

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Beatriz de Almeida Matos

**Os Matsés e os Outros –
elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari**

Rio de Janeiro
2009

Beatriz de Almeida Matos

**Os Matsés e os Outros –
elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Orientador:

Prof. Dr. Eduardo B. Viveiros de Castro
PPGAS-MN/UFRJ

Rio de Janeiro
2009

FICHA CATALOGRÁFICA

Matos, Beatriz de Almeida

Os Matsés e os Outros – elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari/Beatriz de Almeida Matos – 2009.

121f.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2009.

Orientador: Eduardo B. Viveiros de Castro.

1. Etnologia Sul-Americana, 2. Grupos Pano Setentrionais, 3. Javari, 4. Matsés.
I. Viveiros de Castro, Eduardo (Orient.). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Beatriz de Almeida Matos

**Os Matsés e os Outros –
elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

APROVADA POR:

Prof. Dr. Eduardo B. Viveiros de Castro (Orientador)
PPGAS-MN/UFRJ

Profa. Dra. Aparecida Vilaça
PPGAS-MN/UFRJ

Prof. Dr. José Antonio Kelly Luciani

RESUMO

Esse trabalho consiste em uma descrição etnográfica da relação dos Matsés do alto Javari brasileiro com os brancos, e povos inimigos da região, de maneira a mostrar como o povo Matsés se constituiu e se constitui através dessas relações, tanto ao longo do último século, quanto atualmente. Na primeira parte, busco reconstituir as concepções matsés a respeito de si e dos inimigos. Mostro como se organizavam os grupos locais na época em que viviam em malocas ligadas entre si por relações de parentesco e rituais; e empreendiam guerras de captura de mulheres com povos nativos da região, seringueiros e madeireiros brasileiros e peruanos. Na segunda parte mostro como o estabelecimento de alianças com os brancos brasileiros motivou o fim da guerra de captura de mulheres e a constituição de comunidades. Mostro ainda como as doenças fatais, que enfrentam atualmente, são atribuídas pelos Matsés do alto Javari a brancos “de longe”, com os quais não convivem e que, portanto, não “domesticam”. Assim, procuro demonstrar como as concepções matsés a respeito dos brancos “de perto” e “de longe” se inserem no modo nativo de relação com a alteridade: a constituição do parentesco com os inimigos.

ABSTRACT

This dissertation consists of an ethnographic account of the relationships between the Matsés of the Upper Javari in Brazil, the whites and enemy native people of the area. It seeks to investigate how the Matsés people were and are constituted through those relationships, as much over the course of the last century as now. In the first section, I explore the Matsés' conceptions regarding themselves and their enemies. I describe how the Matsés local groups were organized when they were living in communal houses linked by ritual and kinship relations, and how they went on raids to capture women from the enemies and from the Peruvian and Brazilian *seringueiros* (rubber tappers) and *madeireiros* (lumbermen). In the second section I examine how the instigation of alliances with the Brazilian whites brought about a stop to the practice of raiding, and encouraged the constitution of communities. I also describe how the Matsés attribute the fatal diseases that they now face to “distant” whites – those with whom they do not live and therefore who they do not “domesticate”. I suggest that the Matsés' conceptions regarding both “local” and “distant” whites are in continuity with the native way of relating with alterity: the making of kinship with enemies.

Agradecimentos

Aos Matsés, por me receberem em suas casas e pelo que me ensinaram sobre a vida. Especialmente, André Chapiana Waldik e família, Vitor Mayoruna, Unan e família, Uaqui Mayoruna, Gilson Mayoruna (Gaúcho), Arceu Mayoruna e família (Lobo), Gilson Mayoruna e família, Raimundo Mëan Mayoruna e família, Antônio Mayoruna (Soles), Antônio Mayoruna (Flores), João Carlos e família, (Três José), Raul Mayoruna e família, João Êpê e família (Nova Esperança), e a todos os professores matsés que trabalharam comigo.

A meu orientador, Eduardo Viveiros de Castro, pela força criativa de suas idéias.

A Maria Elisa Ladeira e Gilberto Azanha, pela oportunidade de trabalhar com os Matsés e o Centro de Trabalho Indigenista, e pelo rico aprendizado sobre os índios.

Ao pessoal do CIVAJA, especialmente Jorge Marubo, pelo apoio que prestaram a meu trabalho.

À Professora Aparecida Vilaça, pelas ricas discussões durante o curso.

Ao Professor Ruben Caixeta de Queiroz, que foi um grande professor de etnologia, tanto em suas aulas, como nas aldeias Waiwai, meu primeiro trabalho de campo na Amazônia.

Às amigas de sempre: Letícia Cesarino, Rachel Starling, Ana Carolina Lanza, Alice Guimarães e suas famílias. O que sou tem a ver com vocês.

Aos companheiros de Rio e do Museu: Beatriz Filgueiras, Paula Siqueira, José Kelly, Antonia Walford, Pedro Rocha, Marina Guimarães, Leonor Valentino, Luciana França, Paulo Maia, Levindo, e núcleo “baixo PPGAS”. Especialmente a Bruno Marques e Indira Caballero (vizinhos e compadres).

Aos companheiros de FAFICH: Taís Garoni, Lílian Panachuk, Camila Jacomi, Luana Lazzeri, Carmela Morena, Sandro Freitas, Rosana Santos, Helena Pimentel. Ao Professor Eduardo Vargas, pela força que sempre deu aos alunos que navegaram pela Antropologia.

A Eliza Leite, por tudo que me ensinou e pela oportunidade de conhecer e trabalhar com os Mebengokre. Às companheiras de aldeias e livros: Januária Mello e Morena Tomich.

A Maria Elena Fialho, da CGE-FUNAI, pelo apoio que sempre prestou a meu trabalho entre os Mebengokre e Matsés.

Aos colegas do CTI: Omar Silveira, Eduardo Lembo, Thiago Fondello, Augusto Nascimento, Andéia Bavaresco, Bernardo Perondi. A Janekely Reis D'Ávila, por sua amizade. A Idinilda Obando da FPVJ-FUNAI, pelo super apoio em Tabatinga. E, especialmente, a Hilton Nascimento e Conrado Rodrigo Octavio, por tudo que realizamos e vivemos juntos no Vale do Javari.

Aos companheiros antropólogos do Javari: Elena Welper, Pedro Cesarino, Luis Costa, Bárbara Arisi.

A Walter Coutinho Jr., Júlio Cezar Melatti e a David Fleck, pelas conversas em que compartilharam comigo seus trabalhos entre os Matsés, e pela bibliografia que me disponibilizaram.

Aos amigos de Letícia: Janaína Saba, Diego Builes, Alejandra Currea, Arnold Vasquez, especialmente a minha querida amiga Diana Rosas, pelo que compartilhamos de vida, idéias e de nossas vivências nos rios.

Aos Bolivar: Edgar (padre), Janeth, Mateo, Susana, e a Gloria Beatriz Urueta e Rosa Beatriz de Urueta, pelo carinho, super apoio no processo de escrita, e por me receberem lindamente em suas casas e família.

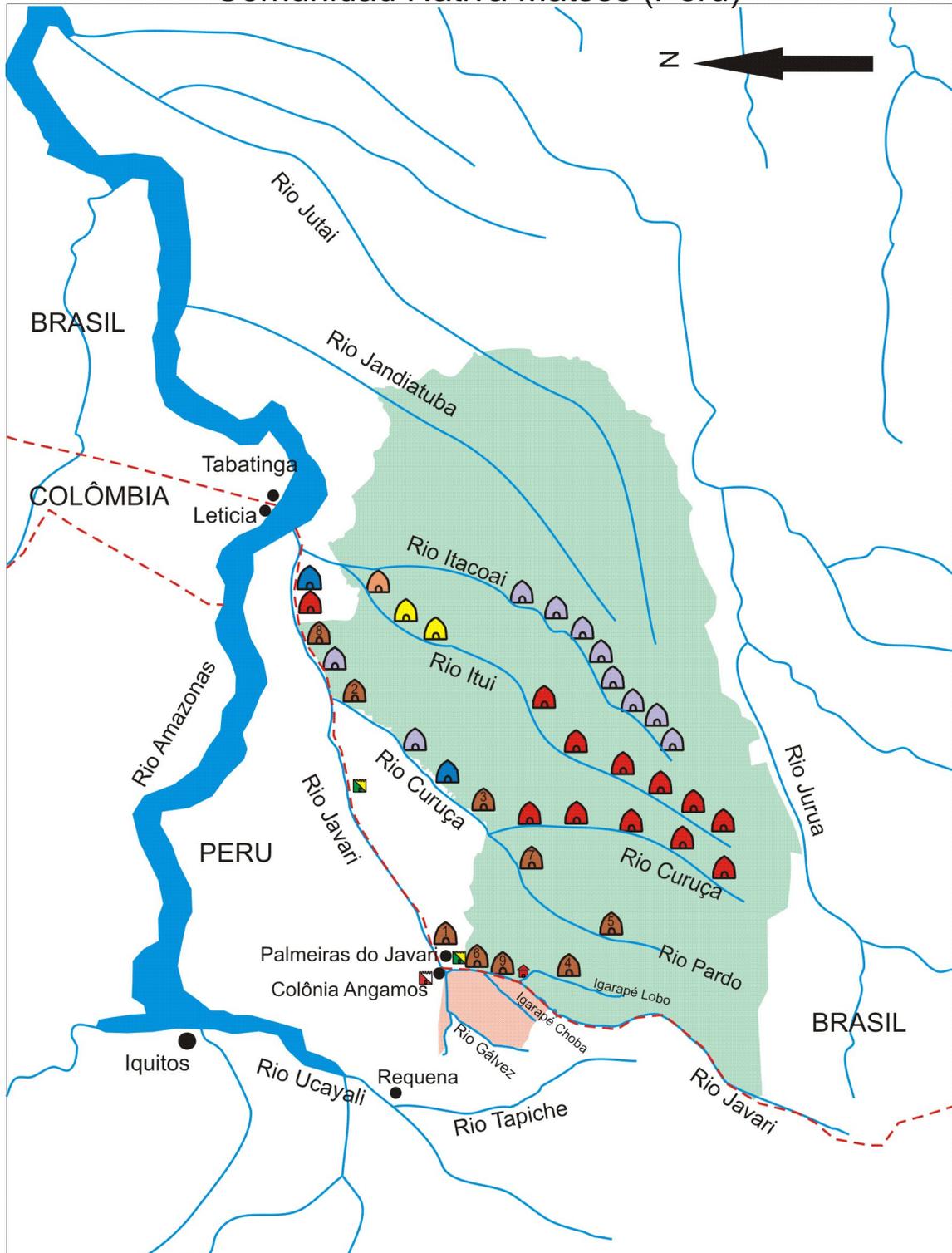
A minha família querida, Marcos de Almeida Matos, Guilherme Abujanra, Raul Abujanra, a meus avós, José Nery Matos e Maria Rosa de Almeida, e especialmente a meus pais, Maria Inês de Almeida e Kleber Gesteira Matos, que me ensinaram o interesse “por tudo aquilo que não é meu”.

E a Edgar, sem o qual (e suas idéias, carinho, apoio, amor) nada seria possível. A ele dedico esse trabalho.

Sumário

Introdução	1
CAPÍTULO 1 – Afastamento e reencontro: fazendo inimigos	10
<i>Matsés, Matsés Utsi</i>	10
<i>Macubo x bēdibo</i>	23
CAPÍTULO 2 – Visitas e guerras: fazendo malocas.....	34
As malocas e roças	34
Convidando parentes e espíritos.....	38
<i>Macun aquec</i> : oferecer a bebida.....	39
Recebendo os <i>cuēdēnquio</i>	42
Captura de mulheres.....	45
CAPÍTULO 3 – Chegam os <i>chotac</i>	49
Os <i>chotac</i> e as guerras	52
As missionárias no Peru	56
FUNAI e exército no Brasil	60
CAPÍTULO 4 – Controle e domesticação: fazendo comunidades.....	64
CAPÍTULO 5 – Transformação e perigo: os <i>chotac</i> de longe	82
<i>Señorita e Pajés Peruanos</i>	90
<i>Gringos e gringas</i>	95
Considerações Finais.....	100
Referências Bibliográficas	105

Terra Indígena do Vale do Javari (Brasil) Comunidad Nativa Matsés (Peru)



- | | | | | | |
|--------------------|---------------------------|--|---------------------|--|--------------------------------|
| | Comunidades Matsés | | Outros povos | | Posto FUNAI |
| 1 - Cruzeiroinho | | | Korubo | | Pelotão do Exército Brasileiro |
| 2 - Flores | | | Marubo | | Pelotão do Exército Peruano |
| 3 - Fruta Pão | | | Matis | | Limite Internacional |
| 4 - Lobo | | | Kanamari | | Comunidad Nativa Matsés |
| 5 - Nova Esperança | | | Kulina Pano | | Terra Indígena Vale do Javari |
| 6 - Soles | | | | | |
| 7 - Terrinha | | | | | |
| 8 - Três José | | | | | |
| 9 - Trinta e Um | | | | | |

Introdução

Os Matsés são falantes de uma língua da família Pano, pertencente ao subconjunto Pano Setentrional (Erikson, 1994). Vivem na região da fronteira Brasil-Peru, delimitada pelo rio Javari. No Brasil, suas aldeias se localizam na Terra Indígena Vale do Javari, no oeste do estado do Amazonas. A Terra Indígena cobre grande parte da planície inundável banhada pelo Javari e seus afluentes orientais: Curuçá, Ituí e Itacoaí, e ainda uma parte das bacias do Jandiatuba e Jutaí (estes últimos afluentes do Solimões). (Conferir mapa na pg. anterior).

Distribuída em oito comunidades nos rios Javari, Curuçá, Pardo e Igarapé Lobo, a população Matsés no Brasil chega a 943 pessoas. No Peru, segundo dados de Fleck (2003), a população é de 1314 pessoas, distribuídas em 14 comunidades os rios Gálvez, Choba e Javari.

A palavra *matses*, na língua indígena, é polissêmica. Pode denotar o povo que conhecemos por este nome, por oposição a outros; qualquer povo indígena, por oposição aos não-indígenas (estes chamados *chotac*); ou “gente”, por oposição a outros seres. *Matses* pode significar ainda o grupo de co-residentes ou os parentes mais próximos do falante, bem como se referir ao conjunto dos tios maternos e maridos das tias paternas.¹ No Peru, a palavra é usada como etnônimo. No Brasil, os Matsés são também conhecidos como Mayoruna.

Conheci os Matsés em 2005, quando comecei a trabalhar em suas comunidades pela ONG Centro de Trabalho Indigenista². Um dos principais projetos da ONG entre os povos do Vale do Javari era o de complementação da formação de professores indígenas. Eu era

¹ Nesse caso, precedida pela partícula *cun*, que indica posse.

² Sobre a atuação do Centro de Trabalho Indigenista, cf. o site www.trabalhoindigenista.org.br.

responsável por acompanhar o trabalho dos professores matsés. Por esse trabalho, a cada seis meses passava períodos de um a três meses nas comunidades, boa parte do tempo, junto aos professores.

Apesar do trabalho da ONG nas comunidades matsés ter sido solicitado por eles (os “caciques” demandaram à coordenação da ONG uma professora “para eles”), o meu trabalho muitas vezes era objeto de desconfiança. Ao mesmo tempo em que se mostravam interessados que eu aprendesse a falar sua língua e ensinasse os professores a escrever e falar melhor o português, muitas vezes eu era questionada em relação aos motivos pelos quais eu estava entre eles.

Essa ambigüidade na relação comigo, que eu sentia quase que diariamente na minha vivência nas comunidades, teve seu ápice em um episódio que me abalou profundamente, mas que posteriormente foi se configurando como um problema fascinante de investigação antropológica. Depois de estar a dois anos trabalhando entre os Matsés, fui objeto de um boato segundo o qual eu seria uma *bëshucanquid*, ou “que arranca a cara”. Os *bëshucanquid* são brancos temidos pelos Matsés por roubarem a pele de seus rostos para vender.

Ao sentir na pele a repulsão e a atração que caracterizam a relação dos Matsés com os brancos, ingressei no curso de mestrado com a questão: como era possível que a mesma pessoa pudesse, para eles, encarnar o papel de “professora” e “inimiga”?

A proposta deste trabalho é uma tentativa de descrição da relação Matsés-brancos. Nesse sentido, ela se insere num amplo conjunto de pesquisas entre sociedades Pano que tematizam a relação desses povos com o “exterior”. Nos estudos etnológicos sobre os povos Pano, a questão da relação entre “exterior” e “interior” da sociedade, ou entre “alteridade” ou

“identidade”, é sempre mediada pelo debate em torno das classificações nativas inter e intra-grupais.

