, como fazem enquanto os homens preparam a *wakwama*. O pronome 'eles' no canto é ambíguo. Este provavelmente se refere aos homens, que logo se tornarão *Kobana*. Os corpos celestiais então dizem que eles vieram quando eles ouviram a celebração, quando viram as mulheres cantando. Um homem explicou-me que o verso 4, que diz que os *Kobana* sentiram pena das mulheres, significa que eles perceberam o quão belas as mulheres estavam, e o quão perfeitamente estavam cantando e por isso decidiram 'aterrizar'. Não foi apenas pelas mulheres que eles vieram, entretanto, porque eles também estão presentes devido ao 'dono' dos *Kobana*, os *amiari*, que eles vieram ver.

Vimos acima que os *Kobana* apenas de fato interagem com as mulheres, que cantam e dançam com eles. Os homens ou estão 'tornando-se-*Kobana*', ou não participam do ritual.

³⁸⁵ A tradução destes versos é minha e, portanto, severamente limitada pela minha falta de familiaridade com as construções gramaticais empregadas durante o *Kobana*. Em alguns casos, os versos foram explicados a mim pelos homens e mulheres Kanamari que estavam presentes.

³⁸⁶ O termo *konionbim* refere-se às celebrações rituais, como o *Kobana-pa*. Alguns Kanamari pronunciam o termo *koni-wibnim*, que literalmente significa 'muitas vozes/línguas'. Isso enfatiza o aspecto fundamental desses rituais que é o canto de 'muitas vozes' unificadas, em uma língua que difere ligeiramente daquela falada pelos Kanamari.

³⁸⁷ Um homem disse-me que essa estrofe significaria que o *Kobana* era preguiçoso.

Até onde eu sei, os *Kobana* nunca se dirigem aos homens, exceto pelos *amiari*. Os homens, entretanto, quando falam deles, os chamam de ‘*Kobana*’ ou, com menos frequência, de –*tawari*. Está claro não obstante que é por meio do último termo que os *Kobana* são entendidos e que o ritual inteiro é um *Hori* entre os vivos e os mortos. Isso é expresso por meio de um dos índices principais das reuniões *Hori*: as mulheres ‘servem’ (*nodoki*) cerveja de mandioca aos *Kobana*, e nunca bebida de mandioca. Mesmo nas instâncias em que se serve bebida de pupunha, esta é posta para fermentar um pouco. Isso também significa que, em rituais, os *Kobana* representam uma coletividade de homens mortos. Com efeito, um Kanamari disse-me explicitamente que apenas os *Kobana* masculinos fazem-se presentes no pátio.

Os *Kobana* chamam as mulheres de ‘*mion*’, ‘irmã’ ou ‘*ityaro-pi ni am*’, ‘essas são as mulheres cantando’, como no verso 1, acima. De fato, disseram-me que esse termo é o modo correto para os *Kobana* referirem-se às mulheres. De qualquer forma, é a afinidade entre os corpos/donos celestes e os vivos, particularmente os homens, que é enfatizada. Vale lembrar que não há nenhum termo simétrico para se referir a pessoas de sexo oposto de subgrupos diferentes. Considerando a sobreposição entre os termos –*tawari* e –*bo*, ‘cunhado’, parece que ‘irmã’ é um modo possível de se referir a elas, assim como o coletivo ‘*ityaro hinuk*’, ‘as mulheres’.

O ritual, então, parece ser de um tipo comum na Amazônia, que ocorre “...entre a comunidade dos vivos e dos mortos, ligadas-separadas por laços de afinidade (Viveiros de Castro 1993, 208, n. 29). No caso dos Kanamari, esse laço de afinidade é simétrico e do tipo que liga as pessoas vivas de subgrupos diferentes. Agora, entretanto, essa afinidade concerne uma coletividade de homens mortos e uma de homens vivos, ou, mais exatamente, de homens mortos relacionando-se com suas irmãs vivas, por meio dos corpos de seus cunhados vivos. Há, não obstante, uma diferença crucial entre isso e o *Hori*. No *Hori*, a cantoria em sua maioria ocorre em situações de mesmo sexo. É verdade que a cerveja de mandioca e alguns dos jogos que acontecem se dão entre pessoas de sexo oposto, mas os cantos que analisamos no capítulo um ocorreram entre o *tawari* e –*tawaro*. No Devir *Kobana*, entretanto, os homens não estão disponíveis para o ritual, porque eles receberam um Jaguar em seus corpos para tornar-se *Kobana*, e, assim, o papel de representar a humanidade³⁸⁸ recai sobre as mulheres. As mulheres, então, existem entre uma coletividade masculina e outra morta, que não obstante é o modelo de humanidade

³⁸⁸ Ao mesmo tempo, os homens transformados em *Kobana* podem ser vistos como um “enunciador ritual complexo” no sentido dado por Severi (2004), de um modo parecido com o executor de ritual Parakanã, que é ao mesmo tempo matador e vítima, incorporando uma relação em vez de uma única personagem (ver Fausto 2001:431-440).

para todos³⁸⁹. Elas ligam os homens que ainda retêm um resíduo Jaguar àqueles que agora são puros, a perfeição sem Jaguar.

Os Kanamari só podem aprender os cantos celestiais e promover esse *Hori* transcendental porque um xamã vivo familiariza a parte Jaguar de um xamã morto. Isso revela um aspecto do Devir *Kobana* que sempre me pareceu paradoxal: é a parte dos xamãs que não vai para o Céu Interior que permite aos homens tornarem-se *Kobana* aqui na terra, ligando-os ao Céu Interior. Isso é a tal ponto verdade que permitiu a um dos meus informantes dizer, de fato, que os *Kobana* que cantam no ritual não são aqueles do Céu Interior, que não retornam à terra, mas apenas a parte Jaguar dos xamãs mortos, que sempre esteve aqui. De qualquer modo, o ritual é firmado sobre a habilidade de um xamã de controlar esses *dyobkeo*, e de controlar as transformações que estes efetuam. Se os *Hori* envolvem relações *-tawari* entre *-warah*, o Devir *Kobana* situa o xamã como um chefe 'humano' em contra distinção a um certo número de chefes celestiais. Isso é explicitado no verso cinco do canto acima, em que os *Kobana* dizem que é o xamã *amiari* que eles vão ver. O *dyobkeo*, reverberações físicas do Big Bang mítico, produz xamãs, cria uma linhagem de xamãs estabelecidos por meio de relações de predação e familiarização, e permite aos corpos humanos tornarem-se corpos celestiais ao longo do ritual. Se fora do ritual é necessário que um chefe *-warah* situe o xamã, que em troca situa o *dyobkeo*, durante o Devir *Kobana*, é o xamã que assume o papel de *-warah* para toda a humanidade, imbuindo seus corpos com *dyobkeo* e transformando-os em outra coisa. Ao fazer isso, ele temporariamente oblitera a posição de chefe, que não desempenha um papel específico nos rituais.

Ao mesmo tempo, os *Kobana* não são apenas afins, mas também as almas transformadas dos mortos, que agora não têm nome, os ancestrais *-mowarabi*. Isso ajuda a explicar, segundo os Kanamari, a razão primordial da realização do ritual: 'pegar caça' (*bara bikna ama*). O *Kobana-pa*, como vimos acima, é estruturado a partir de uma sucessão de noites de dança seguidas de uma caça coletiva de manhã. Assim que o sol nasce, os *Kobana* retornam uma última vez ao 'lugar de chamamento dos *Kobana*'. Os homens, que haviam descansado ali, re-emergem no pátio e imediatamente deixam-no para caçar. Esses grandes grupos sempre retornam com enormes quantidades de caça e peixe, que os *Kobana* disponibilizaram. Os Kanamari dizem que os *Kobana* 'familiarizam' (*bu'man*) os animais, facilitando a caça, e depois 'dá a caça' (*to-bara-nubuk*) para as mulheres que dançaram com

³⁸⁹ A posição das mulheres no ritual e escatologia Kanamari é similar, em linhas gerais, à posição das mulheres no 'modelo geral' triádico desenvolvido por Viveiros de Castro (1992, 258) para os Tupi-Guarani.

eles³⁹⁰. Além disso, a performance continuada do ritual, através do espaço e do tempo, garante a regeneração da caça, assegurando a sua profusão na floresta (*wih bara anim ityonim naki*). Por essa razão, os Kanamari dizem que os *Kobana* não necessariamente familiarizam a caça para eles imediatamente, já que podem fazê-lo mais tarde.