A “notável homogeneidade lingüística e cultural” (Calavia, 2006, p.22), além da concentração territorial dos povos Pano, foi contrastada por diversos autores com uma extrema atomização dos grupos locais, e seu corolário, a proliferação incessante de “etnônimos” (Cf. Erikson, 1986, 1992, 1993a; Calavia, 2000, 2002a, 2002b; Keifenheim, 1990, 1992).

Como mostraram vários desses estudos, tais “etnônimos” (do tipo *x-nawa*, ou *x-bo*) são antes termos usados pelos nativos ora para denominar povos com os quais têm relações de casamento, guerra ou simplesmente conhecem; ora para denominar seções matrimoniais ou metades internas ao próprio povo de referência; ora para ambas as situações. Essa indefinição confirma para os antropólogos o consenso de que entre os Pano não podemos falar em “etnias” com fronteiras definidas (Erikson, 1986, p.186).

Ao mesmo tempo, os pesquisadores destacam uma classificação “tripartite” da humanidade, onde figuram termos que definem os grupos locais de parentesco, geralmente traduzidos também por “corpo” (como *yura*, por exemplo); termos que denotam grupos de parentesco semelhantes, “outros Pano”, ou “outros indígenas” (como *yura futsa*, *matis utsi*); e os que denominam os “estrangeiros”, geralmente, *nawa*.

O *nawa*, “conceito chave da alteridade” entre os Pano (Keifenheim, 1990), ao entrar na composição dos nomes de muitos dos povos aqui em questão, bem como de suas seções e metades “internas”, foi uma das vias privilegiadas pelas quais os “panólogos” abordaram a relação desses povos com a alteridade. Alguns autores buscaram mostrar que o princípio que permite que o termo *nawa* seja parte da composição das auto-definições dos Pano, é o mesmo que rege a relação entre alteridade e identidade entre esses povos: não de oposição (a

identidade como não-alteridade), mas de uma dupla imbricação, a identidade é composta pela alteridade e vice e versa (Erikson, 1986; Calavia, 2001, 2002a). Tal princípio também é evocado nas descrições dos sistemas dualistas Pano, segundo as quais uma metade encarnaria os estrangeiros, espíritos, predadores – por exemplo, a metade *inu*, dos incas, Kaxinawa (McCallum, 1989); a metade *dawa* (*nawa*) dos Yaminawa (Townsend, 1988) – e a outra, por contraste, o núcleo de parentesco. Em outros casos, o grupo em questão projetaria para os outros Pano o papel de afins ou de inimigos preferenciais, forjando, assim, a homogeneidade da família “etnolingüística” que não é visível na escala local – como os Shipibo-Conibo (Keifenheim, 1992), ou os Yaminawa estudados por Calavia (2006). A simbologia do dualismo Pano é um forte indicativo para os autores, de que entre esses povos, “a alteridade (incluída a mais radical) não aparece somente como ideologicamente indispensável para a perpetuação do mesmo, paradoxalmente, é percebida ainda como consubstancial de si.” (Erikson, 1999, p.94, tradução minha).

Espero contribuir nesta discussão apresentando alguns dados matsés. Tais dados, sobre os quais desenvolvo essa dissertação, são fruto da minha experiência de trabalho entre os Matsés do alto Javari brasileiro, e não de uma pesquisa de campo, propriamente. Apesar disso, o fato de que há poucas coisas escritas especificamente sobre os Matsés me motivou a me valer dessa experiência que, afinal, me ensinou muito sobre como se dão as relações entre os Matsés e os brancos, tema central deste trabalho.³

Para abordá-lo, procuro também seguir a proposta de Viveiros de Castro (2002a, p.117), de “(...) determinar os problemas postos por cada cultura, não de achar soluções para os problemas postos pela nossa”.

³ Certamente, muitos dos temas que trato aqui merecem ser mais bem desenvolvidos em uma investigação mais cuidadosa, que pretendo realizar no doutorado. Ainda sim, espero que essa dissertação tenha cumprido o seu propósito, de apontar caminhos para essa futura investigação.

De fato, se escutamos o que nos dizem os Matsés, constatamos que as relações com os brancos, e de maneira geral, a alteridade, são centrais para suas concepções a respeito do que eles são hoje. Os Matsés se auto-definem como um povo formado a partir da incorporação de vários outros, tanto por terem composto suas famílias com mulheres “estrangeiras”, cativas de guerra que eram transformadas em esposas, como por terem adotado dos inimigos hábitos culturais que passam a definir o modo de vida matsés.

Ao enfatizar a mudança de hábitos a partir da captura de mulheres estrangeiras, os Matsés deixam claro que, longe de se preocuparem com a “perpetuação do mesmo”, buscam nos inimigos a transformação. Entre os Matsés, a alteridade não está a serviço da identidade, pois o que fizeram e fazem com a alteridade é alterar-se.

Os Matsés contam que durante a época em que viviam nos interflúvios (pelo menos ao longo do século XX, até a década de 60) empreendiam ataques a diferentes povos nativos da região (e grupos de seringueiros e madeireiros peruanos e brasileiros), em que mulheres eram raptadas e incorporadas às famílias dos guerreiros como esposas.

Além de compor as famílias, essas mulheres capturadas trouxeram os conhecimentos dos inimigos que hoje fazem parte do seu modo de vida. Assim como a agricultura foi ensinada pelo mutum, os nomes pelo “povo da água”, os Matsés aprenderam a usar arco e flecha no lugar da zarabatana através de uma mulher raptada do povo *mayu*, e mais recentemente, o uso da espingarda com uma peruana roubada de um seringueiro.

No entanto, os Matsés atualmente não praticam mais a guerra de captura de mulheres. O motivo pelo qual afirmam terem deixado essa prática é o de que agora vivem com os brancos.

O padrão atual de assentamento, em “comunidades”, nas margens dos rios e igarapés maiores da bacia do alto Javari, iniciou-se a partir da aproximação e estabelecimento de duas

missionárias norte-americanas do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) em uma maloca no alto rio Choba, no Peru, em 1969. Dois anos mais tarde, a FUNAI estabeleceria oficialmente o “contato” com outro grupo Matsés no alto igarapé Lobo, afluente da margem direita (brasileira) do Javari. Segundo os Matsés, a decisão da concentração e fixação de residência em torno da missionária do SIL foi o que acarretou o fim dos conflitos armados com os brancos e com outros povos.

Do lado do Brasil, os chefes Matsés do alto javari, onde concentrei minha pesquisa, entendem a participação no processo de demarcação da Terra Indígena também como uma escolha: durante a campanha pela demarcação, desencadeada pela organização indígena formada na época pelos Marubo⁴, os Matsés decidiram se reunir com esses antigos inimigos, e fixarem residência nos rios Javari, Curuçá e Pardo, lugares determinados pelas reuniões como a parte que lhes cabia na terra demarcada.

Nos dias de hoje, quando os homens Matsés decidem fundar uma nova comunidade, paralelamente ao trabalho de construção das casas (sempre em local que já possuiu roças), eles devem empreender uma série de viagens e reuniões com representantes dos órgãos governamentais e não-governamentais para conseguir rádio, remédios, a contratação do agente de saúde indígena, do professor indígena, a inclusão da aldeia no programa de visitas de um auxiliar ou técnico de enfermagem da FUNASA, etc. Todos esses bens que só podem ser adquiridos nas reuniões nas cidades são importantes, se é intuito do fundador que sua comunidade atraia moradores para além de sua família extensa. Futuramente, ele será o “cacique”, julgado como bom ou mau “cacique” pela sua capacidade de adquirir esses bens “externos”.

⁴ O Conselho Indígena do Vale do Javari (CIVAJA). Conferir capítulo 3 e 4.

Mas mesmo sendo o modo de vida atual resultado da substituição da guerra pelas alianças com antigos inimigos dos quais roubavam mulheres (Marubo, brancos), os Matsés do alto Javari brasileiro parecem não haver conquistado segurança ou paz. As mortes freqüentes por doenças advindas dos brancos são consideradas uma conseqüência da escolha de conviver com eles. Além disso, segundo afirmam os Matsés do alto Javari brasileiro, foi graças à presença da missionária do SIL que hoje não existem mais xamãs matsés para tratar as doenças e comunicar com os espíritos. Isso porque ela própria seria uma grande xamã, que teria os enfeitado e matado.

Além das mortes causadas sob a influência missionária, os Matsés que hoje vivem na margem brasileira do alto Javari temem ser vítimas de seres predadores advindos do “contato” com os não-índios (*chotac*). Muitas mortes que aconteceram nos últimos anos são relacionadas a feitiçarias de “pajés peruanos”⁵. Já brancos mais distantes – os “*bëshucanquid*”: “gringos”, “turistas” – vêm até os Matsés com o intuito de roubar a pele de seus rostos, e vender nos países distantes e ricos, como Estados Unidos.

Assim, para os Matsés do alto Javari brasileiro, a aliança com certos brancos foi o motor da mudança no seu modo de vida. Desde então, eles buscam atualizar tal aliança para viverem bem dentro das condições atuais (demandam escolas, atendimento à saúde, fiscalização e proteção da Terra Indígena, etc.). Mas ao mesmo tempo, eles se sentem sob constantes ameaças de se tornarem presas ou vítimas de outros tipos de branco, predadores e feiticeiros, estes vindos de longe.

Dessa forma, vemos que, para descrever a relação Matsés-brancos, de acordo com a maneira como os próprios Matsés a vivem e a entendem, é necessário considerar tanto sua

⁵ Em 2007, em uma das comunidades do alto Javari, ocorreram oito mortes por hemorragia interna desencadeada por complicações hepáticas, que foram atribuídas ao feitiço da missionária ou dos “pajés peruanos”. Por causa disso, metade da população se mudou e constituiu uma outra aldeia no rio Curuçá.

dimensão diacrônica (a mudança da relação com os inimigos ao longo do tempo), como sincrônica (a dinâmica da distância e proximidade que determina as relações com os diversos tipos de brancos).

Para isso, no Capítulo 1, busco dialogar a concepção que os Matsés têm sobre seu próprio povo – como formado pela incorporação de cativas de outros povos – e a sociologia matsés das metades (suas explicações a respeito de como se dá o sistema das metades *bëdibo* x *macubo*), com as questões presentes na literatura Pano sobre as classificações “interétnicas” e “intra-étnicas”. Por limitação de tempo e espaço, faço essas comparações por meio do trabalho de Erikson (1999) sobre os Matis. Algumas bases dos debates Pano são apresentadas através desse autor. Através dessa comparação, procuro explicitar a importância da guerra de captura de mulheres, e de maneira geral, dos inimigos, na construção do parentesco matsés.

No Capítulo 2, descrevo o modo de vida matsés na época em que viviam nos interflúvios. Mostro como rituais conjuntos, realizados entre as malocas matsés, e a guerra com os povos inimigos, faziam parte da constituição dos grupos locais.

No Capítulo 3, trago alguns dados da história local para dar uma dimensão de como os brancos foram progressivamente fazendo parte da dinâmica guerreira matsés, até a chegada das missionárias no Peru e dos funcionários da FUNAI no Brasil.

No Capítulo 4, mostro como foram sendo formadas as comunidades matsés, nos moldes atuais. Fica claro como os Matsés transformaram radicalmente seu modo de vida em poucos anos. Mostro ainda como essa transformação – de *mananuc matses* (“gente do centro”, ou dos interflúvios), para moradores de aglomerados de casas ao estilo ribeirinho da região – foi motivada pelo desejo de manter outro tipo de relação, que não o conflito armado, com os brancos.

No Capítulo 5, abordo o lado perigoso dos *chotac*. Como as mortes e doenças que enfrentam os Matsés a partir da convivência com os brancos são sentidas por eles como a parte não controlada ou perigosa dessa relação. Nesse capítulo, explicito o contraste entre os brancos próximos e os brancos distantes, e como esse contraste determina as concepções matsés sobre os brancos.

Nas considerações finais, como ao longo de toda a dissertação, procuro apontar conexões do caso Matsés com alguns trabalhos recentes que se dedicaram a analisar como outros povos amazônicos operam transformações semelhantes na convivência com os brancos. Trabalhos que privilegiam o ponto de vista nativo sobre as transformações (não “sofridas”, mas “realizadas”) por esses povos: de Gow (1991, 2001) sobre os Piro, de Vilaça (2000, 2002, 2005, 2008) sobre os Wari’, e de Kelly (2003, 2005) sobre os Yanomami do rio Ocamo.

CAPÍTULO 1 – Afastamento e reencontro: fazendo inimigos

Matsés, Matsés Utsi

Apesar da vasta literatura etnológica existente sobre os povos Pano, muito pouco se escreveu sobre os Matsés⁶.

Na classificação proposta por Erikson (1992, 1993a, 1994), e aceita entre os estudiosos de grupos Pano, os Matsés pertencem a um subconjunto desta família etnolingüística denominada por este autor de “Mayoruna” ou “Pano Setentrionais”. A denominação “Mayoruna” utilizada pelo autor tem sua origem nos documentos históricos produzidos a partir do século XVII por viajantes e colonizadores europeus, principalmente os missionários jesuítas das missões de Maynas, no Peru. O termo, de origem quéchua (*mayu* = rio; *runa* = gente) foi utilizado desde então para designar diversos povos, que habitavam uma vasta área limitada a oeste pelo Huallaga, a norte pelo baixo Ucayali e alto Amazonas, a leste pelo rio Jandiatuba, e a sul alcançando as cabeceiras do rio Javari.

Erikson, nos vários trabalhos em que trata do subconjunto Pano por ele proposto, decidiu manter a denominação “Mayoruna” pela possibilidade de que muitos dos grupos assim denominados ao longo dos séculos, e que foram extintos pelas forças colonizadoras e

⁶ Apenas duas teses de doutorado foram dedicadas especificamente a esse povo (Romanoff, 1984; Matlock, 2002), bem como alguns trabalhos manuscritos (Calixto, 1985, 1986a, 1986b, 1987). Todas essas pesquisas, realizadas entre os Matsés no Peru, se dedicaram basicamente ao estudo das estratégias matsés de ocupação do território e dos recursos naturais ao longo da história, e quase não apresentam informações sobre a cosmologia matsés. No Brasil, há uma dissertação de mestrado (Coutinho Jr., 1993), que trata dos Mayoruna históricos e suas possíveis relações com os Matsés atuais. Há ainda trabalhos etnológicos de pequeno porte produzidos por antropólogos nos estudos preliminares e campanhas para a demarcação da terra (Cavuscens, S. & Neves, L. J., 1986), bem como o próprio relatório de identificação (Coutinho Jr., 1998). Informações mais recentes sobre os Matsés no Brasil estão sendo produzidas pela a equipe do Centro de Trabalho Indigenista (Cf. site supracitado). Phillipe Erikson, que produziu sobre os Matis uma bela etnografia, também tratou sobre os Matsés em vários trabalhos, por serem eles o povo mais próximo lingüística e culturalmente dos Matis.

pelas guerras entre os próprios povos nativos, terem sido os ancestrais dos Matsés e dos outros Pano Setentrionais. Juntamente com os Matsés, os Matis, os Kulina-Pano, os Maya, os Korubo e possivelmente outros que evitam contato permanente com os não-índios, e habitam a região amazônica da fronteira Brasil-Peru, comporiam atualmente tal segmento etnolingüístico.⁷

Comparações lexicais entre listas de palavras “Mayoruna” e “Maxuruna” coletadas por Castelnau (1851), Martius (1867) e Spix & Martius (1831) (*apud* Fleck, 2003), com palavras do matsés atual indicam a proximidade destas línguas e apontam para a possibilidade de pertencerem a um mesmo subconjunto dentro da família Pano (Fleck, 2003).

No entanto, através dos documentos elaborados até o início do século XX pelos jesuítas e outros colonizadores, não se pode aferir muito sobre a cosmologia ou sociologia destes grupos. A escolha da denominação Mayoruna se deu muitas vezes pela percepção de que esses grupos falariam línguas semelhantes, além de apresentarem traços comuns na aparência, como a recorrente observação de que alguns homens portavam barba. A pilosidade atribuída aos “Mayoruna” deu o que falar. Desde a incrível história que corria na região da cidade de Mayobamba (no rio Mayo, tributário do Huallaga), registrada pelo padre jesuíta Francisco de Figueroa em 1661, segundo a qual os índios que lá viviam seriam descendentes do bando comandado por Ursua em busca do “El Dorado” (Figueroa, 1986, p.215 *apud* Matlock, 2002); até discussões recentes sobre essa ser uma característica definidora dos atuais Mayoruna, ou Pano Setentrionais (Erikson, 1994:82-83; Matlock: 2002: 46-48).⁸

Os Matsés acabaram “herdando” essa denominação antiga. Ela foi utilizada pelas missionárias do *Summer Institute of Linguistics*, nos primeiros anos do contato no Peru. No

⁷ Além de alguns indivíduos de povos extintos que vivem como cativos entre os Matsés e Matis.