O *Kobana-pa* pode, portanto, ser visto como um *increase ritual*, mas um que subsume a ancestralidade, a continuidade e a fertilidade sob o idioma da afinidade simétrica. Com efeito, os *Kobana* são geralmente associados ao que Rival descreve como 'abundância natural', um conceito que capta "a representação indígena da relação entre as pessoas vivas, a floresta e as gerações passadas" (2002, 88). É claro, por exemplo, que os *Kobana* estão intimamente associados às capoeiras e palmeiras: se o corpo dos *Kobana* no Céu Interior é um corpo humano perfeito, na terra é um corpo de buriti que faz os *Kobana* parecerem 'palmeiras ambulantes' (Chaumeil 2001, 96). As capoeiras, como sabemos, são ligadas à continuidade das gerações e ao crescimento. Mas ao mesmo tempo, as palmeiras que crescem nelas – o índice dessa ancestralidade genérica – também são ligadas ao Jaguar. Vimos, por exemplo, na Viagem de Tamakori, que a primeira pupunheira era um *dyohko*, o dente do Jaguar negro Matso; e também sabemos que o processo de fazer essas capoeiras sugere, como contraparte, a reprodução dos espíritos canibais *adyaba*. Para concluir este capítulo é, portanto, necessário considerar o ritual que garante a obliteração do morto na terra, permitindo a sua alma a beber o vômito do Urubu Rei caçula e tornar-se, para sempre, um corpo celestial.

Devir Jaguar

'Devir Jaguar' (*Pidab-pa*) resume uma série de rituais que podem ser realizados ao longo do ano, mas que na maioria das vezes ocorrem na estação seca, na mesma época do Devir *Kobana*. Não pretendo nesta seção discutir a seqüência dos rituais³⁹¹ Jaguar, tampouco a variabilidade entre diferentes modalidades. Deter-me-ei apenas sobre certos aspectos de um dos rituais de Jaguar, a saber, o enterro do cabelo durante o Jaguar Grande (*Pidab Nyanim*)³⁹². Esse ritual marca o estágio final do luto, cortando as ligações entre os vivos e

³⁹⁰ Alguns Kanamari dizem que a caça 'familiarizada' pelos *Kobana* é um 'pagamento' para as mulheres que dançaram e cantaram com eles.

³⁹¹ A seqüência do ritual é praticamente a mesma que aquela do Devir *Kobana*. Os homens, vestidos com as roupas rituais de Jaguar, dançam diante de um fila de mulheres, que cantam com eles ao longo da noite.

³⁹² Brevemente: o Jaguar Grande pode ser realizado fora do período de luto, contanto que alguém que conheça os cantos do Jaguar esteja disposto a ser o anfitrião. Há pelo menos dois outros rituais de Jaguar: o 'Jaguar Despelado' (*Pidab poa*) e o 'Jaguar Lá em Cima' (*Pidab Kodohyan*). O primeiro é uma referência ao Jaguar que foi morto e despelado, e o último refere-se a um Jaguar que está descansando no galho de uma

a alma do morto. Trata-se do equivalente terrestre do momento quando a alma, pintada e adornada no Céu Interior, aceita o vômito do Urubu Rei caçula e torna-se um *Kohana* completamente. Na terra, o indivíduo é esquecido, juntando-se à condição dos ancestrais sem nome –*mowarabi*.

Vimos no capítulo quatro que os cantos de Jaguar emanam dos mitos, com frequência sintetizando-os. De fato, se é que eu compreendi os cantos-Jaguar, isso sempre dependeu do conhecimento que eu tinha do mito em questão. Em alguns casos, o canto não significava nada para mim até mais tarde, quando eu ouvia um mito que desenvolvia os temas condensados no canto. Quando o canto era entoado durante a narrativa de um mito, a compreensão de seu significado dava-se de forma mais direta. Embora nos rituais de Devir Jaguar apenas o canto é entoado, é essencial considerá-los dentro da narrativa de onde emergem e a qual sintetizam, uma vez que isso revela certas particularidades do canto que possibilitam aos homens tornarem-se Jaguares ao fundir o presente com o continuum do Jaguar.

Como exemplo, podemos avaliar o mito do ancestral Parawi, que dizem ter sido um *tukuna* que brigou com seus cunhados e deixou a aldeia, indo viver sozinho³⁹³. Ao construir sua casa, ele viu algumas araras e matou-as, mas quando ele se aproximou delas, só encontrou pegadas de Jaguar. Ele não sabia disso, mas Kaiapuruna, um Jaguar fêmea, filha do Jaguar Rui'ai, havia roubado as araras. Assim que o narrador revela esse ponto, ele começa a cantar o seguinte canto de Grande Jaguar, que é chamado de 'canto de Kaiapuruna' (*Kaiapuruna nawa waik*):

1. *Au, au, au, au, au, au, au, au.* (x2)
(Sons de Jaguar). (x2)
2. *Atya pama am tobowa Ru'iai, tyanim, tyanim.* (x2)
Meu pai era Ru'iai, muito tempo atrás, muito tempo atrás. (x2)
3. *To-Arawia-tya nokopuru owiro owiro nyundak-dyi.* (x2)
As penas do rabo da Arara³⁹⁴ sedenta, balançando, balançando enquanto vêm em minha direção. (x2)
4. *Pidah n-a-ma'am katu idik wa bo, Kanore.* (x2)

árvore. Ambos referem-se a episódios míticos específicos. São considerados menos importantes do que o Jaguar Grande, e pelo menos o 'Jaguar lá em cima' parece ter sido exclusivo do Mutum-*dyapa* no passado. Em alguns casos, esses rituais precediam a festa do 'Jaguar Grande'.

³⁹³ Embora eu não seja capaz de desenvolvê-lo aqui, esse mito é também o mito de origem do ritual Devir Jaguar, e o mito da morte dos últimos Jaguares que haviam permanecido na terra.

³⁹⁴ A palavra Kanamari para 'arara' é *kawang*. *Arawia* é 'arara' na 'Língua do Jaguar'.

O Jaguar também vai te pegar, Kanore. (x2)

O canto opera simultaneamente por meio de dois registros: aquele do evento sobre o qual fala a narrativa no tempo do Jaguar e aquele do contexto de sua entoação no presente. O verso 1, em qual os sons do Jaguar são emitidos no canto, e 2, em que a descendência desde Ru'iai, um dos primeiros Jaguares, é estabelecida, asseguram que o enunciador é um Jaguar. A partícula *am tobowa* no verso 2 é usada apenas em narrativas míticas para designar um horizonte que ultrapassa a memória coletiva dos Kanamari de hoje, e cujo ensinamento foi, portanto, transmitido a eles. *Am tobowa* só é usado, portanto, em narrativas no presente para designar um passado longínquo. Essa distância é ainda mais acentuada, por meio da redundância, pela palavra *tyanim*, 'no passado; muito tempo atrás'. Seu uso nesses dois versos é, no entanto, paradoxal, pois o enunciador Jaguar se situa no passado. Os versos, portanto, ancoram-se tanto no tempo mítico do Jaguar quanto no presente, o canto desfaz a diferença entre os Kanamari-cantores e o Jaguar-enunciador. Em suma, o canto é entoado pelos Kanamari no presente, e também por um Jaguar no mundo mítico – que é a razão de seu enunciador ser tanto um Jaguar aqui e agora cantando num mundo em que o Jaguar está no passado, *am tobowa*.

Mas, em relação ao mito, o canto é entoado em uma parte da sequência da narrativa que prevê eventos ainda por vir e que, supostamente, Kaiapuruna não teria como saber (mas que o narrador do mito sabe de antemão). O verso 3 menciona as penas do rabo da arara que Kaiapuruna acaba de roubar do Ancestral Parawi e os cocares que ela está fazendo (e, portanto, ocorre no presente, vis-à-vis Kaiapuruna), mas também situa o seu uso em um ritual de Devir Jaguar, que ainda não aconteceu na narrativa. A referência à sede do Jaguar é parte do seu desejo pelas 'bebidas' (*koya*) diferentes que os humanos servem durante o ritual, e o 'balançar, balançar' das penas do rabo é uma imagem de como os cocares (*tunubnim*) parecerão enquanto os Jaguares dançam no pátio da aldeia. Ademais, uma inspeção mais cuidadosa revelará que o canto de Kaiapuruna aqui muda de enunciador, do Jaguar para os humanos: as penas da arara, usadas pelos Jaguares, balançam em 'minha direção'. O sufixo *-dyi* em Kanamari significa que uma ação está ocorrendo 'em direção ao cenário espacial' (Groth 1977, 204), e, portanto, em direção ao seu enunciador. Já que os cocares de penas de arara estão sendo usados pelos Jaguares, são os humanos que os verão 'balançando, balançando'.