⁸ Para uma revisão da presença de índios denominados “Mayoruna” ou “Barbados” (outro epíteto atribuído a esses povos) nas missões de Maynas, ver Coutinho Jr. (1993), Erikson (1994) e Matlock (2002).

Brasil, os Matsés foram também nomeados Mayoruna na época do contato pelo indigenismo oficial, e são conhecidos até hoje sob esse etnônimo.

Mas a proposta deste trabalho, ao abordar a história matsés, será levar em conta as concepções nativas sobre a formação de seu próprio povo. Veremos que, para os Matsés, uma descendência comum (que seria atestada pela proximidade lingüística) não é o fator crucial ou determinante de uma possível conexão entre os povos denominados Pano Setentrionais. Veremos também que os Matsés com os quais realizei minha pesquisa nunca mencionam como parte de sua história antiga a moradia ou o sequer contato com colonizadores, sejam os missionários jesuítas ou não, anteriores aos caucheiros do final do século XIX.

Ainda segundo o antropólogo dos Matis, classificar tais povos em um subconjunto dentro do mosaico Pano se justifica por fatores lingüísticos, por se tratarem de línguas muito próximas entre si e relativamente distantes das de outros Pano; e por serem povos que apresentam traços culturais específicos, como:

(...) la gran importancia ritual de las palmeras *Bactris* y de los espíritus ancestrales asociados a éstas; la notable valorización de la barba; la extrema labilidad del shamanismo; el uso de alucinógenos más valuados que el ayahuasca; y finalmente una patrilocalidad muy marcada. (Erikson, 1994, p.10).⁹

Outro forte argumento de Erikson em defesa de sua tipologia é o de que entre os Pano as relações de parentesco são o idioma pelos quais se expressam as relações “interétnicas” (1999, p.88). As relações entre os germanos e primos paralelos de mesmo sexo (entre os Matis, chamados *utsi*, “outro”) são simbolicamente homólogas às relações que o grupo de referência estabelece com os grupos próximos cultural e linguisticamente (segundo o

⁹ Com outros povos Pano, segundo Erikson (1994, p.10), estes grupos compartilhariam as seguintes características culturais: “(...) una onomástica netamente kariera; un dualismo organizado alrededor de dos polaridades femieidad-dulzor *versus* masculinidad-amargor, e interior *versus* exterior; la residencia tradicional en malocas o cocameras; el endocanibalismo funerario; una dieta vegetal que descansa sobre los bananos-plátanos y la yuca, pero un clico ritual centrado en la cultura del maíz; la iniciación conjunta de muchachos y niñas, acompañada de la muerte de animales familiares, de cacerías rituales y justas sexuales.”

exemplo dos Matis, aqueles grupos que eles classificam como *matis utsi*). Se os *utsi* ocupam a mesma posição de ego no sistema de parentesco, os *matis utsi* seriam os povos que são “outros semelhantes” dos *matis kimo*, “gente de referência”:

En definitiva, no se trataría, pues, de remitir a sus vecinos a la infamante suerte de una infra humanidad imperfecta, sino más bien de expresar la metáfora según la cual cada grupo local gozaría de su propia ‘personalidad social’, que permite mantener relaciones con otros ‘cuerpos sociales’ similares. En todo caso, la hipótesis parece tanto más creíble cuanto que muchos Panos describen su medio ambiente étnico en términos de *yora*, ‘cuerpo’. (Erikson, 1999, p.87).

Assim, os Pano Setentrionais seriam os *matis utsi* dos Matis, e os *matis utsi* uns dos outros. Os Matsés também utilizam o termo *utsi* para referir aos germanos de ego (de ambos os sexos). Há também a referência aos povos indígenas não-Matsés como *matses utsi*. Retomarei esse ponto mais adiante, mas posso adiantar aqui que não são apenas os chamados “Pano Setentrionais” que seriam *matses utsi* para eles.

Seguindo a maneira pela qual os Matsés produzem diferenças conceituais entre seu grupo de parentes (seu “povo”) e outros “povos”, veremos que se trata do caminho inverso: antes de estender metaforicamente as classificações de parentesco aos povos com os quais se relacionam, o parentesco matsés é constituído a partir das relações com os estrangeiros. Tanto o termo *matses*, como o termo *matses utsi* são intrinsecamente comparativos, e não denotam em si nenhuma entidade delimitada.

Para os Matsés, de certa maneira, todos os povos indígenas, e, no limite, todos os povos do mundo, possuem uma origem comum: se voltamos ao início dos tempos, todos éramos parentes. Mas essa ancestralidade mítica não garante o aparentamento atual. O distanciamento físico entre os povos, ocorrido nos tempos antigos, instaura a impossibilidade do aparentamento. Veremos adiante como este pode ser retomado, mas não sem custo...

A história da diferenciação dos povos, disseram-me muitas vezes os Matsés, começa quando se instaura a descontinuidade física entre parentes, o que os faz deixar de sê-lo. Trata-se do mito da travessia de um grande rio, feita no dorso de uma cobra gigantesca (versão a partir de anotações de meu caderno de campo, em julho de 2005):

Os antigos jogavam carne para que ela emergisse na água, e assim passavam famílias inteiras sobre ela, chegando à outra margem.

Mas certa vez uma mulher estava menstruada, e seu marido lhe aconselhou a passar por último. Ela desobedeceu, e a cobra, sentindo seu cheiro, foi para o fundo d'água. Por mais que os Matsés cantassem e tentassem chamar, a cobra grande nunca mais voltou.

Os que já haviam passado para o outro lado do rio disseram: “peguem as mulheres que estão aí do seu lado do rio, e nós pegaremos as mulheres que estão aqui”. Assim, os que atravessaram o rio foram separados dos que ficaram, e tornaram-se povos diferentes.

Se antes, muito antigamente, os povos se separaram pela travessia de um rio, o que estabeleceu a distância física entre eles, e, portanto, a distância de parentesco, em tempos mais recentes esses povos irão se reencontrar. Assim, paralelamente à história da separação dos povos, os Matsés contam uma série de episódios de reencontros vividos por seus antepassados. Nessas histórias é destacada a possibilidade da retomada das relações de parentesco entre esses povos distantes, através do casamento. Mas essa distância é perigosa e faz dos que se “reencontram” potenciais inimigos.

É o que tematiza essa narrativa, que encontramos em um livro didático para as escolas matsés do Peru, publicado pelo SIL¹⁰, que possui como título *Matsesën Chiampid, Leyendas de los Matsés* (ILV, 2006):

¹⁰ Conhecido no Peru como *Instituto Linguístico de Verano* (ILV).

El encuentro entre los grupos separados por el río

Mucho tiempo después que el monstruo [a cobra grande] había separado a mis antepasados, la gente de mi padre llegó a ser conocida como la gente de bigotes (hechos de palitos de palmera) en la nariz. Así que la gente de mi padre, mis antepasados con bigotes en la nariz, se encontraron con la gente tigre y estaban a punto de echar una maldición.

Cuando encontraron a la gente tigre, estaban tumbando árboles. Mientras trabajaban arduamente, otro hombre tigre había regresado después de haber matado un sajino [porco do mato]. Al llegar, vio a la gente de bigotes en la nariz que estaba escondida. Preguntándose quiénes podrían ser, siguió mirándolos mientras iba calladamente. Todavía tenía al sajino colgado a la espalda.

Mientras iba calladamente, uno de la gente de bigotes en la nariz volteó y la gente tigre vio que era un hombre de otra tribu, y que tenía bigotes. Él le oyó decir: “Creo que voy a soplarles un hechizo desde esta distancia. Déjeme mi tubo de soplar tabaco”. Dijo eso aún cuando el hombre tigre los veía por la espalda. Cuando los de bigotes en la nariz se dieron cuenta de que el hombre los había visto por la espalda, dieron vuelta y huyeron.

Pero el hombre tigre los persiguió. Dejando caer allí al sajino, corrió detrás de ellos. Uno de ellos lo dejó allí. El hombre tigre era cojo [manco] no pudo correr rápido tras de ellos si no hubiera sido bueno, los hubiera matado.

Después que uno de los hombres dejó atrás al hombre tigre, éste pensó que quizá el otro estaba todavía por allí y empezó a mover la maleza con un palo. Por fin de entre la maleza salió el de bigotes en la nariz. Entonces el hombre tigre corrió también detrás de él. Al perseguirlo trató de sujetarlo, pero el de bigotes en la nariz lo agarró y lo tiró al suelo.

El hombre tigre se recuperó y siguiéndolo, lo agarró y lo empujó contra un árbol. Entonces comenzó a gritar: “He agarrado a un hombre, paisanos. Ju jey, ju jey, ju jey, ju jey”. Cuando su gente lo oyó gritar así, vinieron corriendo, y agarrando al hombre lo llevaron a su casa. Todas las mujeres gritaron cuando vieron los bigotes en su nariz. Emplearon la palabra *bocuedpa* para decir “paisanos”.

Entonces alguien dijo: “No me gusta. Suéltelo, y mientras huye, lo mataré”. Cuando el más anciano oyó decir que mataría al capturado si lo soltaban, le dijo: “Calla. En el pasado no matabas a los que echaban maldiciones sobre nuestra gente. Mi hijo lo atrapó, y yo quiero verlo primero. Así que cállate”.

Así fue que todos dejaron de hablar acerca de matarlo.

Más tarde le preguntaron su nombre. “¿Quién eres? ¿Cómo te llamas?”, le preguntaron. Pero el de los bigotes en la nariz al principio no les quería decir y por fin les dijo así: “¿Pero cómo se llaman? Ustedes díganme primero”. “No”, contestaron, “tú primero”. Así que él dijo: “Me llamo *Binin*”.

El que lo había capturado dijo: “¡Pero ése es mi nombre!” Entonces otros le preguntaron: “¿Cómo se llama el hombre?” y respondió: “Parece que se llama igual que yo”.

Así que el padre del hombre que lo había capturado dijo: “Mmm, tú eres mi hijo porque tienes el mismo nombre de mi hijo, siendo así no nos echas una maldición. Ya casi soplaste el poder del tabaco contra nosotros para maldecirnos”. “¡Oh, no! Yo no iba a hacerlo. Solamente he venido a visitarlos. Mi gente es la que acostumbraba cruzar el río sobre el lomo del monstruo. Su gente se quedó en este lado del río mientras que mi gente ya había cruzado al otro lado sobre el monstruo”. Cuando les dijo eso, ellos dijeron: “Sí, esos somos nosotros. Eso es lo que los viejos nos decían. Esos somos. Tú eres parte de nosotros”, dijo la gente tigre.

Entonces el padre del que lo había capturado dijo: “El puede maldecir a mi familia y quitarme mi poder. Lo endulzaré un poco. Traíganme un poco de chapo [mingau de banana]”. Así que le dio al hombre de los bigotes en la nariz chapo dulce para que tomara, así neutralizaría su poder de maldecir.

La gente tigre dijo: “Te llevaremos a casa”. Esa noche el de los bigotes en la nariz trató de escapar. Pero ellos lo vieron y fueron todos tras él en distintas direcciones, y lo trajeron otra vez. Después todos se quedaron dormidos.

Al día siguiente, los hombres decidieron llevar al de los bigotes en la nariz a casa. En el camino lo interrogaron. “¿De dónde viniste? Quisiéramos ver tu casa”, dijeron, pero el hombre dijo: “Es por aquí”, y señaló una trocha por allí cerca. Pero la gente tigre le dijo: “No, no has venido por allí. Por tus huellas sabemos que viniste por aquí dando una vuelta grande. Vamos de frente a tu casa”. Así que fueron en esa dirección.

Mientras iban, encontraron el tubo de maldecir que él había colocado en un hueco del árbol *chuda*. Entonces los tigres dijeron: “Bueno, sopla”, y cuando sopló, a una distancia las hojas de huicungo [murumuru¹¹] comenzaron a moverse. Así que le quitaron el tubo.

Siguieron su camino y por fin entraron a la casa. Después que se habían sentado en la casa, el hombre que se había escapado vino a la casa gritando: “¡Oigan, oigan! A mi compañero lo han matado”. Pero algunos de los de bigotes en la nariz corrieron y le dijeron que el hombre de quien hablaba ya había regresado.

Entonces todos entraron. Y mientras estaban sentados allí mirando, pensaron los tigres: “Así es la mujer de ‘mi primo’ del hombre que agarramos. Es muy bonita”. Y entonces regresaron a su casa. Ya les he contado todo este cuento.

Na versão do mito em língua matsés, a palavra para “gente de bigotes” (gente de bigode) é *dēmushbo*, e para “gente tigre” (gente onça) é *camumbo*. *Dēmush* é o nome do adorno nasal utilizado até recentemente pelas mulheres, feito de finas nervuras de folhas de palmeira, inseridas em perfurações nas aletas nasais.

Embora esta tradução feita para o livro bilíngüe dos termos *dēmushbo* e *camumbo* não acentue esse fato, tais termos são utilizados pelos Matsés para se referir a certos povos, com os quais se encontraram ao longo de sua história.

Na narrativa transcrita, vemos que os *dēmushbo* são referidos pelo narrador como os seus antepassados da linha paterna (“la gente de mi padre”). Isso indica que a história foi narrada para a missionária que organizou o livro como um episódio vivido pelos antepassados do narrador, apesar de estar presente numa compilação de mitos (chamados pela organizadora de *legendas matsés*).

De fato, os *dēmushbo* e os *camumbo* citados na narrativa apareceram muitas vezes em minhas viagens de campo, quando os Matsés mais velhos contavam-me sobre as guerras recentes travadas entre seus parentes e povos da região. Pelo menos durante o século XX, os Matsés adotaram uma prática guerreira de exterminar povos com os quais entravam em

¹¹ Palmeira chamada em matsés de *pinchu*, que literalmente significa “espinho”. Seus espinhos são usados para fazer tatuagem e as incisões nos potes de cerâmica. Também dessa palmeira retiram a fibra com a qual fabricam os *mauete*, faixas que usam na testa, pintadas com os motivos próprios da metade a que pertence quem o porta. (Cf. abaixo, seção Dualismo *macubo* x *bēdibo*).

conflito e capturar suas mulheres. A memória da presença “estrangeira” é sempre evocada quando os Matsés falam do que são hoje, e alguns homens e mulheres afirmam serem descendentes de outros povos. Mas essas diferenças internas não resultam em hierarquizações de nenhuma ordem, pois os descendentes de cativos não são classificados de forma diferente, como entre os Matis (Erikson, 1999, p.124).¹²

Ao mesmo tempo, de maneira tipicamente amazônica, os bens e práticas culturais trazidos pelas cativas foram incorporados pelos Matsés, e hoje fazem parte do que define sua especificidade perante outros grupos. A forma como eles adotaram hábitos trazidos por esses povos (ou melhor, ensinado por essas mulheres) resultou em uma “hegemonia cultural” ressaltada por outros pesquisadores (Erikson, 1994, 1999; Romanoff, 1984).

Um bom exemplo disso é o depoimento que escutei certo dia na aldeia Lobo. Passeando pela maloca, comecei a conversar com um dos seus moradores, que estava sentado do lado de fora, protegido por um tapiri. Cercado por seus filhos, retocava as amarras das penas de uma flecha. Sentei ao seu lado e falei qualquer coisa sobre a flecha, elogiando a escolha das penas de gavião, que de fato estavam lindas. Ele era um homem maduro, possivelmente já com seus cinqüenta anos, mas ainda forte. Um daqueles homens considerados no auge da força física e com todos os conhecimentos necessários para ser um completo caçador matsés. Ele concordou com minhas observações a respeito da flecha, e ressaltou ainda sua perfeição e eficácia. Falou sobre como os homens Matsés são excelentes caçadores, e suas flechas precisas. Então ele me contou que antigamente os Matsés usavam apenas a zarabatana para caçar, quando aprenderem a fabricar e utilizar o arco e a flecha com um povo a quem chamavam *mayu*.

¹² Mas entre os Matsés, as mulheres cativas, essas sim, são lembradas como mulheres maltratadas por seus maridos, pois não tinham ninguém que por elas intercedesse (irmão ou pai).

Mayu, segundo o maior especialista na língua matsés, David Fleck (2003), é um termo utilizado para designar qualquer povo indígena que não seja Matsés. Outra expressão alternativa seria *matses utsi*, comentada acima. No entanto, nas conversas em que pude obter informações sobre os *mayu*, essa palavra se referia sempre a um povo específico, e nunca era usada de maneira genérica, para falar de qualquer povo que não fosse os Matsés.

Os Matsés afirmam que, além da fabricação e uso do arco e flecha, foram estes *mayu* que lhes ensinaram a usar o rapé de tabaco, a aplicar o veneno do sapo *campo*, as picadas da formiga “tucandeira” (*shëdë*) e da urtiga (*chushante*), para obter sucesso na caça.¹³

O cacique da aldeia Lobo, Uaqui, contou-me que os Matsés conviveram pacificamente com os *mayu* por algum tempo, tendo havido até casamentos entre eles.¹⁴ E isso apesar da ênfase no fato de que os *mayu* falavam uma língua incompreensível – dizem que falavam como araras. Mas num determinado momento, homens *mayu* mataram duas mulheres matsés. Para se vingar destas mortes, os Matsés mataram todos os *mayu*. Colocaram fogo em sua maloca, e à medida que iam saindo, os Matsés escondidos os flechavam. Pouparam algumas mulheres *mayu*, e se casaram com elas.

Um dos descendentes destas mulheres *mayu* (filho da filha de uma delas) contou-me que os homens *mayu* usavam penas de arara nas aletas nasais e tatuagens: na testa, três riscos horizontais paralelos; em cada bochecha, dois riscos verticais paralelos que se encontravam na ponta superior com dois riscos paralelos horizontais. Já as mulheres *mayu* tinham a boca toda tatuada de preto.

Segundo me contou esse homem, e outros relatos que ouvi, os *mayu* tinham o hábito de tomar um cipó amargo, que preparavam com um raspador feito de dentes de inimigos. O

¹³ Para as práticas cinegéticas matsés, cf. Matos (2008a, 2008b).

¹⁴ Alguns me disseram que os Matsés e os *mayu* se encontraram no rio Curuçá (*Uesnid bacua*), outros na cabeceira do Choba (*Chëshë ampi*).

cipó é chamado pelos Matsés de *chimu*. Alguns me disseram se tratar da ayahuasca, mas “que não deixa bêbado, como tomam os Marubo”. Outros ainda afirmam que o *chimu* é outro tipo de cipó.¹⁵

Do ponto de vista dos Matsés, entre os traços característicos dos Marubo atuais estão justamente o hábito de tomar ayahuasca¹⁶ e o fato de suas mulheres terem os lábios cobertos pela tatuagem, o que os faz chamá-los também de *ëcbid chëshë* (lábios negros).¹⁷

Os *mayu* e os Marubo eram muitas vezes, nos depoimentos que ouvi, identificados como se fossem o mesmo povo. Alguns diziam que foram os Marubo que ensinaram aos Matsés o uso do arco e flecha, outros que foram os *mayu*. Algumas vezes a mesma pessoa, no mesmo relato, alternava os termos indiscriminadamente.¹⁸ Outro termo pelo qual os Matsés se referem tanto aos *mayu* do passado como aos Marubo atuais é justamente *camumbo*.

Como não conheço o contexto da narração do mito transcrito acima, não posso afirmar que se trataria dos *camumbo* que aparecem na narração, mas certamente, podemos postular uma semelhança entre os *mayu*, os atuais Marubo, e os *camumbo* do mito, e ao mesmo tempo, uma diferença em relação aos *dëmushbo*.

¹⁵ Esse outro tipo de cipó pode ser o que os Matis e Korubo conhecem como *tashik* (cf. Erikson, 1999, p.261; e Arisi, 2007, p.66). *Chimu* também significa amargor e fezes.

¹⁶ Os Marubo tomam a bebida do cipó ayahuasca sem a mistura com a folha da chacrona. A ayahuasca sem a chacrona tem um poder alucinógeno bem menor, já que a chacrona é a responsável pela inibição da enzima digestiva que impede que os alcalóides da ayahuasca sejam assimilados. Ver Schultes & Raffauf (1990)

¹⁷ Romanoff afirma que foi entre os anos 1920 e 30, período em que seus informantes mais velhos eram crianças, que os Matsés deixaram a zarabatana e passaram a usar arco e flecha, “copied from a group likely to have been the Marubo of Brasil, with whom they were on friendly terms at the time”. (Romanoff, 1984, p.34).

¹⁸ Erikson (1999, p.66) afirma que *marubo* e *mayo* são designações utilizadas pelos Pano Setentrionais para seus vizinhos. Aqui, quando me refiro a Marubo, com letra maiúscula, estou denotando o povo atual, que adotou esse etnônimo e habita a Terra Indígena Vale do Javari. Fleck oferece a seguinte tradução para o termo *mayu*: “The term mayu can be a generic term to refer any non-Matses Indian, and has as its prototype non-Panoan Indians. With the augmentative enclitic ‘-mbo/-quio,’ mayu-mbo refers to an Indian whose language cannot be understood and sounds very different from Matses (“sounds like a frog when they talk” is a frequent description of mayu-mbo speech offered by Matses speakers).” (Fleck, 2003, p.19).

De acordo com esse mito, se, num primeiro momento, a reação dos *dēmushbo* ao encontrarem os *camumbo* foi o ataque por meio de um feitiço, há posteriormente um reconhecimento de que antes eram o mesmo povo, que foi separado pelo rio.

As mulheres *camumbo* reconhecem no cativo *dēmushbo* trazido à maloca os adornos faciais que usavam, e o chamam de parente (“paisano”). Em seguida, os *camumbo*, ao ouvirem o nome do cativo, também reconhecem a possibilidade de que ele fosse um parente (pois seu nome era idêntico ao do captor)¹⁹. A partir daí, o mito sugere que, ao invés de seguirem inimigos, os dois povos deveriam estabelecer uma relação de troca de mulheres. Quando os *camumbo* chegam à maloca dos *dēmushbo*, olham para suas mulheres, e se sentem atraídos por elas: “Y mientras estaban sentados allí mirando, pensaron los tigres: Así es la mujer de ‘mi primo’ del hombre que agarramos.”

Vimos que, no mito acima transcrito, os *dēmushbo* são o povo ao qual pertencia o pai do narrador, e segundo alguns homens com quem conversei, os Matsés também mudaram sua maneira de se adornar depois da convivência com os *mayu*: deixaram de usar o *quiut* (o adorno pendente do queixo), e o *dēmush*. Esses adornos faciais foram relegados ao uso exclusivo das mulheres, e os homens passaram a usar apenas os *tabote* (espinhos inseridos no lábio superior)²⁰ Isso apontaria para o fato de que os *dēmushbo* seriam na verdade os Matsés no passado, antes da incorporação dos hábitos *mayu*.

¹⁹ Os nomes matsés são transmitidos do avô paterno (FF, FFB) para os netos e da avó materna (MM, MMZ) para as netas. Os pares de homônimos assim formados (avô-neto, avó-neta) se chamam de *cunchua* e *cunshani*, literalmente, “meu mais novo” e “meu mais velho”, respectivamente. Assim, um grupo de irmãos (“biológicos” ou “classificatórios”) de mesmo sexo freqüentemente tem um mesmo nome. Vemos que o traço “kariera” da onomástica entre os Matis, ressaltado por Erikson (1999, p. 188; 1993b), também está presente entre os Matsés. Por esse sistema de transmissão de nomes, dois homens que têm o mesmo nome podem ser reconhecidos como irmãos (não definitivamente, como nos mostra a narrativa acima, mas tal reconhecimento abre a possibilidade do aparentamento). Cf. Feather (2007, p.279) sobre um episódio dos primeiros contatos dos Nahua (Amazônia peruana): um grupo de Nahua foi capturado e levado por madeireiros a uma cidade da região (Sepahua). Lá encontraram um Yaminawa que tinha o mesmo nome do pai de um senhor Nahua. Assim, esse Yaminawa foi fundamental nos primeiros anos do contato, sendo intermediário entre os Nahua (que com ele reconheceram a possibilidade de parentesco) e os peruanos.

²⁰ Como aparecem em fotografias da década de 70, feitas por Romanoff (Romanoff *et alii*, 2004).

Ao mesmo tempo, os *dēmushbo* são tratados por certos narradores como um dos povos dos quais os Matsés incorporaram cativos no passado, tendo justamente a característica, ressaltada no mito acima, dos homens usarem adornos faciais semelhantes ao das mulheres. Segundo esses narradores, então, são os *dēmushbo* que se juntaram aos Matsés antigos.²¹

Mas então, como é possível termos uma definição mais clara? Seriam os *dēmushbo* um dos povos incorporados aos Matsés? E os *mayu*, quem seriam? Os Marubo de hoje são, como os Matsés, um povo que se misturou aos *mayu*?

Essa é a opinião de alguns dos Matsés que conheci, segundo os quais os Marubo falavam antes a mesma língua que os Matsés, mas adotaram a língua dos *mayu*. Essa poderia ser uma explicação histórica para o fato dos Marubo atuais e os *mayu* serem tratados em tantas narrativas como o mesmo povo.

Fleck (2007) sugere que a palavra *mayu*, apesar de atualmente designar qualquer povo indígena não-Matsés, originalmente designava um povo específico. O linguísta fez comparações entre uma lista de palavras *mayu* – coletadas entre dois irmãos Matsés já maiores de 60 anos, filhos de uma “cativa *mayu*”, por Romanoff em 1975 e Harriet Fields em 1970 – e a lista coletada por Tessmann (1930, *apud* Fleck, 2007) – com um homem nativo da região a leste do rio Ucayali e a oeste do Javari, que encontrou na cidade de Requena. Tessman denomina a etnia a qual pertencia esse homem “Mayoruna”, mas informa que a autodenominação desse povo, segundo seu informante, era *morike*. Feita a comparação, Fleck concluiu que a semelhança entre as duas listas era impressionante:

(...) y las dos pueden haber sido una misma lengua/grupo, o por lo menos, ser miembros cercanos de una misma familia. Por lo tanto, sea como sea que se decida classificar el morike, el mayú se encuentra a su lado.(Fleck, 2007, p.316).

²¹ Em sua *Grammar of Matses*, David Fleck apresenta no apêndice um texto que é a tradução de uma narração idêntica à que aparece transcrita aqui, mas contada do ponto de vista dos *camumbo*, ou seja, a história conta como os Matsés antigos encontraram o povo *Dēmushbo*. E assim Fleck intitula o texto: “The Story of How the Matses Met the Dēmushbo Indians”. (Fleck, 2003, p.1228).

Outra hipótese levantada por Fleck é que tanto o *mayu* dos cativos dos Matsés, como o *morike* de Tessmann poderiam ser línguas arawak, apesar de enfatizar que não há dados que permitam demonstrá-la.

De toda forma, para o que nos interessa aqui, a hipótese de Fleck apenas reforça a idéia de que os *mayu* seriam um povo com uma língua distinta. Pela maneira como os Matsés realizam as classificações étnicas, não podemos determinar qual fator é mais importante na associação que fazem os Matsés: se os *mayu* são um povo não-Pano, dos quais os Matsés aprenderam a usar o arco e flecha, etc. – e os Marubo são chamados *mayu* por falarem uma língua distinta e/ou compartilharem traços culturais com os *mayu* –; ou se os Marubo são o povo que ensinou aos Matsés o uso do arco e flecha, e os *mayu* é que são associados a eles por possuírem as características semelhantes aos Marubo.

Mas, e se mudarmos o foco da abordagem? E se a indistinção Marubo-*mayu* fosse mais importante para os Matsés que a determinação da identidade Marubo e da identidade *mayu*? E se a oposição *camumbo* x *dēmushbo* fosse mais importante que a definição de quem são uns ou outros?

Seriam *camumbo* e *dēmushbo* termos mais abrangentes, que serviriam para designar vários povos? Ou ainda, esses nomes não designariam povos, mas as relações entre povos?

Para complicar mais essa situação, a palavra *camumbo* é ainda um dos nomes das duas metades matsés. Assim como outros povos Pano, os Matsés apresentam uma divisão em metades (no caso, patrilineares), que apesar de não serem idealmente exogâmicas, acabam na prática se realizando enquanto tal. Uma é chamada mais frequentemente *camumbo* (*camum* = jaguar), *bēdibo* (*bēdi* = pintas, metonímia com a qual se referem ao jaguar) ou *tsasibo* (*tsasi* =

duro); a outra, de *macubo* (*macu* = larva do milho), ou *shēctenamēbo* (*shectenamē* = queixada).

Vejamos agora como opera o dualismo *macubo* x *bēdibo* entre os Matsés, e qual a relação dessa diferenciação interna ao grupo, e as diferenciações “étnicas” mencionadas acima.

Macubo x bēdibo

Os Matsés dizem que a criança é formada na barriga da mãe inteiramente pelo pai, que nos primeiros meses da gravidez de sua mulher tende a emagrecer, por estar “dando carne” para seu filho. Dessa forma, são os homens que transmitem a seus filhos a qualidade *macubo* ou *bēdibo*. Se a mulher teve durante a gravidez, relação com homens *bēdibo* e *macubo*, a criança poderá ter traços de ambas as metades. Nesse caso só é possível saber em qual *tēbo*²² a criança se formou durante eventos específicos de sua vida em que isso seja evidenciado.

Os *macubo* são aqueles que têm relações privilegiadas com as larvas que se alimentam do milho, e podem destruir uma plantação caso não sejam retiradas. Somente os homens *macubo* podem realizar a retirada das larvas, pois elas são “seus parentes”. Se os *bēdibo* tentam fazer a limpeza da plantação, as larvas ao contrário se multiplicam, acabando com o milho. Se há dúvidas quanto ao *tēbo* de alguém, o resultado de sua intervenção no cultivo de milho pode determinar se essa pessoa é *macubo* ou *bēdibo*. Enquanto retiram as larvas, os *macubo*, para espantá-las, cantam²³:

²² O termo *tēbo* é usado pelos Matsés raramente, quando se referem não a uma das metades específicas, mas às metades de maneira geral. Ele consta no dicionário de Fleck (2005a, p.168), com o seguinte exemplo de uso: “*Mitsi ic-quid min tēbo ne-e-c?* What is your clan affiliation?”.

²³ Imagino que há outros cantos ou estrofes para esse momento, mas essas foram os únicos que me contaram.

*Ubi tēbo, neste podo petan.
Da minha metade, vá comer folhas de plantas medicinais.*

*Cuntēbo, dadan piacbo pec nid.
Da minha metade, vá comer o milho de outros homens.*

Os *bēdibo*, por sua vez, não são molestados pelas onças quando vão caçar, já que as pintas feitas de urucum em suas flechas, semelhantes às que carregam as onças em suas peles, fazem os animais perceberem que são seus “parentes” os que estão caçando, e, portanto, não vão atacá-las.

Enquanto a pintura corporal mais usada dos *bēdibo* são as pintas, os *macubo* usam o padrão semelhante às pegadas dos queixadas, estilizadas em triângulos opostos pelo vértice, ou traços paralelos que remetem aos *macu*. Outro emblema das metades são os *mauete*: arcos que homens e mulheres usam na testa, feitos de fibra de tucum, onde são pintados com jenipapo os padrões de acordo com a metade de quem vai usá-los.

Como tentaram me explicar os Matsés, de maneira geral, os animais que andam em bando são caracteristicamente *macubo*, e os animais solitários e os mais ferozes (de carne escura e dura) são *bēdibo*. Assim, os animais citados para mim como *bēdibo* foram: o jaguar (*bēdi*), a arara azul (*cana ushu*), o macaco-aranha (*chēshuid*), o porco do mato (*shēcten*), a anta (*nēishamē*), o veado (*senad*), o gavião grande (*chiqui*), abelha preta. Como *macubo*: a larva *macu*, o queixada (*shēctēnamē*), a arara vermelha (*cana piu*), o macaco “barrigudo” (*poshto*), o japó (*iscu*), o guariba (*achiu*), e a abelha amarela.

A interpretação de Erikson sobre o dualismo matsés (1999, p.105) sugere que a metade *bēdibo* conotaria simbolicamente a predação, e a metade *macubo*, a fermentação. À luz de outros sistemas dualistas pano, como o dos Kaxinawa (McCallum, 1989; Lagrou, 2007) e Yaminawa (Townesley, 1988) em que a metade “feminina” é associada à fermentação ou

putrefação, e a metade “masculina” aos jaguares, Erikson toma a complementaridade masculino x feminino como modelo conceitual também para o dualismo matsés e matis.