O verso final reverte para a perspectiva do Jaguar e faz uma previsão de que dado evento ritual futuro terá um desenrolar desastroso. Kanore é o nome de uma mulher

humana, e o canto está dizendo que o Jaguar fará mal a ela. Isso mais uma vez antecipa o que virá: a partícula *na* marca o tempo futuro, “o Jaguar também vai te pegar, Kanore”. O canto então prevê uma consequência trágica para o ritual de Devir Jaguar que ainda não ocorreu, e de fato, o narrador acaba o canto e continua o mito, desenvolvendo-o, precisamente, para efetivar aquilo que Kaiapuruna previu.

É importante distinguir analiticamente dois registros diferentes no canto, aquele dos eventos da narrativa em que o canto emerge, e aquele do contexto de narração (e da entoação do canto). Mas o objetivo do canto Jaguar é, justamente, a fusão desses dois registros. Com relação à narrativa, o canto prefigura-a ao prever eventos futuros. Quanto ao contexto, o canto dissolve as diferenças entre o narrador-cantor e o enunciador Jaguar. O canto oscila entre as perspectivas do ‘passado’ e do ‘presente’, mas também entre as perspectivas humanas e do Jaguar, fazendo então sincronicamente (no contexto da narração) o que é feito diacronicamente (dentro da narrativa). Em suma, o canto transforma os humanos aqui e agora em Jaguares do tempo do Jaguar.

Os homens que conhecem uma grande quantidade de cantos do Jaguar são chamados de *Pidah nawa nobman*, ‘cantor do Jaguar’, e esses homens são essenciais nos rituais de Devir Jaguar. São também chamados de *Pidah n-a-warab*, ‘dono do Jaguar’, ou simplesmente *Pidah-warab*, ‘dono-Jaguar’. Embora os humanos apenas reconheçam alguns homens como ‘cantores do Jaguar’, para o Jaguar todos os homens são chamados de *atya nobman*, ‘meu cantor’³⁹⁵. No ritual, então, todos os homens são *nobman*, enquanto fora dele, apenas alguns o são. Com efeito, a participação continuada no ritual faz de um homem *nobman*. Diferente do Devir *Kobana*, não há *dyobko* no ritual Devir Jaguar e os cantos do Jaguar são ‘terrestres’ (*ityonim-warab*), passíveis de ser aprendidos por qualquer um que os ‘estuda’ (estudar-*tiki*). Basta que os homens, usando as roupas rituais chamadas de *wakwama*³⁹⁶, entoem esses cantos, liderados pelo *nobman*. Esse tipo de justaposição que os cantos operam, como vimos, faz com que os homens tornem-se Jaguares.

Após muitas noites entoando cantos do Jaguar, o *nobman* decide que chegou o tempo de ‘enterrar o cabelo’ (*ki-pui dahmahik*), ponto de culminância de uma festa do Jaguar

³⁹⁵ Os Jaguares chamam todas as mulheres, a despeito da idade, de *wadyo anya*, ‘mulheres macaco prego’. Esse termo apenas existe durante o ritual do Jaguar, e disseram-me que da mesma maneira que os *Kobana* chamam as mulheres ‘essas são as mulheres cantando’, o Jaguar também deve chamá-las de ‘mulheres macaco prego’.

³⁹⁶ Eu nunca vi essas roupas, mas os Kanamari disseram que eram feitas da casca de uma árvore ‘envieira’ que eles chamam de *porto-kodak-bi*. Na ausência das roupas adequadas, os homens que estão tornando-se Jaguar tendem a cobrir suas faces com camisas ou pedaços de pano. Ocasionalmente, como no canto que logo analisaremos, o Jaguar também chamará os homens de ‘roupa de macaco prego’, *wadyo kwama*. Supeito que o termo comum para ‘roupa ritual’, tanto do Jaguar como do *Kobana*, *wakwama*, seja uma contração de *wadyo kwama*, mas não ouvi nenhuma explicação que confirmasse isso. Isso estabelece uma ligação entre as mulheres, que são ‘mulheres macaco prego’ para o Jaguar, e os homens, que são ‘roupa de macaco prego’.

Grande. O cabelo foi ‘guardado/cuidado’ (*tokodo*) por alguém próximo do falecido, que, em algum momento durante o ritual, passa-o para o *nobman*. Na noite em que o cabelo é enterrado, todas as mulheres precisam ficar quietas, dentro de suas casas e de costas para o pátio, onde se encontram os Jaguares. Disseram-me que se elas olhassem em direção ao pátio, o Jaguar as tornaria ‘azaradas’ (*miori*), e elas morreriam. De preferência, o cabelo deve ser enterrado na presença de muitos Jaguares, ‘acima de vinte’, segundo um Kanamari. O *nobman* estará longe do pátio, na floresta, onde amarrará o cacho de cabelo a um ‘graveto’ (*omamkom*). Enquanto isso, os Jaguares formam um círculo no pátio. O *nobman* aproxima-se do pátio, vindo da floresta, atravessando o círculo e entoando um ‘canto de luto’ (*mahwanim onaike*)³⁹⁷. Esse é o canto do Jaguar Grande que, segundo a maioria dos Kanamari, eles invariavelmente cantam quando vão enterrar o cabelo de alguém. Eu transcrevi-o abaixo com uma tradução livre:

1. *Bora, Bora, Bora, Bora*
Buraco na terra do luto (4x)
2. *Bora, Bora, ma-dyi, Bora, Bora*
Buraco na terra do luto (2x), faça-o aqui, buraco na terra do luto (2x)
3. *Panim o-dyi Wadyo kwama bo'ik bo'ik ti kotu ba*
Agora beba aqui roupa macaco prego carregue, carregue também
4. *Am tu ni nim atya nobman tyo, atya nobman tyo*
Deixou de ser, meu cantor, meu cantor
5. *Awa nobman bo tu Pidab tyo, Pidab tyo*
Deixou de ter seu cantor, o Jaguar, o Jaguar

Embora eu seja incapaz de analisar esse canto adequadamente, seu significado é claro. O termo ‘*boru*’ designa ‘buraco na terra do luto’ (*mahwanim hom-mi*) na língua Jaguar³⁹⁸. Os dois primeiros versos estabelecem a existência desse buraco, que deve ser cavado enquanto os versos são entoados. O Jaguar *nobman*, carregando o cabelo, põe-se no meio do pátio e começa a cavar um buraco na terra com uma das pontas do graveto, de modo que o cabelo fique pendurado da outra ponta. O *nobman* então põe uma tocha ao lado do cabelo e outro Jaguar vem para o centro do pátio ajudar a cavar o buraco, logo abaixo do

³⁹⁷ No passado, o cabelo era sempre enterrado dentro da maloca. Os Jaguares então cantavam dentro da maloca, enquanto o Jaguar *nobman* vinha do lado de fora, carregando o cabelo amarrado ao *omamkom*.

³⁹⁸ O buraco também pode ser chamado de ‘túmulo’ (*bo-mi* or *mi*).

cacho de cabelo. Uma vez que o buraco está fundo o suficiente, o *nobman* enfia o graveto dentro do buraco e o outro Jaguar, que está ajudando-o, preenche o buraco com terra³⁹⁹.

O canto de luto prossegue. Não tenho certeza do significado do verso 3. É entoado na perspectiva dos Jaguares, que chamam o morto de ‘roupa de macaco prego’, e dizem que irão ‘carregá-lo’. Como me disseram que o cacho de cabelo é dado ao Jaguar, que o enterra, presumo que é esta a transação aqui expressada. A bebida pode ser uma referência ao vômito do Urubu Rei que a alma bebe no Céu Interior, ou, quem sabe, refere-se às bebidas refrescantes servidas aos Jaguares durante o ritual⁴⁰⁰. Os versos 4 e 5 funcionam de um modo similar ao canto de Kaiapuruna. O verso 4 confirma o fim do luto na perspectiva do Jaguar, dizendo que o cantador ‘não existe mais’, enquanto o verso 5 faz o mesmo de uma perspectiva humana, dizendo que ‘o Jaguar deixou de ter seu cantador’.

Uma vez que o cabelo é enterrado e o canto de luto já foi entoado, diz-se que ‘o luto acabou’ (*bapo mahwanim*). As mulheres, que haviam ficado reclusas nas casas, retornam ao pátio e o ritual estende-se por muitos dias. De agora em diante, o cabelo da pessoa, um índice de seu corpo, faz parte do continuum do Jaguar, e o morto existe apenas como um – *mowarabi*. Sabemos que isso os liga à atividade humana passada, particularmente à casa comunal e às capoeiras em torno. Os Kanamari explicitam isso ao dizerem que o – *mowarabi* plantou as palmeiras, que agora rodeiam as suas aldeias. Mas, assim como os *Kohana*, o Devir Jaguar é também um *increase ritual*. Kodoh uma vez disse-me que se não enterrassem o cabelo, o Jaguar inimizar-se-iam e não haveria caça para eles comerem.