Para Erikson, entre os povos Pano Setentrionais, ou ao menos entre os Matis e Matsés, as metades “queixada” e as metades “jaguar” seriam encarnações de princípios femininos e masculinos, respectivamente, e estariam numa relação de complementaridade e assimetria, como a que se dá entre os sexos. Uma especificidade dos Matis, prossegue Erikson, é o fato de que, no plano sociológico, as metades existem apenas de forma residual. A diminuição drástica da população depois dos primeiros anos de “contato” teria forçado uma exacerbação do caráter concêntrico do dualismo Matis, “reducido hoy a su más simple expresión” (Erikson, 1999, p.108).

A metade feminina (entre os Matis, chamada *ayakobo*²⁴) teria então sido projetada para fora do escopo da “identidade étnica”. Para Erikson, o mais provável é que antes do contato com os brancos e suas epidemias, os Matis eram divididos em *ayabo* e *tsasibo*, metades de recrutamento patrilinear. Mas com a redução da população Matis, apenas os filhos de estrangeiras ou cativas de guerra passaram a serem rotulados *ayakobo*, e atualmente não se sentem confortáveis por isso, negando na maioria das vezes esse rótulo. O “núcleo duro” da sociedade Matis seria agora *tsasibo*. Junto com “povo das águas acima” (*deshan mikitbo*) e “tatuados” (*mushabo*), *tsasibo* seria agora o epíteto do Matis “de referência” (os *matis kimo*) (Erikson, 1999, p.96). Enquanto isso, aos Korubo e Marubo seria atribuída uma natureza *ayakobo*. Os únicos entre os atuais Matis, inquestionavelmente classificados como *ayakobo* são os descendentes diretos de mulheres Korubo raptadas. (Erikson, 1999, p.111).

A centralização *tsasibo* (ou a passagem do dualismo Matis de simétrico para concêntrico) estaria inscrita até mesmo na distribuição espacial da maloca Matis. Esta

²⁴ *Ayabo* é em matsés um nome antigo para a metade *macubo*.

apresenta uma característica única entre as malocas Pano: a zona de socialização máxima, onde se sentam os homens para comer, está localizada em seu centro (*nantan*). Distintamente das malocas Marubo, por exemplo, onde os bancos paralelos masculinos estão em uma extremidade da maloca, perto da porta de entrada²⁵ e os instrumentos femininos de tratamento do milho no outro extremo. (Melatti e Montagner-Melatti, 1986).

Ainda assim, para Erikson, o dualismo Matis é uma versão, mesmo que enfraquecida, do dualismo encontrado entre outros povos Pano, que está nesta condição devido a situações históricas específicas. Para o antropólogo, o interesse matis de enfatizar a descendência estrangeira de parte de sua população, mesmo quando a incorporação de cativos deu-se há muito tempo (Erikson, 1999, p.113), responde à necessidade de manter o equilíbrio entre o “de dentro” e o “de fora” em sua sociedade. Ao mesmo tempo, afirma que existem, sim, para os Matis, os “*tsasibo* de fora”, como por exemplo, os índios isolados do Quixito, classificados como *tsasibo* por um informante, por possuírem adornos faciais semelhantes aos dos Matis, e utilizarem zarabatana (Erikson, 1999, p.116). Erikson conclui que esse movimento de assimilação dos “*tsasibo* de fora” aos *matis kimo*, “restabelece globalmente a simetria perdida na escala local.” (Erikson, 1999, p.117).

Desta maneira, a interpretação de Erikson é de que entre os Pano Setentrionais o dimorfismo sexual seria a “metáfora chave” “para pensar todas as outras oposições sociológicas”, como se passa nos demais grupos Pano (Erikson, 1999, p.117). Mas neste subgrupo ocorreria, no entanto, uma inversão, segundo a qual a metade feminina estaria associada ao exterior, e a metade masculina ao interior da sociedade, enquanto que entre os demais Pano se daria justamente o contrário. A virilocalidade e patrilinearidade específica dos

²⁵ Os Matsés também chamam *nantan* ao local onde ficam os bancos masculinos das refeições (e tomadas de rapé), perto da porta de entrada da maloca.

Pano Setentrionais, em que as mulheres vêm de outra comunidade ou são raptadas de outros povos, completaria esse quadro. (Erikson, 1999, p.121)

Acontece que o princípio feminino e masculino nunca foi sequer insinuado pelos Matsés, nas conversas em que participei sobre as metades, iniciadas ou não por minhas perguntas. Embora aos *bēdibo* seja imputado o gosto pela guerra e predação, como a seus parentes, os jaguares, e aos *macubo* seja atribuído o *habitus* gregário e a responsabilidade pelo cuidado com a safra do milho, na sociedade Matsés ambos são elementos que compõem o caráter masculino. Qualquer homem adulto deve tanto caçar como cuidar da roça de sua família, e manter-se próximos aos parentes. O princípio da complementaridade entre os sexos, pelo menos atualmente, não é relacionado pelos Matsés ao simbolismo que envolve as metades.

As cativas dos Matsés são incorporadas à metade de seus captores, ou não são associadas a nenhuma das metades. Parece-me, na realidade, que esse não é um ponto de preocupação para os Matsés, já que os filhos serão sempre da metade do pai, ou mais precisamente, daquele que formou a criança na barriga da mãe. Os homens cativos (ou seja, que foram pegos quando crianças) são associados à metade do seu “pai” adotivo, ou seja, seu captor. As tatuagens pareciam desempenhar um papel importante nesse processo, pois era a via pela qual os Matsés selavam a incorporação dos raptados no grupo.²⁶

Por outro lado, ao tentarmos associar uma das metades Matsés ao “interior” e outra ao “exterior”, podemos correr o risco de obliterar algumas idéias importantes associadas tanto aos *macubo* quanto aos *bēdibo*. Os animais solitários e os animais gregários são tão “estrangeiros” quanto guardam em si algo de Matsés.

²⁶A julgar pela brincadeira constante que faziam de que iriam me raptar e me tatuar para “virar Matsés”. Erikson (1986, p.191) ressalta o papel da tatuagem na incorporação dos cativos nos diversos grupos Pano.

Veremos, no Capítulo 4, que os “caciques” atuais das aldeias matsés são quase todos *bëdibo*. Ora, os caciques são aqueles que se responsabilizam pela relação direta com os brancos, o que poderia indicar que a metade *bëdibo* está mais ligada ao exterior. No entanto, podemos pensar que a predisposição de se relacionar com os brancos esteja mais ligada ao caráter guerreiro ou predador, (“mais bravo”, como dizem os Matsés) dos homens *bëdibo*. É possível que o princípio em jogo não seja o da oposição “interior x exterior” ou “feminino x masculino”, mas sim da oposição “predador x presa”. A metade *macubo*, como foi dito, é também chamada *shectenamëbo*, dos queixadas, animais que não só entre os Matsés, mas entre diversos povos amazônicos, figuram como caça privilegiada²⁷.

Se podemos com certa segurança afirmar que, para os Matsés, nenhuma das metades seria mais “exterior” que “interior”, tampouco há uma associação direta entre alguma das metades e outros povos, tendo sido eles incorporados pelos Matsés ou não. Apesar da tentação de tratarmos o mito do encontro dos *dëmushbo* e os *camumbo*, transcrito acima, como o mito da instauração de um sistema de metades entre os Matsés, não podemos nos esquivar do fato que ele não é contado pelos Matsés dessa forma. Os *camumbo*, considerados enquanto um povo, como no mito, não são nunca ditos serem os mesmos *camumbo* ou *bëdibo* enquanto metades dos Matsés atuais. Parece ser o mesmo nome para duas coisas diferentes.

Nesse aspecto mais semelhante aos Kaxinawa, para quem a divisão em seções matrimoniais instaura a sociedade *huni kuin* como tal (Deshayes e Keifenhein, 2003), a divisão em *bëdibo* x *macubo* também faz parte daquilo que diferencia os Matsés de povos não próximos e dos não-indígenas. Os Matsés várias vezes me disseram que os brancos não

²⁷ O próprio Erikson fornece elementos que nos permitem pensar nessa hipótese, afirmando a função cinegética do motivo das pintas do jaguar (*huri huri*, em matsés, *bëdi bëdi*) em um tipo de trama das pulseiras e tornozeleiras feitas pelas mulheres Matis para seus maridos ou filhos (chamadas *witsun*, como entre os Matsés, *uitsun*). Segundo Erikson (1999, p.115), os Matis dizem usar os *witsun* com o motivo do jaguar, que é o motivo da metade *tsasibo*, pois eles conferem aos homens Matis qualidades felinas que os favorecem na caça.

entendem isso, e que apenas alguns *matses utsi* como os Matis e os Kulina-Pano sabem como “funcionam” as metades.

Poderíamos especular se a divisão em metades foi conseqüência de uma fusão de dois grupos distintos, que decidiram trocar mulheres. No entanto, essa hipótese não nos serviria em nada para o que pretendemos aqui: reconstituir algumas concepções matsés a respeito de sua própria sociologia. Os Matsés não atribuem a divisão em metades a nenhum fato histórico. Simplesmente sempre foi assim, e não só entre os Matsés e alguns povos existem os *macubo* e os *tsasibo*, mas também a alguns animais são atribuídos esse caráter.

Já entre os Marubo, por exemplo, a própria “etno-história” atribui a organização social em seções matrimoniais à reunião de diversos “povos” *x-nawa*, antes dispersos:

Dotados, dizem os atuais Marubo, de línguas e culturas distintas, tais fragmentos de sociedades, que até então estabeleciam intensas relações belicosas, teriam se constituído em torno de um sistema de aliança e parentesco e passado a adotar a língua de apenas um dos grupos que os constituía e que está agora extinto: os Chainawavo, ou Povo-Pássaro. As denominações de tais grupos tribais acabaram por constituir os segmentos de uma mesma sociedade (cf., Melatti 1977) que, segundo outro especialista (cf., Ruedas 2001, 2002, 2004), teria sido praticamente criada ou inventada na primeira metade do século XX através da atividade de um importante xamã-chefe, João Tuxáua, o aglutinador, junto com seus parentes mais velhos, dos grupos dispersos. (Cesarino, 2008b, p.15).

Vivendo na mesma região que os Matsés e enfrentando condições semelhantes instauradas pelo *boom* caucheiro, os Marubo simplesmente tiveram uma história diferente, por razões que escapam do determinismo “do contato”. Mas o que nos interessa aqui é que, enquanto entre os Marubo e os Matis os segmentos internos de cada povo são relacionados à história da aglutinação dos povos que hoje os compõem, entre os Matsés não há tal associação.

Os Matsés, apesar de se pensarem também como uma aglomeração de vários povos, realizaram essa aglutinação por uma via muito mais “predadora” que a da troca de mulheres,

pois sistematicamente exterminaram os homens inimigos e casaram-se com suas mulheres²⁸. Não é surpreendente, portanto, que mantivessem o dualismo *macubo x tsasibo* já que, como vimos, ser de um ou outro *tēbo* é uma propriedade transmitida aos filhos pelo homem.

Vimos que os Matsés são atualmente como são porque adotaram características dos inimigos e casaram com suas mulheres. Mas ao mesmo tempo, a origem de todos esses povos inimigos é comum. Todos eram Matsés, que foram se diferenciando entre si a partir da separação primordial da travessia do rio.

Outros mitos abordam como foi também a partir da transformação de homens e mulheres Matsés que surgiram animais que vivem nas árvores, os queixadas e porcos do mato²⁹ (ILV, 2006). Todos os seres que hoje são dotados de ação potencialmente subjetiva foram Matsés³⁰.

Sabemos que a noção de um estado em que humanos e demais seres não se distinguem está presente de forma generalizada no pensamento e na mitologia ameríndios. Entre os Matsés, é o tempo pré-cosmos, o tempo em que “tudo era gente (*matses*)”. Como afirmou Viveiros de Castro (2002a), o pré-cosmos indígena é o “fundo de socialidade virtual”, “dotado de *transparência absoluta*, no qual as dimensões corporal e espiritual dos seres não se

²⁸ O caso Matsés é semelhante ao Yawanawa, como podemos ver na comparação feita por Calavia (2001) entre os Yawanawa e os Yaminawa: *En su forma actual los yawanawa son el resultado de la articulación de un sin número de pequeños grupos – principalmente pano – que se dio en una fase epigonal del gran ciclo del caucho, cuando la economía de los seringales perdió su atractivo mundial y pasó a apoyarse más en los recursos locales, entre ellos la mano de obra indígena. Un grupo ligado al seringal fue anexionándose otros, por conquista o sujeción o por alianzas matrimoniales que no siempre se distinguían claramente de lo anterior, y que en muchos casos incluían familias blancas o mixtas. (...) Los yawanawa son ahora un grupo no particularmente numeroso (su número, cerca de 500, está muy próximo del de los yaminawa) y muy consciente de su diversidad de origen, pero considerablemente cohesionado – a diferencia del caso yaminawa, en que esa diversidad se actualiza constantemente.* (Calavia, 2001)

²⁹ O mito matsés da transformação dos homens e mulheres em queixadas e porcos do mato é muito semelhante aos mitos Pano com a mesma temática analisados por Calavia (2001).

³⁰ Alguns animais, outros povos indígenas, os brancos, espíritos que vivem na floresta etc.

ocultavam reciprocamente” (Viveiros de Castro, 2002c, p.419). Como entre os demais povos amazônicos, a distinção atual entre Matsés, animais, outros povos, é resultado de eventos (ou ações) criadoras de uma diferença “*externa e finita*”, inscrita no corpo (Viveiros de Castro, 2002c).

Dessa forma, os ameríndios “invertem” o pensamento evolucionista moderno segundo o qual os humanos surgiram a partir da animalidade comum:

(...) se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido ‘completamente’ animais, permanecemos, ‘no fundo’ animais –, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente. (Viveiros de Castro, 2002b, p.356)

Se esse fundo de socialidade é imanente, cabe à ação “propriamente humana” diferenciar-se como tal. É isso que vem sendo chamado na etnologia dos povos amazônicos de “construção do parentesco”:

Kinship, in Amazonia, is a process of constructing a proper human body out of the primal analogic flow of soul-matter in which humans and animals interchange their bodily forms unceasingly. Incest inverts this process (...), ‘unrelating’ us to other humans and taking us back to where we came from — the pre-cosmological chaos described by myth. But this, in the appropriate context, is exactly what magic and ritual are supposed to do. (Viveiros de Castro, 2006).

Em sua teoria do parentesco ameríndio, Viveiros de Castro reformula a oposição clássica entre “afinidade” e “consangüinidade”, elaborando um modelo em que a consangüinidade (o corpo de parentesco) é *construída*, e não dada, e a afinidade (o fundo de relacionalidade virtual) é *dada*, e não construída. O autor usa então a noção de “afinidade potencial” para definir o “fluxo primário” contra o qual o parentesco é construído. Assim, diferentemente da “afinidade efetiva”, a afinidade potencial “não é um componente do parentesco (...), mas sua condição exterior. Ela é a dimensão de virtualidade que o parentesco é o processo de atualização.” (Viveiros de Castro, 2002c, p. 412).

Quanto mais nos distanciamos do círculo do parentesco e da socialidade, mais estamos no domínio da afinidade, como atesta o “idioma da cunhadez” que prevalece nas relações supra-locais. Como afirmou Kelly (2005):

Um "afim potencial" é alguém com quem se tem uma relação na qual não há efetivação da afinidade real porque o que se troca com ele são outras coisas (rituais, mortos, nomes, almas, cabeças etc.); uma relação que é "coletiva e genérica", envolvendo troca com o exterior da esfera do sociável. (Kelly, 2005, p.206).

Esse exterior, que envolve tipicamente as categorias de "pessoas distantes" e "inimigos" — mas também de pessoas não-humanas — contém os recursos simbólicos para a reprodução social de pessoas e grupos, recursos frequentemente capturados por meio da inimizade simbólica e da predação canibal. (Kelly, 2005, p.206).

A idéia de que os ameríndios fazem parentesco com os inimigos é coerente com a maneira como os Matsés definem a si próprios e sua história: formados a partir da guerra de captura de mulheres. Entre os Matsés, os inimigos são fundamentais nesse processo de construção do corpo de parentes, tanto na figura de doadores compulsórios de mulheres, como fonte de conhecimentos, práticas e afecções que são hoje definidoras do que é ser “propriamente” gente, *matses*, (tais como a agricultura, o uso do rapé, a caça com arco e flecha).

Ao mesmo tempo, nessa chave analítica podemos entender porque os termos *mayu*, *dēmushbo* e *camumbo* se referem muito mais à posição que ocuparam certos inimigos na relação com os Matsés do que a entidades definidas, “corpos sociais similares” como sugere Erikson (1999, p.87). Se Matsés é a condição genérica da humanidade, e o termo *matses* indica “a posição do sujeito, e não um nome” (Viveiros de Castro, 2002b, p.371), os outros são aqueles que desta condição se afastaram por algum motivo, assumindo a posição não mais de parentes, mas de inimigos. Os *mayu*, os *dēmushbo* ou os *camumbo*, seriam, assim, um “subproduto” da relação dos Matsés com a alteridade, como o próprio grupo de parentesco *matsés* é um resultado dessa relação.

Por isso, para um matsés, é impossível ser *dēmushbo*, *camumbo*, ou *mayu*, a não ser quando falam do passado, quando os matsés não caçavam com arco, ou quando se referem à origem de seus pais³¹. A condição atual de sujeito, de humanidade, só pode ser a condição “Matsés”. Os inimigos são aqueles que deixaram para trás essa condição, através do afastamento físico, do fim da co-residência e da consubstancialidade com os parentes, que caracteriza a fabricação cotidiana do corpo matsés. Os termos *dēmushbo* e *camumbo* seriam maneiras de designar o afastamento dos povos, e não povos específicos. Seriam nomes de momentos e não de grupos, que enfatizam justamente a diferença de afecções, ou de “corpo”, que simultaneamente produziu e foi produzida pelo afastamento. Talvez por isso um mesmo nome possa designar diferentes povos específicos.

³¹ E por isso os termos que denotam certos povos que fizeram parte da história dos Matsés são intercambiáveis, dependendo do narrador, e da relação que ele quer enfatizar. Para citar um exemplo, um senhor matsés, ao me contar que sua mãe era *mayu*, me disse (em português): “eu sou *mayu*, porque minha mãe era *mayu*”. Já na mesma conversa esse senhor me dizia que roubou uma mulher dos Marubo, porque “Matsés é assim mesmo”.

CAPÍTULO 2 – Visitas e guerras: fazendo malocas

A constituição do grupo de parentesco matsés é, portanto, parte do mesmo processo em que foram se definindo os outros povos enquanto seus inimigos. Como nos contou o mito dos *dēmushbo* e *camumbo*, o reencontro dos povos separados pelo rio podia gerar relações de “afinidade efetiva” e consangüinidade. Já a história dos *mayu* nos mostra como as guerras e a captura de mulheres geravam o corte da convivência e o afastamento, definindo novos inimigos.

A guerra de captura de mulheres foi um movimento constituinte do parentesco e do modo de vida matsés durante pelo menos todo o século XX. Antes de viverem em comunidades nas beiras dos rios, os Matsés organizavam-se espacialmente em malocas dispersas, entre as quais alternavam moradia de acordo com os ciclos agrícolas de suas roças, rituais que realizavam e os momentos em que travavam guerras com os inimigos.

Descrevendo como viviam os Matsés na época em que empreenderam essas guerras, será possível vislumbrarmos quais foram as transformações do modo de vida guerreiro para modo atual, em “comunidades”.

As malocas e roças

Os Matsés contam que antes de se estabelecerem em comunidades como as de hoje, suas famílias moravam em malocas que poderiam ser grandes o suficiente para abrigar cerca de 200 pessoas. As malocas ficavam localizadas próximas a pequenos igarapés, nas áreas de

terra firme, ou de floresta não inundável, chamadas pelos Matsés de *mananuc*.³² Já as margens do rio Javari, como outras áreas de várzea (*mauan*), eram freqüentadas para pesca e coleta de ovos de tracajá na época da seca, em que as praias aparecem com a vazão dos rios.³³

As malocas eram tipicamente habitadas por um grupo de irmãos, que viviam com suas mulheres, filhas não casadas, filhos não casados e filhos casados, estes com suas mulheres e filhos. Chamemos esse conjunto de “família extensa patrilocal”. Os jovens nascidos nesta família traziam suas esposas de outras malocas, depois de passarem por um período de “serviço da noiva”, durante o qual viviam na maloca de seus sogros.³⁴

As malocas tinham um desenho hexagonal, com um corpo retangular formado por dois lados opostos mais longos. O teto de palha cobria toda a estrutura, deixando duas aberturas de cerca de 1,25 m de altura nos vértices frontal e posterior da maloca. Essas “portas” se abriam, assim, nos extremos de um corredor central que dividia a maloca em duas partes. Cada uma dessas metades era dividida por sua vez em pequenos compartimentos separados por esteiras de palha que serviam de “paredes”. Os compartimentos eram chamados *quënë*, e abrigavam um homem, sua mulher e filhos. Se o homem tinha várias mulheres, ao lado, nos próximos *quënë*, dormiam suas outras esposas e os filhos destas. Nos compartimentos subseqüentes dormiam

³² Segundo Romanoff (1976, p.100), os Matsés se autodenominavam “algumas vezes” de *mananuc matses*. Eu nunca ouvi os Matsés se auto-referirem assim. O grupo com o qual Romanoff realizou seu trabalho de campo vivia no interflúvio Galvez-Choba.

³³ Os ovos e a carne do tracajá, *seta*, são muito apreciados pelos Matsés, e o tempo de pegar tracajá, *seta mudu*, marca a passagem dos anos. Se um matsés quer saber quantos anos você tem, ele pergunta: *Tetsi seta?* Literalmente, “Quantos tracajás?”. A época da seca é também a época das andanças pelo mato, pela facilidade maior de caminhar pela floresta, e pelo fato desse ser o modo preferencial de deslocamento dos Matsés, mesmo depois de adotarem o uso das canoas de madeira. São nos períodos de seca que realizam as expedições de caça e pesca, e era também na seca que se davam os encontros casuais ou as guerras com outros povos.

³⁴ O motivo de se considerar as malocas matsés “tipicamente” patrilocais é o de que os homens preferencialmente viviam junto a seus irmãos (preferência que se manteve nos dias de hoje). No entanto, aconteciam situações em que homens ligados por laços de afinidade (cunhado-cunhado ou genro-sogro) viviam numa mesma maloca. As relações pessoais entre os cunhados matsés (que são “primos cruzados”) são muito mais agradáveis, jocosas e menos formais que entre os irmãos, estas carregadas de respeito e seriedade. Não saberia precisar se essa seria uma característica atual destas relações, ou se era assim na época das guerras, de que estamos tratando aqui. De toda forma, nas histórias que os Matsés me contavam sobre a época das guerras, as malocas habitadas por uma “família extensa patrilocal” eram as que mais apareciam.

um irmão desse homem e suas mulheres e filhos, assim sucessivamente. Em cada *quënë* havia um fogo, onde as mulheres preparavam a maioria das refeições cotidianas, e que durante a noite aquecia sua família. O homem considerado o “dono” (*icbo*)³⁵ da maloca (aquele que exortou seus parentes a empreenderem o trabalho de construção) dormia com sua mulher e filhos nos compartimentos mais próximos à entrada³⁶.

Na abertura principal ficavam localizados os bancos paralelos, feitos de troncos inteiriços. O espaço em que descansavam os bancos era chamado *nantan*. Nos bancos sentavam-se os homens visitantes, que imediatamente eram servidos com a comida disponível na maloca, pelas mulheres que lá viviam, sempre acompanhada do mingau de banana³⁷. As mulheres, mesmo visitantes, não se sentavam nesses bancos, mas comiam em pequenas rodas no chão, junto às crianças, mais no interior da maloca, afastadas da entrada principal.

Cada maloca era construída no centro de uma roça comunal. Esta era também dividida em seções, equivalentes aos compartimentos que dividiam o interior da maloca. Cada mulher, mesmo entre as co-esposas de um homem, possuía sua sessão separada na roça.

Uma mesma família extensa patrilocal mantinha várias dessas malocas/roças, geralmente separadas por meio dia a um dia inteiro de caminhada umas das outras, entre as quais alternavam a moradia ao longo do ano. O deslocamento do grupo entre as malocas acompanhava os ciclos de produção das roças. A habitação principal era a maloca/roça que

³⁵ A noção matsés de “dono”, *icbo*, além de denominar alguém que possui alguma coisa, também denota aquele que criou ou coordenou os trabalhos de criação de algo, como uma maloca ou uma comunidade. No dicionário de Fleck (2005): “amo de una casa, una persona capturada o una mascota; espíritu de animal, cocha [lago], o algunos árboles, que puede enfermar o matar gente; dios de los Cristianos (normalmente *nuquin icbo* ‘nuestro amo,’ frase introducida por misioneros del ILV”). Entre outros povos Pano há essa mesma noção de “dono”, que denomina tanto o chefe político de uma comunidade (ou da maloca ou casa) e espíritos que são como “guardiões” de certos recursos: dono da lagoa, dos queixadas, da ayahuasca etc. (Cf., por exemplo, a noção de *igbo* entre os Matis (Erikson, 1994, nota 22), *ivo* entre os Marubo (Cesarino, 2008b, p.25, 55), *ibu* entre os Kaxinawa (McCallum, 1989, p.203; Lagrou, 2007, p.282).

³⁶ As maiores malocas observadas por Romanoff em 1976, no Peru, chegavam a 35 metros de comprimento e 10 metros de altura, abrigando 100 pessoas.

³⁷ Que, como sugere a narrativa transcrita no capítulo anterior, era servido para “adoçar” os visitantes.

estava em seu auge produtivo, no período de maturação das bananas e mandiocas (cerca de um ano e sete meses depois do plantio, respectivamente). (Romanoff, 1984, p.182)

As malocas/roças secundárias eram habitadas na época do plantio do milho e posteriormente em sua colheita. Enquanto o milho crescia, o grupo deixava a nova plantação e retornava à maloca principal. Os homens da metade jaguar eram interditados de ver o milho antes da maturação, pois um simples olhar poderia prejudicar o seu crescimento. As roças mais antigas ou aquelas com baixa produção também eram visitadas, principalmente para a coleta dos frutos das palmeiras (como a pupunha e o patoá) e de sua madeira, usada na fabricação das lanças e casas.

Transcrevo aqui a melhor descrição disponível desta dinâmica de mudança de malocas/roças de acordo com o ciclo agrícola, característica da época que tratamos aqui. Essa descrição foi feita por um informante Matsés a Romanoff:

When they have planted the corn, they go to their old field. Then, when the corn is dry, they come back, putting up their hammocks in the new house. The women harvest the corn and pound it to make corn drink, while the men weed. When the corn is stored in the shelters in the new field, they live again. They go back to the old field saying that the plantains there are not yet finished. They live there eating the plantains until the supply is low, then they hang up the remainder so that they can make plantain drink. Then they go to the new house, where they weed the field, they pound the corn to make drinks. By the time the corn is done, it is time to start making a new field to plant more. (Romanoff, 1984, p.183).

Romanoff (1984) mostra como os Matsés combinavam essa alternância de moradia com um manejo da caça, de forma que nunca esgotavam os recursos animais disponíveis num determinado assentamento. Segundo o depoimento de um de seus informantes:

We Matsés are people who cut new fields where there is just forest. We say that if there is an old field there might be no meat. So we cut fields far away, right where there are game animals. (Romanoff, 1984, p.188).

Os momentos de mudança entre malocas eram também oportunidades para rearranjos na convivência entre as famílias: enquanto alguns casais e seus filhos se mudavam, outros

permaneciam na maloca de origem; outros construíam uma nova maloca para se fixar; outros se mudavam para viver com outras famílias conjugais, etc. Rearranjos desse tipo eram comuns, e seguiam o desejo dos homens e mulheres que se mudavam. A morte do dono da maloca e brigas entre os moradores eram os motivos mais comuns de tais rearranjos.³⁸

Convidando parentes e espíritos

Na descrição do ciclo agrícola, vimos que o milho e a banana colhidos eram armazenados e depois preparados para as bebidas. O consumo coletivo dessas bebidas era também a ocasião de rituais (ou “festas”, como dizem os Matsés em português) que propiciavam o reencontro de famílias que viviam distantes. Os Matsés chamavam esses rituais de *macun aquec*, literalmente “fazer *macun*” ou “beber *macu*”³⁹. Para realizá-los, uma maloca anfitriã convidava outras, estivessem localizadas longe ou perto.⁴⁰ Durante o *macun aquec* casamentos eram arranjados e as relações afetivas entre parentes distantes eram renovadas. Outro produto destas festas era a recomposição das malocas, pois acontecia que famílias que atendiam ao convite acabavam por decidir morar com os parentes que visitavam. Assim, os rituais *macun aquec* eram ocasiões em que os grupos locais matsés, que viviam dispersos, se reuniam e se recompunham.

³⁸ Mas vários outros motivos me foram citados, como por exemplo: um homem que levou toda sua família para viver numa maloca na qual iria buscar uma segunda esposa; um casal que sentia saudade e se mudava para viver perto da filha que morava numa maloca distante; uma mulher velha que ficou viúva e foi viver na maloca onde estava seu filho...

³⁹ O verbo *aquec* pode significar “beber” ou “fazer”. Portanto, a expressão *macun aquec* pode ser traduzida por algo como “beber *macu*” ou “fazer *macu*”. Como dito no capítulo anterior, *macu* é a larva do milho ou a metade que tem esse animal como emblema.

⁴⁰ Matlock (2002, p.149), citando Kneeland (1994, p.24) afirma que mensageiros eram enviados para as malocas dispersas convidando para as festas e avisando sobre acontecimentos importantes, como a morte dos anciões. Havia também segundo o autor, a comunicação das malocas via tambores feitos de troncos de árvores. Os Matsés já mencionaram para mim o uso do *acu*, os trocanos semelhantes aos do Marubo (que os chamam pelo mesmo nome (cf. Cesarino, 2008b) para o anúncio do início das festas.

Macun aquec: oferecer a bebida

Para realizar a festa *macun aquec*, as mulheres da maloca anfitriã preparavam largas quantidades de bebida de banana e milho, enquanto os homens realizavam grandes caçadas. O intuito era receber os convidados com fartura de bebida e carne defumada. Transcrevo abaixo uma descrição da festa, presente em um livro elaborado por professores Matsés do Peru (em colaboração com dois pesquisadores brancos):

Así cantaban cuando se ponía las gorras y la pintura. Es parecida a una fiesta de carnaval. Para hacer la celebración, hacían una casa muy grande y la limpiaban bien.

Cazaban muchos monos [macacos], sajinos [porcos do mato], majases [pacas] y otros animales para hacer carne ahumada. Las mujeres preparaban bastante chicha de maíz. Colgaban maduros para hacer bebidas. Cuando la comida estaba lista, invitaban a la gente de otras casas.

Todos pintaban sus sombreros de palma huicungo [murumuru], los cinturones, el adorno del brazo, las pulseras, el collar y los adornos de la oreja.

Los invitados llegaban bien vestidos también. No entraban directamente, sino desfilaban dando una vuelta alrededor de la casa y entraban cantando.

Cuando empezaba la fiesta, los hombres cantaban describiendo todo lo que hacían; por ejemplo, cómo preparaban las flechas, sobre las mujeres y lo que hacían. Hacían también bromas sobre su prima cruzada. Cantaban muchas cosas sobre las mujeres.

Cantaban dando vueltas en columna adentro de la casa y alrededor de ella. Las mujeres se vestían bien con adornos en el brazo, palo de labio, pulseras, pintura roja de achiote, cinturones (que usualmente no se ponían) y adornos de hoja de palma.

Las mujeres cantaban también, haciendo broma a su primo cruzado. Comparaban al hombre con una sachavaca de la cual sale su flema (agüita) o con el cogollo de ungurahui [patoá] sin pelo.

Las mujeres se desplazaban en fila cantando, igual que los hombres. Cuando los hombres estaban cantando, a veces las mujeres echaban agua a su primo cruzado o le rascaban en su cuerpo. No dormían durante la fiesta.

Las mujeres daban masato a los hombres. A la hora de comer, ponían los animales ahumados en el pasillo entre los bancos de los hombres.

Así se divertían los Matsés en la celebración. (Romanoff *et alii*, 2004, p.126).

Segundo Romanoff (1984, p.250), a cerimônia era realizada na inauguração de uma nova maloca, enquanto a maloca anteriormente habitada pelo grupo anfitrião da festa tinha suas roças repletas de banana. As famílias anfitriãs abriam um caminho entre a roça antiga e a maloca nova, para trazer as bananas que seriam dependuradas nos esteios da nova maloca para amadurecer. Romanoff informa ainda que a preparação para essas festas incluía a fabricação de flechas, potes de cerâmica e outros artefatos para trocar com os visitantes.