O cabelo, como vimos no capítulo anterior, inscreve a temporalidade e biografia de uma pessoa. Ao longo de suas vidas, os Kanamari preocupam-se com os estados do cabelo, assegurando que não seja contaminado pela raiva e pela avareza. O seu enterro converte esse aspecto da pessoa em continuidade tanto da caça – o macaco prego é uma caça estimada pelos jaguares – quanto vegetal. É como se a pessoa morta fosse mais uma vez sujeita à fragmentação ou talvez a reiteração da cisão inicial entre corpo e alma. Se o cabelo, como uma parte específica do corpo, aponta para a posição mortal e de caça dos humanos, seu enterro transforma-o em algo permanente e duradouro: as palmeiras, também um índice da perfeição ancestral dos *Kohana*. Pois os mortos apenas alcançam essa perfeição, vale

³⁹⁹ Nunca presenciei um ‘enterro do cabelo’, então minha descrição baseia-se nas explicações que os Kanamari deram-me. Não sei, por exemplo, o quão grande ou profundo é o buraco, nem como o *nobman* põe o graveto dentro dele. Segundo um homem, o buraco tem que ser muito profundo, porque os Jaguares iriam, caso o morto fosse um homem, quebrar seu rifle e por os pedaços lá dentro. Entretanto, a maioria das pessoas disse que o rifle já teria sido enterrado com o corpo.

⁴⁰⁰ Diferente dos *Kohana*, o Jaguar só gosta de bebidas não fermentadas.

lembrar, uma vez que a parte de seus corpos à qual os vivos apegam-se é entregue ao Jaguar, que é ainda outra forma ancestral ameaçadora.

Epílogo

Os Kanamari sempre viveram num mundo circunscrito pelo Jaguar onipresente. Simultaneamente sintetizando a estabilidade e fluxo, seu domínio sobre o mundo foi ativamente atenuado pelos Kanamari, que separaram a estabilidade do movimento através de diversos processos: criando um corpo a partir da alma; partilhando o Juruá em afluentes; quebrando os odiosos *Dyapa* em unidades que eles podiam habitar; e fazendo com que alguns dos seus corpos sejam híper-corpos, mestres destas unidades. Os Kanamari mantêm estas separações através da desarticulação das formas relacionais comprimidas no corpo do Jaguar, relacionando-se uns com os outros através do *-warah*, da alimentação e da partilha *enquanto* afastam o fluxo e a predação para o exterior.

No entanto, vimos ao longo desta tese que o Jaguar é inerente a essas formas, e como ele constantemente emerge no seio de unidades estáveis. A feitiçaria, os *dyohko*, o comportamento imprestável e a violência não podem ser eliminados de todo. Cientes disto, os Kanamari estabelecem relações simétricas entre essas unidades, fazendo com que alguns dos subgrupos e os mortos sejam *-tawari*, reduzindo assim o perigo no qual os seus corpos estão imersos. Estas relações simétricas são, elas mesmas, predicadas na existência de corpos (*-warah*): de chefes e xamãs que podem ser Mestres humanos capazes de estabilizar coletividades e as expandir para além do grupo local, partindo da bacia hidrográfica para as bacias vizinha e além delas.

Na primeira parte, seguimos as mudanças históricas a partir do mito. Vimos como, após a chegada dos brancos, a mobilidade Kanamari se exacerbou, levando-os a co-residir e casar-se fora das bacias hidrográficas, alterando assim o modelo de endogamia do subgrupo que eles garantem ter existido no passado. Isso os levou do Tempo de Tamakori até o Tempo da Borracha, abrindo as unidades endogâmicas para o exterior. Enquanto os Kanamari mantinham o seu modo fractal de relação enquanto interagiam com os brancos, podiam reorganizar estas unidades e ao mesmo tempo manter os brancos como *-tawari*. Mas os brancos, que de início se organizavam por uma estrutura fractal e hierárquica análoga àquela dos Kanamari, começaram a se multiplicar, e acabaram por serem associados aos espíritos imprestáveis *adyaba*. Foi contra o caos que se seguiu que o chefe Ioho levou alguns Kanamari para o Itaquai. Após a morte de Ioho, no entanto, o *-warah* fractal deu lugar ao fluxo contínuo do Jaguar, levando os Kanamari a relacionarem-se uns com os outros e com os brancos através de formas imprestáveis.

Foi então que chegou Sabá, dando início ao Tempo da Funai. Sem chefes e salvos pelo ‘Mestre dos Índios’, os Kanamari puderam frear a mobilidade através da reinstauração de certas diferenças entre eles, contidas agora pelo corpo de um chefe único e absoluto. Através da Funai, e sua ligação com as cidades longínquas e poderosas, os Kanamari puderam criar pequenas ilhas de sub-grupos no Itaquai, estabelecendo assim uma síntese das relações assimétricas do *-warah* e as relações simétricas de *-tawari*.

Na segunda parte, tracei o avesso deste movimento, narrando a maneira como os Kanamari estabelecem a descontinuidade do modelo de endogamia do subgrupo. Vimos como eles postulam a existência de um número indefinido de Jaguares míticos que mantinham domínio sobre o mundo através de violência predatória. Os mitos que falam destes Jaguares mostram como uma humanidade incipiente reagiu a essa ferocidade estabilizante, fragmentando-a e, neste processo, criando o mundo, que então jorrou dos Jaguares. A dissolução daqueles corpos resultou em bolsos de Jaguaricidade, que mantinham a função-Jaguar de forma diluída. Mostrei que o mesmo princípio regulava a partição do Juruá, o Rio-Jaguar, explicando, deste modo, porquê os Kanamari não podiam viver ao longo dele, em vez disso estabelecendo-se em seus afluentes. Os espaços descontínuos formados pelos afluentes eram ocupadas por grupos de Kanamari que, por sua vez, eram ‘sementes’ do mesmo tronco do qual provinha os *Dyapa*, seus inimigos e habitantes do Juruá. Ao mesmo tempo, essas sementes mantinham relações simétricas com os Kulina, sementes de outra árvore. A relação assimétrica entre os *Dyapa* e os Kanamari, por um lado, e a relação simétrica entre os Kanamari e os Kulina, por outro, fornece as distinções máximas das diferentes formas relacionais, aquelas do *-warah* e do *-tawari*.

O mito de ‘Paca, Veado e Anta’ mostrou assim algumas das maneiras pelas quais os Kanamari conceitualizam a redução destas distinções máximas, agrupando-se em unidades que as fracionam, mitigando desta forma os perigos que tais distinções oferecem. A ‘Queda do Céu Velho’ resultou na extinção deste mundo mítico e na emergência do mundo incestuoso de Adão, que se esgotou. Foi após a passagem de Adão por este mundo que Tamakori e seu irmão, Kirak, viajaram pelo Juruá.

A Viagem, o mito da história, dá forma ao mundo, nomeando-o e extraíndo-o de sua multiplicidade contínua. Tamakori cria os brancos em Manaus, pré-figurando a relação de *-tawari* que estes manterão com os Kanamari. Mas a Viagem também pré-figura as outras maneiras pelas quais os brancos vão ser classificados, mostrando seu potencial Kirak de imprestabilidade e seu potencial Tamakori, assim indicando as relações assimétricas que estes vão estabelecer com os Kanamari durante o Tempo da Funai.

Na terceira parte, passei dos corpos coletivos para os corpos individuais. Mostrei que a criança nasce demasiadamente próxima às propriedades da alma e como os Kanamari fabricam o corpo a partir dela. Eu argumentei que lhes é necessário produzir estes corpos em aldeias, situadas em bacias hidrográficas, estabilizadas por chefes, para assegurar a humanidade da criança. Finalmente, mostrei que algumas destas crianças são feitas Jaguar, tendo seus corpos imbuídos de uma substância Jaguar que, por sua vez, os permitirá familiarizar outros Jaguares. Após a morte, esta substância Jaguar recupera sua subjetividade e ataca os humanos, caso não seja anexada ao corpo de um xamã humano – este também situado em aldeias e bacias hidrográficas.

A morte dos não-xamãs também fragmenta a pessoa em: uma alma, que viaja ao Céu Interior; um cadáver, que é enterrado; e o cabelo, que é guardado por parentes próximos. O cabelo é posteriormente enterrado por Jaguares míticos no ritual de Devir Jaguar, que mantém a fertilidade do mundo, criando novas bolsas de Jaguaricidade nas capoeiras e garantindo a abundância da terra. Ao mesmo tempo, o ritual permite à alma ganhar um corpo celestial perfeito, provocando o esquecimento dos mortos pelos vivos. A partir de então, os mortos só visitam os vivos nos rituais de Devir-*Kobana*, para os quais um *dyobkeo*, que é um precipitado do Jaguar primordial, precisa ter sido previamente familiarizado por um xamã. Os Kanamari, assim, se tornam Jaguares para finalmente enterrar seus mortos e transformá-los em ancestrais sem nomes e precisam de um Jaguar-*dyobkeo* para interagir com a humanidade celestial que é o destino da maioria das almas. Novamente, a estabilidade almejada pelos Kanamari encontra-se confinada e englobada pelo Jaguar, e é contra e por meio das muitas faces deste Jaguar que a humanidade resiste.

Bibliografia

Albert, Bruce 1985. Temps du Sang, Temps du Cendres: Représentation de la Maladie, Système Rituel et Espace Politique Chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne). Doctoral Thesis, Université de Paris X.

Andrello, Geraldo 2006. *Cidade do Índio. Transformações e Cotidiano em Iauaretê*. São Paulo : Editora Unesp : ISA; Rio de Janeiro : Nuti/ISA.

Belaunde, Luisa Elvira 2000. 'The convivial self and the fear of anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru'. In: Joanna Overing and Alan Passes (eds). *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London : Routledge.

_____. 2001. *Viviendo Bien. Género y Fertilidad Entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima : CAAP.

Bidou, Patrice 1999. 'Des fantômes et des hommes. Une topologie amazonienne de l'inconscient'. *L'Homme* 149, 289-309.

Bloch, Maurice and Johnathan Parry (eds) 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge : Cambridge University Press.

Bonilla, Oiara 2005. 'O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari'. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 11(1), 41-66.

_____. 2006. 'Perspectivas Paumari sobre o cristianismo e as transformações'. Paper presented at the 52nd International Congress of Americanists, Seville.

Brown, Michael 1986. 'Power, gender and the social meaning of Aguaruna suicide'. *Man* 21(2), 311-28.

Butt-Colson, Audrey 1985. 'Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area in the Guiana highland'. *Antropologica* 63-4, 103-49.

Carneiro, Robert 1995. 'The history of ecological interpretations of Amazonia: does Roosevelt have it right?'. In: Leslie Sponsel (ed). *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia: an Ecological Anthropology of an Endangered World*. Tucson : University of Arizona Press.

Carneiro da Cunha, Manuela 1998. 'Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução'. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 4(1), 7-22.

Carneiro da Cunha, Manuela, Terri Vale de Aquino, Carlito Cataiano, Margarete K. Mendes, Moisés Piyãko and Edilene Coffaci de Lima 2002. 'Peixes'. In: Manuela Carneiro da Cunha and Mauro Almeida Barbosa (eds) *Enciclopedia da Floresta. O Alto Juruá: Práticas e Conhecimentos das Populações*. Companhia das Letras : São Paulo.

Carvalho, José Cândido de Melo 1955. *Notas de Viagem ao Javari-Itacoai-Juruá*. Rio de Janeiro : Publicações Avulsas do Museu Nacional.

Carvalho, Maria Rosário Gonçalves de 2002. *Os Kanamari da Amazônia Ocidental. História, Mitologia, Ritual e Xamanismo*. Salvador : Fundação Casa de Jorge Amado.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) 1981. *Povos Indígenas no Brasil, 5: Javari*. São Paulo : CEDI.

Chagnon, Napoleon 1997. *Yanomamo*. Fifth Edition. New York : Harcourt Brace College Publishers.

Chaumeil, Jean-Pierre 2000 [1983]. *Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Geneva : Georg Editeur.

_____. 2001. 'The Blowpipe Indians: Variations on the Theme of Blowpipe and Tube among the Yagua Indians of the Peruvian Amazon'. In: Laura Rival and Neil Whitehead (eds) *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford : Oxford University Press.

Chernela, Janet 2001. 'Piercing distinctions: making and remaking the social contract in north-west Amazonia'. In: Laura Rival and Neil Whitehead (eds) *Beyond the Visible and the*

Material. *The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford : Oxford University Press.

Clastres, Pierre 1989 [1974]. *Society Against the State. Essays in Political Anthropology*. New York : Zone Books.

Conklin, Beth 2001a. *Consuming Grief. Compassionate Cannibalism in na Amazonian Society*. Austin : University of Texas Press.

Costa, Luiz 2006. 'Os outros dos outros: os Kanamari no Vale do Javari'. In: Beto Ricardo and Fanny Ricardo (eds) *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo : ISA.

Crocker, Jon 1985. *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson : University of Arizona Press.

Dal Poz, João 2000. 'Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha'. *Revista de Antropologia* 43(1), 89-144.

DaMatta, Roberto 1970. 'Mito e antimito entre os Timbira'. In: Claude Lévi-Strauss, Roberto Cardoso de Oliveira and Júlio César Melatti (eds) *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro.

Descola, Philippe 1981. 'From scattered to nucleated settlements: a process of socio-economic change among the Achuar'. In: Norman Whitten (ed) *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana : University of Illinois Press.

_____. 1982. 'Territorial adjustments among the Achuar of Ecuador'. *Social Science Information* 21(2), 299-318.

_____. 1988. 'La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique'. *Revue Française de Science Politique* 38(5), 818-26.

_____. 1992. 'Societies of nature and the nature of society'. In: Adam Kuper (ed) *Conceptualizing Society*. London : Routledge.

_____. 1994 [1986]. *In the Society of Nature. A Native Ecology of Amazonia*. Cambridge : Cambridge University Press.

_____. 2001. 'The genres of gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia'. In: Thomas Gregor and Donald Tuzin (eds) *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*. Berkley : University of California Press.

_____. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Éditions Gallimard.

Erikson, Philippe 1987. 'De l'appropriation à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie Amérindienne'. *Techniques et cultures* 9: 105-40.

_____. 1992. 'Uma singular pluralidade: a etno-história pano'. In: Manuela Carneiro da Cunha (ed), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras.

_____. 1996. *La Griffes des Aïeux. Marquage du Corps et Démarquages Ethnique chez les Matis d'Amazonie*. Paris : Editions Peeters.

_____. 2000. 'Dialogues à vif... notes sur les salutations en Amazonie'. In: Aurore Monod-Becquelin and Philippe Erikson (eds) *Les rituels du dialogue*. Nanterre : Société d'Ethnologie.

_____. 2001. 'Myth and Material Culture: Matis Blowguns, Palm Trees and Ancestor Spirits'. In: Laura Rival and Neil Whitehead (eds) *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford : Oxford University Press.

_____. 2004. 'La face cachée de l'ancestralité. Masques et affinité chez les Matis d'Amazonie brésilienne'. *Journal de la Société des Américanistes* 90-1, 119-42.

_____. Forthcoming. 'Faces from the past. Just how 'ancestral' are Matis 'Ancestor Spirit' mask?'. In: Carlos Fausto and Michael Heckenberger, (eds) *When Time Matter. History and Historicity in Indigenous Amazonia*.

Erthal, Regina 2001. 'O suicídio tikuna no alto Solimões: uma expressão de conflitos'. *Cadernos de Saúde Pública* 17(2), 299-311.

Farage, Nadia 1991. *As Muralhas dos Sertões: os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização*. Rio de Janeiro : Paz e Terra/ANPOCS.

Fausto, Carlos 1999. 'Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia'. *American Ethnologist* 26(4), 933-56.

_____. 2001. *Inimigos Fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo.

_____. 2001b. 'La conversion des ennemies: une rêve amazonien'. Paper presented at the École Pratique des Hautes Études. Paris.

_____. 2002a. 'Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia'. *Mana. Estudo de Antropologia Social* 8(2), 7-44.

_____. 2002b. 'The bones affair. Indigenous knowledge practices in contact situations seen from an Amazonian case'. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8, 669-90.

_____. 2004. 'A blend of blood and tobacco: shamans and jaguars among the Parakanã of eastern Amazonia'. In: Neil Whitehead and Robin Wright (eds). *In Darkness and in Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham & London : Duke University Press.

_____. Forthcoming. 'Feasting on people. Eating animals and humans in Amazonia'. *Current Anthropology*.

Gallois, Dominique 1988. O Movimento na Cosmologia Waiãpi: Criação, Expansão e Transformação do Universo. Doctoral Thesis, Universidade Federal de São Paulo.

_____. 1994. *Mairi Revisitada. A Reinvenção da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi*. São Paulo : NHII/Universidade de São Paulo- FAPESP.

_____. 1996. 'Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação I-paie'. In: Jean Langdon (ed) *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. São Paulo : NHII/USP-Fapesp.

_____. 2002. "'Nossas falas duras". Discurso político e auto-representação Waiãpi'. In: Bruce Albert and Alcida Rita Ramos (eds). *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo : Editora Unesp.

_____. 2005. 'Introdução: percursos de uma pesquisa temática'. In: Dominique Gallois (ed) *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo : Associação Editorial Humanitas.