As caças preparatórias para a festa eram realizadas coletivamente pelos homens da maloca anfitriã. A carne era trazida pelos caçadores de maneira ritualizada. Eles chegavam à maloca com as presas dependuradas nas costas, entoando cantos idênticos aos que precediam a partida de uma expedição guerreira (Romanoff, 1984, p.251).

As esposas recebiam a carne de seus maridos, e toda a carne era levada ao *quënë* do “dono” da festa, aquele que organizou e chamou todo para as preparações. Lá as carnes eram defumadas para esperar o dia das visitas chegarem.

Várias malocas eram convidadas, mesmo algumas muito distantes. Os visitantes chegavam pelos caminhos pintados de jenipapo e urucum, com padrões próprios de sua metade. Os residentes da maloca anfitriã encontravam os visitantes no caminho, recebendo-os com mingau de banana.

Havia dois tipos de dança durante a festa: uma para trazer a carne (citada acima); e outra onde os homens dançavam em linha reta, e as mulheres em volta deles, cantando versos sobre milho, bebidas cozidas, sexo e outros tópicos. As mulheres jogavam água nos homens, e logo o chão da maloca estava cheio de barro. Os homens eram agarrados, jogados no chão e esfregados na lama por suas primas cruzadas. (Romanoff, 1984, p.251).

A carne era servida em esteiras, e não distribuídas em pedaços, como faziam cotidianamente. Os homens serviam as mulheres, principalmente suas tias e primas cruzadas, com a bebida cozida. Ainda durante a festa, os homens trocavam ornamentos entre si, como colares e pulseiras.

É interessante notar a semelhança da festa matsés *macun aquec* ao ritual *kachanawa* que realizam os Kaxinawa (McCallum, 1989, p.285). Em um *kachanawa* descrito por McCallum, um grupo de homens *dua* (os homens de uma das metades os Kaxinawa) vai até a floresta para fazer os ornamentos, *dau*, de folhas de palmeira. Várias mulheres *inani*, da outra

metade, ou seja, as mães e mulheres dos *dua* se juntam a eles, mas são indistinguíveis debaixo dos enfeites de palmeira. Eles são os *yuxin* (“espíritos”), que vieram da floresta para visitar a comunidade Kaxinawa.

Os homens e mulheres da outra metade, a que recebe os “visitantes” na aldeia, cumprimentam estes últimos com a fórmula ancestral *aniwa chain*, ou ‘bem-vindo cunhado-primo cruzado’, o equivalente ao moderno *min ma juai?*, ‘você está chegando?’, na língua dos antigos, *xenipabu jancha*. Em seguida começam as prestações de comida entre as metades, como no *macun aquec* matsés ocorre entre os anfitriões e os convidados. E depois as danças, brincadeiras e ofensas entre os sexos, também como aquelas que faziam os matsés no *macun aquec*.

Segundo McCallum, o ritual do *kachanawa* não é uma “representação” da ordem social ou cosmológica dualista, pois os homens e mulheres que chegam adornados às aldeias **são** os espíritos que vêm de visita à comunidade Kaxinawa (McCallum, 1989, p.343). Ainda segundo a autora, no *kachanawa*, os espíritos das plantas da floresta são incorporados ao mundo social com sucesso, e transformados de inimigos em parentes, por via da afinidade. O resultado dessa transformação é a criação das condições de possibilidade para a reprodução do mundo:

Theirs is a dialectical vision of the world, where life comes from death, kinship from affinity and the inside is the outside incorporated. Reproduction is only possible when the outside is brought in to the inside and the two are properly combined. (McCallum, 1989, p.322).

Os Matsés, sempre que me descreveram o ritual *macun aquec*, enfatizaram seu caráter de visitas entre parentes, e não de espíritos. Já outro grande ritual que realizavam os Matsés

na época em que viviam em malocas é sempre descrito como feito para receber espíritos, o ritual do *cuëdênquio* ou *comoc*⁴¹.

Como o *macun aquec*, o ritual do *cuëdênquio* também era parte do movimento de rearranjos dos grupos locais Matsés. Ambos convocavam a reunião de famílias dispersas, que muitas vezes acabavam morando juntas por um período.⁴² Mas os *cuëdênquio* eram recebidos pelos Matsés principalmente por outro motivo: esses espíritos eram responsáveis por favorecer o crescimento corporal e moral dos jovens rapazes da maloca, para que se tornassem caçadores, guerreiros e homens plenos.

Recebendo os *cuëdênquio*

Para que os *cuëdênquio*, “espíritos cantores”, visitassem a moradia dos Matsés, era necessário construir uma maloca mais nova e maior. Era necessário também que os homens tecessem a vestimenta com a qual os espíritos-cantores iriam visitá-los. Os homens procuravam árvores *comoc*, e delas tiravam a entrecasca com a qual era feita a roupa dos espíritos. Somente na estação chuvosa era possível retirar a entrecasca da árvore *comoc*, portanto, os rituais eram realizados nessas estações (Romanoff, 1984, p.249). As vestimentas eram feitas numa medida suficiente para cobrir um homem adulto, da cabeça aos pés. Cada homem possuía o “seu” *cuëdênquio* e, assim, fazia uma vestimenta para ele. Enquanto preparavam as roupas, os homens assoviavam e chamavam os espíritos.

⁴¹ *Cuëdênquio*: “o que canta”, *comoc*: nome da árvore da qual é retirada a fibra para a fabricação das vestimentas com as quais os espíritos visitam as malocas, a partir de sua entrecasca.

⁴² Conferir Romanoff (1984, p.185), que destaca o depoimento de um informante matsés sobre como o ritual do *cuëdênquio* estimulava a constituição de grandes malocas por grupos antes separados: ‘They said, “Let’s go see the singers.” So they made a big house and everybody was there, I mean everybody. The ones who were far away said, “Let us braid the thatch (i.e. make themselves a compartiment in the house and live there)”’.

Depois de prontas as vestimentas, os espíritos as vestiam e chegavam à maloca Matsés cantando. Eram recebidos pelas mulheres, que também cantavam, respondendo. Durante todo o dia os espíritos iam e voltavam, da maloca ao mato, do mato à maloca. As mulheres permaneciam na maloca, e quando eles chegavam até elas, sempre respondiam a seus cantos.

As mulheres pediam aos espíritos visitantes que trouxessem caça. Os espíritos atendiam, mas traziam preguiça, jacarés e tatus vivos, que as mulheres matavam na maloca. Os rituais em que os Matsés recebiam os *cuëdênquio* eram os períodos em que os Matsés mais comiam preguiça, caça altamente apreciada até hoje.⁴³

Além de trazerem a caça apreciada para as mulheres, os *cuëdênquio* eram ditos seus protetores. Isso porque ao chegar à maloca, caso algum homem tivesse o hábito de bater em sua mulher, ou maltratá-la, os espíritos cantores batiam duramente em todos os homens. Mulheres preguiçosas também apanhavam, para serem mais fortes e trabalharem melhor. Dizem os Matsés que o espírito que batia em um homem era sempre aquele de seu primo cruzado (espírito do irmão real ou classificatório da esposa batida, portanto).

Em um determinado momento do festival, em uma de suas incursões à maloca, os *cuëdênquio* levavam à força os jovens que lá viviam: meninos e rapazes que ainda iriam crescer. O *cuëdênquio* do primo cruzado de cada jovem era quem o capturava. Contam os Matsés que os jovens eram carregados pelos espíritos, amarrados, como animais de caça. Longe de sua maloca, os jovens seguiam caminhando com os espíritos cantores por cerca de um mês. Seguiam amarrados, eram arrastados pelos espíritos. Nesse período não comiam vários tipos de carne que consumiam normalmente, comiam apenas frutos do mato. Deviam consumir muito rapé, e não tomar água. Quando me relatavam as provações que passaram os

⁴³ Para Romanoff (1984, p.190), a decisão dos Matsés de realizarem um festival dos *cuëdênquio* era a codificação de uma estratégia de mudança de espécies caçadas, para o não-esgotamento dos animais mais comumente buscados, os macacos e queixadas. Pelo pouco que pude apreender e que apresento aqui sobre o ritual, podemos perceber que ele ultrapassa (e muito) a função de manejo dos recursos cinegéticos.

jovens com os espíritos cantores, os Matsés comparavam ao treinamento no exército ⁴⁴, e à preparação dos xamãs para adquirirem poderes.⁴⁵

Depois de caminhar muito, os jovens chegavam à maloca dos espíritos, que ficava no fundo da terra. Lá tudo era igual à maloca dos Matsés: havia homens, mulheres, crianças, jovens, mas estes tinham a pele mais escura (“eram pretos”). Havia animais domésticos e objetos iguais aos das malocas, mas tudo era chamado por outros nomes. A floresta do entorno também era igual àquela que havia no entorno da maloca. Os jovens passavam então um período na maloca dos espíritos cantores, e depois eram trazidos de volta para suas famílias, inconscientes e amarrados, como os preguiças que os espíritos levavam para as mulheres.

Certa vez, um homem me disse que os *cuëdênquio* nascem do umbigo dos Matsés. Quando o umbigo do recém-nascido cai e seca, a mãe o enterra na roça, no abrigo de uma bananeira. Desse umbigo enterrado surgem os *cuëdênquio*. Por isso cada *cuëdênquio* tem seu equivalente entre os Matsés, mas os primeiros vivem embaixo da terra, ou nas árvores das quais os Matsés tiram a entrecasca para fazerem a roupa do ritual⁴⁶.

Assim, os *cuëdênquio* participavam no crescimento e preparação dos jovens matsés para a vida adulta, e para serem caçadores e fortes guerreiros. O ritual dos *cuëdênquio* seria, assim, uma iniciação para os jovens matsés, um momento de aprendizado a partir das provações no mato e visões do mundo dos espíritos. A partir da visita aos *cuëdênquio*, os Matsés estariam preparados não só para buscar mulheres nas malocas de seus sogros (tios maternos), mas também para ir buscar mulheres nas malocas de seus inimigos.

⁴⁴ Alguns Matsés serviram no Pelotão de Fronteira Palmeiras do Javari (brasileiro), e no pelotão de fronteira peruano de Angamos (ambos nas margens do rio Javari).

⁴⁵ Ver também a iniciação do caçador kaxinawa descrito por McCallum (1989, p.154), concomitante ao período em que os jovens começam a tomar a ayahuaska (*nixi pae*, na língua nativa).

⁴⁶ Dizem os Matsés que almas de mortos matsés também podem usar essa capa para visitar os parentes vivos.

Captura de mulheres

Além do aproveitamento das diversas fases das roças e dos ciclos rituais, os movimentos de dispersão e reagrupamento dos grupos locais Matsés eram também regidos pela estratégia de guerra. Muitas vezes, quando um grupo de guerreiros saía de uma maloca em expedição de ataque, os seus co-habitantes se dispersavam e se dividiam. Dessa forma, a composição e a recomposição dos grupos locais era também uma maneira de proteger as famílias de retaliações inimigas. Nos dias de hoje, os já velhos guerreiros Matsés se divertem contando como os inimigos chegavam às suas malocas e as encontravam vazias, sendo surpreendidos por homens preparados para lhes atacar, escondidos no mato ao redor.

Sendo ou não motivados por vingança, a prática das expedições guerreiras Matsés era a de matar entre os inimigos todos os homens e capturar algumas mulheres, algumas vezes com seus filhos. As mulheres eram tomadas como esposas pelos guerreiros, e os meninos como filhos. Esperavam que as meninas pequenas raptadas crescessem, para se casarem com algum homem, de acordo com a vontade do captor.

Segundo contam os Matsés, essas expedições guerreiras alcançavam uma vasta região, que ia desde a área limitada no oeste pelo baixo Ucayali e os tributários orientais do rio Tapiche; atravessando a fronteira Brasil-Peru (rio Javari) e alcançando a leste o rio Ituí (Cf. mapa).

Os organizadores das expedições de ataque eram homens maduros, caçadores completos. Para montar um partido guerreiro, eles chamavam companheiros de várias malocas para uma dança de guerra (Matlock, 2002, p.137). Em um depoimento presente no documentário “Matsés: eram assim”, dirigido por Delvair Montagner (1996), um senhor conta que antes da saída das expedições para captura de mulheres todos cantavam e dançavam na

maloca, durante três dias. Homens e mulheres dançavam em fila, os homens portando lanças e flechas. Também na volta da expedição, os guerreiros chegavam cantando, avisando a todos que traziam consigo uma mulher raptada.⁴⁷

A captura de mulheres era associada à poligamia; desta maneira, os Matsés foram tornando-se um grupo de famílias cada vez mais numerosas, compostas por pais Matsés e mães “estrangeiras”. Para se ter uma idéia da importância das cativas na composição das famílias Matsés, podem ser citados os dados de Romanoff (1984). Na época de sua pesquisa no assentamento do alto Choba (Peru), nos anos de 1974-76, o antropólogo registrou a estatística segundo a qual os cativos compreendiam 21% da população feminina e 6% dos homens (Romanoff, 1984, p.69). Do grupo de idade dos que tinham mais de 30 anos, 60% das mulheres eram cativas (Romanoff, 1984, p.70).

Tal frequência de mulheres cativas nas famílias matsés nos autoriza a tratar a captura de mulheres como uma prática generalizada. Podemos dizer que a captura de mulheres concorria com as outras formas de matrimônio, em que os jovens buscavam as filhas de seus tios maternos (*cucu*) em outras malocas.

As famílias e grupos locais matsés, então, se constituíam tanto em relações entre si (através dos rearranjos entre as malocas, dos casamentos e das festas *macun aquec*) como em relações com os espíritos-cantores (através dos festivais do *cuëdênquio*), como em relações com os outros povos (através da guerra).

Como foi dito no Capítulo 1, o fim da co-residência poderiam fazer de parentes inimigos. A guerra entre malocas matsés, portanto, não era improvável, já que as famílias patrilocais viviam afastadas umas das outras. As visitas entre malocas e os rituais do

⁴⁷ Ouvei em campo essas músicas de guerra, mas faltou a oportunidade de gravar ou pedir para que me ensinassem as letras.

cuëdênquio e *macun aquec* faziam então com que as relações entre as malocas ou os grupos locais matsés dispersos fossem sendo atualizadas como relações entre parentes.

No ritual *macun aquec* estava em jogo a ambigüidade da relação entre as malocas matsés afastadas, e entre os afins que nelas viviam. Creio ser possível interpretar o *macun aquec* nos termos em que McCallum entende o *kachanawa*: como um movimento de transformação dos inimigos em parentes, por via da afinidade: Ao convidar as malocas distantes, o ritual era um movimento de transformação da afinidade “potencial” em “efetiva”; e esta, em “consangüinidade” – pois dali surgia co-residência (famílias distantes passavam a viver juntas), casamentos, e o nascimento de filhos.

O ritual dos *cuëdênquio*, por sua vez, propiciava o crescimento corporal dos jovens como guerreiros, através da provação que os faziam passar seus afins do mundo subterrâneo⁴⁸. Como comparam os próprios matsés, era uma espécie de iniciação xamânica, pois ensinavam aos jovens homens como visitar seus inimigos ou aliados, experimentar seu ponto de vista, e depois voltarem vivos.⁴⁹ Enquanto isso, as mulheres recebiam seus “parentes” (pois os espíritos dos cunhados dos iniciados eram, obviamente, os espíritos de seus irmãos).

Assim, as famílias matsés se constituíam, e definiam o que era uma maloca matsés, ou seja, malocas que realizavam visitas ou rituais em comum. Podemos dizer que a guerra de captura de mulheres também era um ritual de criação de parentesco, mas não mais entre “malocas matsés”, e sim entre inimigos. O roubo das mulheres também gerava parentesco, e

⁴⁸ Para o papel do amargo, da dor e das perfurações na maturação e fabricação do corpo entre os Pano Setentrionais, conferir Erikson (1999).

⁴⁹ A equivalência das viagens e deslocamentos, e a experiência xamânica, entre os Pano, já foi ressaltada por Carneiro da Cunha: “Em todo o ocidente amazônico, os xamãs, como se sabe, são os viajantes por excelência. (...) Sob o efeito do ayahuasca ou de outros alucinógenos, os xamãs viram tudo. É por isso que nada os surpreende. Viagens mais conformes à nossa definição usual acentuam seu prestígio, ou mesmo, ao menos em vários casos Pano, substituem uma aprendizagem de tipo tradicional.” (Carneiro da Cunha, 1998, p.12).

ao mesmo tempo, era a via pela qual os matsés adquiriam armas de guerra, novas tecnologias e outros conhecimentos que somente era possível adquirir com a alteridade.