Gonçalves, Marco Antonio 1993. *O Significado do Nome. Cosmologia e Nomenclatura entre os Pirahã*. Rio de Janeiro : Sette Letras.

_____. 2001. *O Mundo Inacabado. Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica. Etnografia Pirahã*. Rio de Janeiro : Editora UFRJ.

Gordon, Cesar 2006. *Economia Selvagem. Ritual e Mercadoria Entre os Índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo : Editora Unesp : ISA; Rio de Janeiro : Nuti/ISA.

Gow, Peter 1989. 'The perverse child. Desire in a native Amazonian subsistence economy'. *Man* 24(4), 567-82.

_____. 1990. 'Could Sangama read? The origin of writing among the Piro of eastern Peru'. *History and Anthropology* 5, 87-103.

_____. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford : Clarendon Press.

_____. 1993. 'Gringos and wild Indians. Images of history in western Amazonian cultures'. *L'Homme* 126-8, 327-47.

_____. 1996. 'River people shamanism and history in Amazonia'. In: Nicholas Thomas and Caroline Humphrey (eds). *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor : Michigan University Press.

_____. 1997. 'O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro'. *Mana* 3(2), 39-65.

_____. 1999. 'Piro designs: painting as meaningful action in an Amazonian lived world'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 5, 229-46.

_____. 2000. 'Helpless – the affective preconditions of Piro social life'. In: Joanna Overing and Alan Passes (eds) *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London : Routledge.

_____. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford : Oxford University Press.

_____. 2002. 'Piro, Apurinã and Campa: social dissimulation and assimilation as historical processes in Southwestern Amazonia. In: Jonathan Hill and Fernando Santos-Granero (eds). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago : University of Illinois Press.

Groth, Chrsitha 1977. 'Here and there in Canamari'. *Anthropological Linguistics* 19(5), 203-15.

_____. 1985. 'Syntax of the phrase types in Kanamari'. In: D. Fortune (ED.) *Porto Velho Workpapers*. SIL publications.

_____. 1988. 'Modo y aspecto en el discurso kanamari'. *Revista de Lingüística y Estudios Etnolingüísticos* 5, 51-72.

_____. 1988b. 'Prominencia, evaluación y el uso de la partícula *tso* en el discurso kanamari'. *Revista de Lingüística y Estudios Etnolingüísticos*, 5, 73-91.

Guss, David 1989. *To Weave and Sing. Art, Symbol, and Narrative in the South American Rain Forest*. Berkley & Los Angeles : University of California Press.

Hugh-Jones, Stephen 1979. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge : Cambridge University Press.

_____. 1988. 'The gun and the bow: myths of white men and Indians'. *L'Homme* V 106-7, pp. 138-55.

_____. 1996. 'Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains amazoniens envers la consommation de viande'. *Terrains* 26, 123-48.

Ireland, Émilienne 1988. 'Cerebral Savage: the whiteman as symbol of cleverness and savagery in Waurá myth'. In: Jonathan Hill (ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana : University of Illinois Press.

Karadimas, Dimitri 1997. *Le Corps Sauvage. Idéologie du Corps et Représentations de l'Environnement chez les Miraña d'Amazonie Colombienne*. Doctoral Thesis, Université de Paris X (Nanterre).

Kensinger, Kenneth 1995. *How Real People Ought to Live. The Cashinabua of Eastern Peru*. Prospect Heights, Illinois : Waveland Press.

Kohn, Eduardo 2002. *Natural Engagements and Ecological Aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador*. Doctoral thesis, University of Wisconsin.

_____. Forthcoming. 'Animal master and the ecological embedding of history among the Ávila Runa of Ecuador'. In: Carlos Fausto and Michael Heckenberger (eds). *Time Matters. History and Historicity in Amazonia*.

Labiak, Araci Maria 1997. "Frutos do Céu" e "Frutos da Terra": Aspectos da Cosmologia Kanamari no *Warapekom*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina : Florianópolis.

Lagrou, Elsje 1996. 'Xamanismo e representação entre os Kaxinawá'. In: Esther Jean Langdon (ed). *Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas*. Florianópolis : Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.

_____. 1998. Caminhos, Duplos e Corpos. Uma aborgem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa. Dphil thesis, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. 2000. 'Homesickness and the Cashinahua self. A reflection on the embodied condition of relatedness'. In: Joanna Overing and Alan Passes (eds). *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London and New York : Routledge.

_____. 2004. 'Sorcery and shamanism in Cashinahua discourse and praxis'. In: Neil Whitehead and Robin Wright (eds) *In Darkness and in Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. London & Durham : Duke University Press.

Lakoff, George 1987. *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal About the Mind*. Chicago & London : University of Chicago Press.

Lévi-Strauss, Claude 1943. 'The social use of kinship terms among Brazilian Indians'. *American Anthropologist* 45, 398-409.

_____. 1983 [1964]. *The Raw and the Cooked*. Chicago : University of Chicago Press.

_____. 1995. *The Story of Lynx*. Chicago : University of Chicago Press.

_____. 1999 [1978]. *Myth and Meaning*. London : Routledge.

_____. 2004 [1967]. *Do Mel às Cinzas*. São Paulo : Cossac & Naify.

Lima, Edilene Coffaci de 2000. Com os Olhos da Serpente: Homens, Animais e Espíritos nas Concepções Katukina Sobre a Natureza. Doctoral Thesis, Universidade de São Paulo.

Lima, Tânia Stolze 1995. A Parte do Cauim: Etnografia Juruna'. Doctoral Thesis presented at the PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

_____. 2002. 'O quê é um corpo?'. *Religião e Sociedade* 22, 9-19.

_____. 2005. *Um Peixe Olhou Para Mim. O Povo Yudjá e a Perspectiva*. São Paulo : Editora Unesp : ISA; Rio de Janeiro : Nuti/ISA.

Lorrain, Claire 1994. *Making Ancestors. The Symbolism and Politics of Gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. Ph.D. University of Cambridge.

_____. 2000. 'Cosmic reproduction, economics and politics among the Kulina of southwest Amazonia', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, sp. iss. 6, 293-310.

Matos, Beatriz and Jorge Marubo 2006. 'Colapso no atendimento provoca retorno de epidemias'. In: Beto Ricardo and Fanny Ricardo (eds). *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo : ISA, 444-5.

McCallum, Cecilia 1996. 'Morte e pessoa entre os Kaxinawa'. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2(2), 49-84.

_____. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People Are Made*. Berg : Oxford and New York.

Mendes, Margarete K. 2002. 'O clima, o tempo e os calendários ashaninkas'. In: Manuela Carneiro da Cunha and Mauro Barbosa de Almeida (eds). *Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: Práticas e Conhecimento das Populações*. São Paulo : Companhia das Letras.

Mendes, Margarete K., Moisés Piyãko, Maria Smith, Edilene Coffaci de Lima and Terri Valle de Aquino 2002. 'Bichos de Pena'. In: Manuela Carneiro da Cunha and Mauro Barbosa de Almeida (eds). *Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: Práticas e Conhecimento das Populações*. São Paulo : Companhia das Letras.

Menget, Patrick 1993. 'Notas sobre as cabeças mundurucu'. In Eduardo Viveiros de Castro and Manuela Carneiro da Cunha (eds) *Amazônia. Etnologia e História Indígena*. São Paulo : NHII/USP/FAPESP.

Metraux, Alfred 1948. 'Tribes of the western Amazon basin. Tribes of the Juruá-Purus basins'. In Julian Steward (ed) *Handbook of South American Indians*. Washington : Smithsonian Institution.

Miller, Joana 2006. 'Os enfeites corporais dos Mamaindê e a noção de pessoa'. Paper presented at the 52nd International Congress of Americanists, Seville.

Murphy, Robert 1958. *Mundurucu Religion*. University of California Press : Berkley and Los Angeles.

Nascimento, Hilton 2006. 'A Terra Indígena do Vale do Javari e a fronteira peruana'. Unpublished, Centro de Trabalho Indigenista.

Neves, Lino João de Oliveira 1996. 137 anos de sempre: um capítulo da história kanamari do contato. MPhil dissertaion, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Overing Kaplan, Joanna 1975. *The Piaroa. A People of the Orinoco Basin*. Oxford : University Press.

_____. 1983-84. 'Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought'. In: A. Butt-Colson and H. D. Heinen (eds) *Themes in political organization: the Caribs and their neighbours*. *Antropológica* 59 – 62, pp. 331 – 348.

_____. 1984. 'Dualism as an expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela'. In: Kenneth Kensinger (ed) *Marriage Practices in Lowland South America*, Illinois Studies in Anthropology N. 14. Urbana: University of Illinois Press, pp. 127 – 155.

Overing, Joanna and Alan Passes (eds) 2000. *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Amazonia*. London : Routledge.

Pollock, Donald 1985. Personhood and Illness Among the Culina of Western Brazil. Doctoral Thesis, University of Rochester, New York.

_____. 1992. 'Culina shamanism. Gender, power and knowledge'. In: Esther Jean Langdon and Gerhard Baer (eds). *Portals of Power: Shamanism in South America*. University of New Mexico Press : Santa Fe.

_____. 1993. 'Death and the afterdeath among the Kulina'. *Latin American Anthropology Review* 5(2), 61-4.

Porro, Antonio 1996. *O Povo das Águas. Ensaios de Etno-História Amazônica*. São Paulo : Vozes/Edusp.

Price, David 1987. 'Nambikwara geo-political organization'. *Man* 22 (1), 1-24.

Queixalós, Francisco n.d.1. 'Ergatividade e relaciones gramaticales en Katukina'. Manuscript.

_____. n.d.2. 'Posse em Katukina e valência dos nomes'. Manuscript.

Reesink, Edwin 1993. *Imago Mundo Kanamari*. Dphil thesis, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Rival, Laura 1993. 'The growth of family trees: Huaroni conceptualization of nature and society'. *Man* 28 (4), 635-52.

_____. 2002. *Trekking Through History. The Huaroni of Amazonian Ecuador*. New York : Columbia University Press.

Rivière, Peter 1969. *Marriage Among the Trio. A Principle of Social Organization*. Oxford : University Press.

_____. 1971. 'The political structure of the Trio Indians as manifested in a system of ceremonial dialogue'. In: T. O. Biedelman (ed) *The Translation of Culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard*. London : Tavistock.

_____. 1984. *Individual and Society in Guiana. A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge University Press : Cambridge.

Rodgers, David 2002. 'A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng'. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 8(2), 91-125.

_____. 2004. 'Foil. Indifference, impossibility and the complexion of Ikpeng shamanism'. Unpublished.

Sahlins, Marshall 1972. *Stone Age Economics*. London : Tavistock Publications.

Santos-Granero, Fernando 2000. 'The sisyphus syndrome, or the struggle for conviviality in native Amazonia'. In: Joanna Obering and Alan Passes (eds) *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London : Routledge.

_____. 2002. 'The Arawakan matrix: ethos, language and history in native South America'. In: Jonathan Hill and Fernando Santos-Granero (eds). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago : University of Illinois Press.

Seeger, Anthony 1981. *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.

Seeger, Anthony, Roberto DaMatta and Eduardo Viveiros de Castro 1979. 'A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras'. *Boletim do Museu Nacional* 32, 2-19.

Severi, Carlo 2004. 'Capturing imagination: a cognitive approach to cultural complexity'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10, 815-38.

Sterpin, Adriana 1993. 'La chasse aux scalpes chez les Nivacle du Gran Chaco'. *Journal de la Société des Américanistes*, 79, 33-66.

Surrallès, Alexandre 2003. 'Face to face: meaning, feeling and perception in Amazonian welcoming ceremonies'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 9, 775-91.

Tastevin, Constant n.d. 1. L'Ethnographie de Yuruá. Archives Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées – AP 294-B-II. Arquivo da Prelazia de Tefé – APT 604.3.6. [S1. : sd]. Typed manuscript with notes.

_____n.d.2. Mythes des Héros Civiliateurs. Archives Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées – AP 294-B-II. Arquivo da Prelazia de Tefé – APT 604.3.6. [S1. : sd]. Typed manuscript with notes.

_____n.d.3. Religion, Magie, Esprits, Mariage. Archives Générales du PP. du St-Esprit, Archives Privées – AP 294-B-II. Arquivo da Prelazia de Tefé – APT 604.3.6. [S1. : sd]. Typed manuscript with notes.

_____1911. 'Ce que nous faisons au pays des grandes fleuves'. *Annales Apostoliques* 27, 278-282, 316-318, 345-346, 374-377.

_____1919. 'Quelques considérations sur les Indiens du Juruá'. *Bulletin et Memoires de la Société s'Anthropologie de Paris*, 8(6), 144-54.

_____1920. 'Le fleuve Juruá (Amazonie)'. *La Geographie* 33(1), 1-22, 131-48.

_____1928. 'Compte rendu. Sommaires des séances'. *Ethnographie* 17-18, 130-132.

Taylor, Anne-Christine 1993. 'Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro'. *Man* 28, 653-78.

_____1994. 'Les bons ennemis et les mauvais parents: le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Jivaros de l'Equateur'. In: E. Copet and H. Héritier-Augé (eds). *Les Complexités de L'Alliance IV (Économie, Politique et Fondements Symbolique de L'Alliance)*. Paris : Archives Contemporaines.

_____1996. 'The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2, 201-15.

_____. 2000. 'Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien du parenté'. *L'Homme*, 154-5. 309-34.

_____. 2001. 'Wives, Pets and Affines: Marriage Among the Jivaro'. In: Laura Rival and Neil Whitehead (eds) *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford : University Press.

_____. Forthcoming. 'Sick of history: contrasting regimes of historicity in the upper Amazon'. In: Carlos Fausto and Michael Heckenberger (eds). *Time Matters. History and Historicity in Amazonia*.

Thomas, David 1978. 'Pemon zero generation terminology: social correlates'. *Working Papers on South American Indians, n. 1, social correlates of kinship terminology*. Bennington College.

Turner, Terence 1971. 'Cosmetics: the language of bodily adornment'. In: James Spradley and David McCurdy (eds). *Conformity and Conflict: Readings in Cultural Anthropology*. Boston : Little Borwn & Co.

_____. 1988. 'History, myth and historical consciousness among the Kayapó of central Brazil'. In: Jonathan Hill (ed). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana : University of Illinois Press.

Urban, Greg 1996. 'A História da cultura brasileira segundo as línguas nativas'. In: Manuela Carneiro da Cunha (ed). *História dos Índios no Brasil*. Companhia das Letras : São Paulo.

_____. *Metaphysical Community. The Interplay of the Senses and the Intellect*. The University of Texas Press : Austin.

Van Velthem, Lúcia 2003. *O Belo é a Fera: a Estética da Produção e da Predação entre os Wayana*. Lisboa : Assírio & Alvim.

Verneau, René 1921. 'Contribution a l'étude ethnographique des Indiens de l'Amazonie. (D'après les documents recueillis par le P. Tastevin)'. *L'Anthropologie* 31.

Vilaça, Aparecida 1992. *Comendo Como Gente. Formas do Canibalismo Wari*. Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro : Rio de Janeiro.

_____. 1999. 'Devenir autre: chamanisme et contacte interethnique en Amazonie brésilienne'. *Journal de la Société des Américanistes*, 85.

_____. 2002. 'Making kin out of others in Amazonia'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 8, 347-65.

_____. 2005. 'Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities'. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 11, 445-64.

_____. 2006. *Quem Somos Nós. Os Wari Encontram os Brancos*. Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro : Rio de Janeiro.

Viveiros de Castro, Eduardo 1992. *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago : University of Chicago Press.

_____. 1993. 'Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico'. In: Eduardo Viveiros de Castro and Manuela Carneiro da Cunha (eds), *Amazônia. Etnologia e História Indígena*. São Paulo : NHII-USP/Fapesp, pp. 150 – 210.

_____. 1998. 'Cosmological deixis and Amerindian perspectivism'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* N.S. 4, 469-88.

_____. 2000a. 'Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco'. *Ilha*, 2(1), 5-46.

_____. 2000b. 'Os termos da outra história'. In: *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo : Instituto Socioambiental.

_____. 2001. 'GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality'. In: Laura Rival and Neil Whitehead (eds). *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford : University Press.

_____. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo : Cosac & Naify.

_____. 2004. 'The forest of mirrors. A few notes on the ontology of Amazonian spirits'. Papre presented at the Colloquium 'La Nature des Esprits'. Université Laval/Wenner-Grn Foundation, Québec, Canada.

Wagner, Roy 1991. 'The fractal person'. In: Maurice Godelier and Marilyn Strathern (eds) *Big Men and Great Men: personification of power in Melanesia*. Cambridge : Cambridge University Press.

_____. 2001. *An Anthropology of the Subject. Holographic Worhview in New Guinea and Its Meaning and Significance for the World of Anthropology*. University of California Press : Berkley & Los Angeles.

Weinstein, Barbara 1983. *The Amazon Rubber Boom 1850-1920*. Stanford : Stanford University Press.

Welper, Elena and Pedro Cesarino 2006. 'Epidemias produzem caos social'. In: Beto Ricardo and Fanny Ricardo (eds). *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo : ISA, 449-52.

Whitehead, Neil and Robin Wright 2004. 'Introduction: dark shamanism'. In: Neil Whitehead and Robin Wright (eds) *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham & London : Duke University Press.

Apêndice A:
Terminologia de Parentesco Kanamari

A tabela abaixo inclui os termos vocativos para um Ego masculino. Só inclui os '*kin types*' geneológicos, que são apenas algumas das posições que estes termos implicam. Não obstante, essas posições geneológicas são aquelas para as quais o uso dos termos é regular e consistente. Há, ainda, um termo de referência para Z, *puhanya*.

Terminologia de Parentesco, Ego Masculino

1	Paiko	Todos os homens de G + 2
2	Hwa	Todas as mulheres de G + 2
3	Pama	F
4	Niama	M
5	Mon	FB, MZH
6	Anya	MZ, FBW
7	-to	MB, FZH, WF
8	Tyotyo	FZ, MBW, WM
9	-dya	B, FBS, MZS
10	mion	Z, FBD, MZD
11	-bo	ZH, WB, FZS, MBS
12	-wamok	BW, FZD, MBD
13	-pia	S
14	-tyo	D
15	-hiwampia	BS
16	-hiwamtyo	BD
17	-ityakwa	ZS
18	-inomok	ZD
19	-pida	Todos de G - 2
20	-obatyawa	W

Terminologia de Parentesco para Ego Feminino

Os termos 1-8, 14 e 19 são iguais para Ego masculino e feminino. Os termos 16, 17 e 18 são iguais, mais os '*kin types*' são diferentes e, por isso, os repito abaixo. Há ainda um termo de referência para B, *-pompia*.

21	ya	B, FBS, MZS
22	-udya	Z
23	-tyanhwan	HZ, BW, FZD, MBD
24	-'obim	MBS, FZS, HB
25	-o'pu	S
26	-hiwao'pu ⁴⁰¹	ZS, BDH
27	-hiwamtyo	ZD, BSW
28.	-tyakwa	BS, DH, ZDH
29.	-nomok	BD, SW, ZSW
30.	-owabara	H

⁴⁰¹ Algumas mulheres chamam as pessoas na posição de '-hiwao'pu' pelo termo -o'pu (25).

Apêndice B (em inglês):

The Otter Lovers

At first the women were kneading manioc. Once this was done they took the manioc to the river to wash it. There they found some *watyo*⁴⁰² fruit and brought it back to the village. They prepared manioc drink. This was all that the Kanamari ate at the time, and the women were very hungry. The men went far downriver to cut the *poi'rim* tree.

The women went to the river and called out: "Otter, I want fish, Ooooootter!". The Otters then came towards them carrying fish. The Giant Otter also came and brought along bodó fish. They brought these fish in their mouths and the women grabbed it from them. The Giant Otter then had sex with the woman, and the Otters had sex with her daughters. Then the Otters returned.

"If you tell your father, he will know how we got fish".

"Yes mother, we will not tell him any of these things."

They returned to the village and stewed their fish. The men returned and saw the women: "are you cooking?" "Yes, we are. Here is your fish". The woman's son asked her if she would make manioc drink again. She said she would, but she had left her grater upriver. The women went upriver again and called the Otters. This time they brought caparari fish and had sex with the women. They then took the fish back to their village and began to stew it. Late in the afternoon the men returned and the women served them their fish. The men did not know anything.

Early next morning the men drank manioc drink: "My son, try to see what the old women are up to. Follow them to the river".

The boy went but could not find the women. "Where are the women getting these fish? Try placing your *Korama'an dyobko*⁴⁰³!" The boy removes the *dyobko* from his body. He takes the snake to the port and tells it: "climb!". The men leave and the snake-*dyobko* remains to spy on the women, who soon afterwards say they are going to the gardens to get manioc. The snake follows them as they cross a small stream. The women paint themselves with anatto and begin to call out for their Otter lovers: "Otter, we want fish, Ooooootter!".

The Otter then approach and begin throwing all manner of fish towards the women. They then have sex with the women. When the Otter leave the *Korama'an* snake

⁴⁰² A type of wild fruit found primarily near lakes. It is a favoured food of the tapir and falls under the general category of *warapikom*, 'uncultivated fruits'.

⁴⁰³ *Korama'an* is a type of non-poisonous snake that climbs onto the branches of trees. The man's son is a shaman and the *korama'an* is one of his familiars, used as a spy.

falls from the tree. The women then know that the men were spying on them. The snake leaves quickly, before the women can gather themselves, shouting: "Father, the Otter are having sex with my mothers!".

Korama'an tells the men what happened. They know where the fish came from. The women arrive but the men remain silent. The women decide to say nothing. They prepare the fish and serve the men, who by this stage are truly angered.

Next morning the women leave to get manioc. The men travel to a different garden to prepare *mayako* traps⁴⁰⁴. Once this is done they paint themselves with anatto. They then pull their penises and testicles back towards their anuses and tie them there, thus disguising themselves as women.

They approach the place that the snake had told them, set their traps and began to shout: "Otter, we want fish, Ooooootter!".

"Oiaaaaaaa, oiaaaaaaa, oiaaaaaaa". The men heard the Otters approaching. They hid logs under the water, keeping them there with their feet. The Otter throw their fish at the transvestied men. As they did this they went into the *mayako* traps. The men raised the traps and killed the Otter and the Giant Otter. The men told the boys to disguise their tracks, to make it seem they had been hunting peccaries near the stream. They returned to the village where they cut off the Otter's testicles and tie them near the kitchen ceiling, where it was left dangling.

The women return, carrying manioc. They go towards the stream and see the peccary footprints that the men had made. "Mother, father has hunted peccaries! Look, the broken arrows"! The girl's mother is suspicious. Were the men lying? "Come daughter, let us call the Otter". They did so, but the Otter did not come because they had all been killed.

They went back to the village carrying their baskets filled with manioc. The men had stuck chonta palm thorns on the soles of their feet and they complained to the women, asking them: "come try and remove the thorns from our feet!". They made sure that the women sat down directly under the testicles of their Otter lovers. The fat from the severed testicles began to drip onto the women's backs.

"You have been having sex with the Otter!", and the men hit the women with the thorny leaves of the chonta palm. The women fled. To disguise themselves they tied the leaves of a *taroba*, close to their tailfeather. They ran, across the river, towards the land of the angry ones⁴⁰⁵. There were three women, a small girl and a small boy, called Hohdom,

⁴⁰⁴ These traps are normally used for catching fish. When fish enter it to get food the trap closes in on them, preventing their exit. Poroya describes them as a "corral".

⁴⁰⁵ A reference to Panoan-speaking groups.

which fled with them. The women were all older, except for one which had recently gone through the restrictions associated with the menarche. They went along jumping from fallen tree trunk to fallen tree trunk, all the way cursing the men in their anger.

The two children lagged behind and began to cry: “mother, come get us mother, please!”. The women did not stop. The children stayed behind, but they knew the land as well. “My sister, later our mothers will come for us. I am going to get fans”. He went back to the village where the men were and got four fans to take back to his sister. They tied the fans to their arms and flew, one at a time, onto a tree.

Meanwhile, the men were sleeping back in the village. They woke up early and heard sound coming from the jungle: “my brother, there is game coming this way!”. They went towards the garden, and there they began to cry: “why did we hit our wives with the chonta palm branches, my brother?”

“It was father who decided to do these things. He wanted to enmity the women, but we still loved them. The women fled from us”.

Just then they saw peccaries coming their way, eating the manioc from their gardens. These peccaries were the women. They became peccaries. They broke the ceramic pots where they used to make manioc drink. They then went looking for the men and, seeing their footprints heading for the gardens, followed: “let us get them!”

The men heard them: “listen, my brother. Is it some kind of Other⁴⁰⁶ heading our way?”

“No. These are peccaries, my brother! They are peccaries!”. The men then climbed papaya trees and banana trees, to flee from the angry peccaries. The peccary managed to get one, and threw him into the air. Some men hid in the holes of fallen tree trunks. These men became termites⁴⁰⁷.

The women then left downriver, following its flow and singing:

[1] *Daidobo, daidobo, daidobo*⁴⁰⁸.



⁴⁰⁶ *Onaban*. A catch-all term meaning any non-Katukina other, human or not.

⁴⁰⁷ This aspect of the myth receives no further comment, but there is a part of the ritual linked to the first menarche that plays on this theme. The pubescent girl lies in her hammock while her female kin burn a termite mound underneath her. The smoke from this fire burns her and she is supposed to endure it unflinchingly. This ritual is no longer performed, but I was told that if the girl withstood the heat, she was the ready for marriage. I was told that this was precisely because some men had become termites.

⁴⁰⁸ I was not given an explanation for this song, nor do I know what it means. It is probably not in the Kanamari language, but in peaccry-language, and its meaning may have been lost to the Kanamari.