Essa conclusão contrasta com a interpretação dada sobre a guerra matsés pelos poucos pesquisadores que a ela voltaram sua atenção (Erikson, 1986, 1994, 1999; Romanoff, 1984; Matlock, 2002). Segundo esses autores, a guerra de captura de mulheres seria um produto da violência provocada pelo *rubber boom* na bacia do Javari, uma adaptação ao caos instalado na região a partir da ocupação violenta da região pelas frentes caucheiras, na virada do século XIX para o XX.

Seguramente o *boom* da borracha intensificou as guerras nativas, mas os Matsés não falam sobre o período de guerras como um tempo em que sua sociedade estaria ameaçada de desagregação. Tampouco a guerra era para os Matsés apenas um instrumento de defesa ou reprodução de sua sociedade em meio a um ambiente hostil. No lugar de preservá-la como era antes da guerra, os Matsés procuravam, com a captura de mulheres, transformá-la.

CAPÍTULO 3 – Chegam os *chotac*

No capítulo precedente, procurei mostrar como se organizavam espacialmente os grupos locais matsés em movimentos de dispersão das famílias em malocas distintas, separadas entre si por pequenas ou grandes distâncias, mas que se comunicavam e se reagrupavam através das visitas, dos rituais do *macun aquec* e dos *cuédênquio*. Vimos como esses movimentos de dispersão e reagrupamento, bem como a guerra de captura de mulheres, faziam parte da constituição dos grupos locais Matsés. Pelo que contam, os Matsés vivem assim desde a separação dos povos, tematizada no mito pan-Pano da travessia de um grande rio.

Na história recente matsés, o período de guerra com outros povos foi concomitante com a presença maciça de não-índios nas margens dos rios maiores da bacia do Javari. O fim do século XIX trouxe para essa região, e para toda a bacia Amazônica, a expansão rápida e violenta de frentes de exploração de borracha. Nessa época, os trabalhadores não-indígenas alcançaram rapidamente regiões nunca antes por eles sistematicamente exploradas, as altas cabeceiras dos rios e igarapés. Mesmos os povos nativos que não entraram em conflitos com os invasores sofreram efeitos indiretos. Migrações forçadas para ceder territórios a outros grupos que se deslocavam fugindo dos brancos, epidemias e a exacerbação das guerras entre os povos nativos se propagaram por toda a floresta.

O *rubber boom* no Javari foi aproximadamente entre as décadas 1870 e 1920 (Melatti, 1981). Durante esse período, os Matsés construíam suas malocas nas regiões de “terras firmes” entre a margem direita do Gálvez (afluente peruano do alto Javari no Peru) até afluentes do alto Curuçá (tributário da margem direita do Javari, no Brasil), evitando as

margens dos rios principais.⁵⁰ Mas devido à natureza da exploração seringueira, houve encontros e conflitos entre Matsés e grupos de seringueiros. Assim, não é surpreendente que mulheres brancas passassem também a fazer parte das cativas dos Matsés.

Erikson (1993a, p.51) fala sobre certa ‘belicosidade preferencial’ dos Pano. Segundo este autor, os Pano escolhiam seus cativos de guerra entre grupos desta mesma família etnolingüística. Seu argumento é de que, juntamente com o “ecumenismo lingüístico” – ou a prática nativa de obliterar as diferenças entre os idiomas dos povos Pano em contato –, a guerra seria mais um elemento produtor da coesão pan-Pano, já que sempre viria acompanhada da absorção de cativos.

Como vimos no Capítulo 1, entretanto, a possibilidade de que as cativas pertencessem a outros grupos lingüísticos era grande. Mais do que isso, os Matsés não apenas roubaram mulheres dos povos da região, mas também de brasileiros e peruanos.

Entre os Matsés que viviam no Peru na década de 70, Romanoff encontrou “cativos de no mínimo 10 grupos lingüísticos, incluindo falantes do que pareciam ser dialetos do Matsés (mutuamente compreensíveis, mas com alguns vocábulos distintos), falantes de outras línguas ameríndias, falantes de espanhol e português.” No total o antropólogo cita 74 cativos, e que “(...) dos dez grupos, os Matsés extinguíram ao menos quatro”. (Romanoff, 1984, p.69, tradução minha).

Dados do Brasil de 1975 dão conta de duas brasileiras e uma peruana raptadas entre os Matsés do igarapé Lobo. (Melatti e Montagner-Melatti, 2005 [1975]). Também há informações de 1980 que registram a presença de uma brasileira, um peruano e uma peruana na aldeia Lameirão. (Melatti, 1981, p.65).

⁵⁰ Nos documentos elaborados por exploradores do Javari durante essa época não há menções a malocas ou grupos que poderiam ser Matsés vivendo ou transitando neste rio. (Melatti, 1981, p.69).

Erikson (1993a, p.51) explica a captura de mulheres brancas pelos Matsés como um “último recurso”, pois “não restavam mais outros Mayoruna para atacar”. Mas isso contradiz o depoimento dos próprios matsés que participaram das expedições guerreiras, que afirmam a vontade de roubar peruanas e brasileiras, tanto por se vingarem dos seringueiros e madeireiros com os quais entraram em conflito, quanto por entender que estas mulheres trazem consigo conhecimentos preciosos. Em vários relatos, ouvi dos Matsés que foi uma mulher peruana quem os ensinou a usar armas de fogo, fósforos, anzóis para pesca.⁵¹ No documentário *Os Matsés eram assim*, (1996) há o depoimento de uma mulher peruana que vivia entre os Matsés desde 1961, quando foi roubada. Ela conta que foi raptada “Porque eles queriam ter uma mulher civilizada. Não faltavam mulheres na maloca, havia bastante.” (tradução minha).

Um episódio que me foi narrado diversas vezes pelos Matsés que vivem no Brasil conta a primeira vez em que seus antepassados viram uma “colocação” seringueira. Essa narrativa é marcada por uma sucessão de equívocos: os Matsés experimentam em suas orelhas os cartuchos pensando que são brincos, os palitos de fósforo como enfeites labiais, bebem o leite da borracha pensando ser mingau de mandioca, se assustam com suas imagens num espelho, e fogem. Desse “primeiro contato” levaram apenas uma galinha, animal que antes nunca haviam visto.

Essa narrativa enfatiza como os Matsés não sabiam usar as coisas dos brancos, quando não tinham entre eles uma mulher cativa que os ensinasse a lidar com essas coisas. Depois que trouxeram mulheres brancas para viver com eles, então adquiriram esses conhecimentos. Assim, os grupos de seringueiros, madeireiros e caçadores peruanos com os quais os Matsés travaram vários conflitos no decorrer do século XX constituiu-se na fonte das armas de fogo e das mulheres brancas, que passaram a fazer parte da vida matsés.

⁵¹ Outros utensílios como o machado e o facão já eram bem conhecidos dos Matsés na época em que aprenderam a usar a arma de fogo.

No entanto, a partir do fim da década de 1960, os Matsés passaram a empreender uma “geopolítica” diferente, não mais marcada pela guerra, mas pelo crescente estabelecimento de relações com não-índios, tanto missionárias norte-americanas como comerciantes e trabalhadores peruanos e brasileiros.

Tal transformação, segundo os Matsés, foi desencadeada pela chegada de missionárias do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), em 1969, quando passaram a viver com um grupo na região das cabeceiras do rio Choba, no Peru. Dizem os Matsés que a partir daí eles “amansaram”, decidiram parar de fazer as guerras, antes tão importantes para a vida dos grupos locais.

Para ter uma melhor dimensão de como se modificaram as relações dos Matsés com os não-índios ao longo do século XX – do contato indireto como descreve a narrativa acima, passando pela captura de mulheres de seringueiros peruanos e brasileiros, até o estabelecimento de malocas em torno da pista de pouso das missionárias, na década de 1970 – será importante fazer aqui um pequeno sobrevôo pela história da região. Os acontecimentos que citarei darão uma idéia de como os não-índios fizeram parte da história Matsés no século passado.

Os *chotac* e as guerras

Os não-indígenas começam a fazer parte mais diretamente da dinâmica guerreira matsés no final da década de 1910, quando se intensificaram as expedições e ataques aos povos nativos que habitava as regiões das cabeceiras dos rios Gálvez, Choba, Javari e Curuçá.

O cacique da atual aldeia Lobo relatou-me um episódio provavelmente ocorrido por volta dessa época, em que peruanos subiram o igarapé de mesmo nome, e atacaram malocas e mataram muitos Matsés. Esse ataque, segundo ele, foi um dos motivos pelos quais muitas

famílias atravessaram o Javari e foram estabelecer-se na região das cabeceiras do Gálvez, no Peru.

Um peruano que trabalhou no rio Gálvez por volta de 1926, entrevistado por Romanoff (1984), afirmou que não era possível para os patrões seringueiros estabelecerem-se no rio Choba, devido aos ataques dos índios. Tais ataques foram retribuídos com expedições punitivas, as chamadas “correrias”, em que mulheres e crianças Matsés, por sua vez, eram capturadas.

Alguns velhos me contaram como foi realizado por seus avós um ataque de vingança contra brancos da cidade de Requena, que fica na margem direita do Ucayali. Nesses ataques capturaram mulheres e adquiriram armas de fogo e objetos de metal.

No Brasil, em depoimentos colhidos por Melatti e Montagner-Melatti (2005[1975]) aparece um conflito ocorrido em 1933 entre os Marubo da comunidade Maronal, no Curuçá, e índios chamados pelos informantes (brancos) dos autores de “Mayu”⁵². Algumas indicações contidas no próprio relatório nos levam a concluir que se tratam dos atuais Matsés, como, por exemplo, a afirmação de que esses Mayu eram os mesmos índios que viviam no igarapé Lobo. Outra indicação é a afirmação que foram esses Mayu que atacaram em 1960 uma colocação no igarapé Pedro Lopes, matando vários Kulina-Pano que lá viviam trabalhando para seringueiros. Os Matsés foram os responsáveis por esse ataque, que teve como consequência a captura de muitos Kulina-Pano. Alguns destes Kulina-Pano e descendentes vivem hoje junto aos Matsés nas aldeias Soles, Lobo, Trinta e Um e Nova Esperança.

⁵² Possivelmente esse nome atribuído aos Matsés foi ouvido por regionais de outro grupo Pano que os classificou assim.

A partir da década de 1940, a exploração da borracha na região da fronteira foi sendo substituída ou complementada pela atividade madeireira, e pelo comércio de carne e pele de animais da floresta, para abastecer principalmente as cidades da Amazônia peruana.

A expansão madeireira na região coincide com a criação do pelotão de fronteira peruano Angamos (em 1942), e dos pelotões de fronteira brasileiros Estirão do Equador (em 1958) e Palmeiras do Javari (em 1965), nas margens do rio Javari.

Documentos desse período comprovam a participação do exército peruano e brasileiro em correrias punitivas contra os Matsés, acompanhadas por civis que tiveram parentes mortos pelos índios. No Brasil, há, por exemplo, o registro de ações de retaliação pelo ataque Matsés a madeireiros no igarapé Sacudido em 31/08/58. Nesse ocorrido, “3 civis e 59 militares, encontraram e derrotaram 3 malocas indígenas, uma na região entre os igarapés Flecheira [afluente do Curuçá], e Santana [afluente do médio Javari], e duas no rio Rio Negro [afluente do Curuçá].” (Coutinho Jr., 1993). Em 1963 é realizada uma expedição punitiva do exército brasileiro contra os “Mayoruna”, organizada pelo então comandante do Grupamento de Elementos de Fronteira (GEF), com sede em Manaus.

Por volta de 1960 registram-se novamente momentos da guerra entre os Matsés e Marubo, em que os Matsés raptaram três mulheres dos Marubo do mesmo grupo com o qual entraram em conflito em 1933 (citado acima). Os Matsés fugiram pelo igarapé Amburus, tributário deste rio, e foram depois perseguidos pelos Marubo, que mataram quatorze homens e capturaram uma menina Matsés (Melatti e Montagner-Melatti, 2005 [1975]).

Romanoff (1984, p.37) também reporta alguns incidentes isolados em que indivíduos ou famílias matsés chegaram a trabalhar para seringueiros, em troca de instrumentos de ferro. Esses acordos citados por Romanoff duraram curtos períodos de tempo, e todos resultaram no

não cumprimento do trato por parte dos brancos. Em um dos casos, os aspirantes a patrões levaram a força mulheres Matsés, e foram mortos como retaliação.

Mas de todos esses episódios, um dos mais marcantes para os Matsés foi decorrente de uma expedição punitiva que partiu em 1964 da cidade de Requena, em direção ao interflúvio Gálvez-Choba, organizada pelo prefeito e autoridades eclesiásticas desta cidade (Romanoff, 1976). Segundo as alegações oficiais, a expedição, que contava com cerca de 40 homens, fora organizada com o propósito de serem feitos estudos para a construção de uma estrada que ligaria a cidade de Lontanzana (localizada na época nas margens do alto Javari peruano), à cidade de Requena (que fica no Ucayali, próxima à boca do rio Tapiche, cf. mapa anexo). Como afirmou Romanoff, a partir do depoimento que colheu do filho de um dos participantes desta “carrera”, o ataque aos Matsés era a motivação principal, já que estes haviam matado seis moradores de Requena⁵³ meses antes da partida da expedição.

Quando chegaram às cabeceiras do Gálvez, os peruanos encontraram várias malocas vazias. Ocuparam uma delas e enviaram uma equipe para reconhecimento dos arredores. Essa equipe foi surpreendida e atacada por guerreiros Matsés.⁵⁴ Um peruano foi morto. O episódio teve repercussão nacional quando os sobreviventes voltaram à maloca e enviaram por rádio um pedido de socorro à base militar de Lontanzana. De lá as notícias se espalharam, e cogitou-se que o ataque dos índios seria motivado por terroristas ou guerrilheiros (Matlock, 2002).

Com o alarde provocado pelas notícias, que rapidamente migraram dos jornais locais para os de Lima, o exército peruano enviou aviões B-47 que bombardearam os locais onde

⁵³ Provavelmente homens que estavam em expedições de extração de seringa ou madeira, e se depararam com matsés na floresta.

⁵⁴ O ataque – segundo Matlock (2002, p.165) a partir das notícias dos jornais da época – foi realizado pelos Matsés com arcos e flechas, zarabatanas, lanças e armas antigas.

“pudessem haver focos inimigos” (Matlock, 2002, p.167). Os peruanos feridos foram resgatados por helicópteros da marinha norte-americana.

Em 2006, gravei o depoimento de um homem Matsés cuja maloca, quando era criança, foi bombardeada. Felizmente ele e toda sua família apenas ouviram as bombas, escondidos no mato. Eles haviam abandonado a maloca dias antes, assim que tiveram notícias de que um grupo de brancos estava chegando para matar os Matsés.⁵⁵ Cinco anos mais tarde, chegariam as missionárias do *Summer Institute of Linguistics*.

As missionárias no Peru

Atuando desde 1945 no Peru, a organização *Summer Institute of Linguistics* (SIL) possuía na década de 60 um acordo com o Ministério da Educação do governo deste país. Através deste acordo, o SIL se responsabilizou pela implementação de um programa de educação bilíngüe para os povos nativos da Amazônia peruana. Apesar de se apresentar como uma instituição leiga de pesquisa lingüística, o SIL era financiado por doações captadas pelo Wycliffe Bible Translators, organização missionária que se propunha desde sua fundação (no estado norte-americano de Arkansas, em 1934) a missão de traduzir o Novo Testamento para todas as línguas faladas no mundo. Assim, o trabalho de tradução da Bíblia era feito como mais uma atividade educativa, mas era na realidade o objetivo central dos “lingüistas” que trabalhavam pelo SIL. Ao mesmo tempo, o proselitismo religioso nas aldeias indígenas por parte dos membros do Summer era negado, como estratégia para manter acordos com instituições governamentais dos países em que a instituição atuava (na maior parte das vezes

⁵⁵ Matlock (2002) afirma que nenhum Matsés foi morto ou ferido pelos bombardeios. Tampouco escutei que tenha havido alguma morte nesse ataque. Por esse depoimento, vemos que os Matsés tinham suas redes de informação: antes de serem atacados, já souberam da chegada iminente dos brancos, abandonaram as malocas e prepararam emboscadas no mato.

países de maioria e religião oficial católica). (Sobre a “ambigüidade estratégica” do SIL, cf. Stoll, 1982).

O Summer mantinha uma base na Amazônia peruana, o povoado de Yarinacocha, no rio Uacayali, próximo à cidade de Pucallpa. Nesse local, que funcionava como um centro de treinamento, os missionários que chegavam dos Estados Unidos recebiam ensinamentos sobre as culturas indígenas e métodos lingüísticos. Nesse mesmo centro, representantes dos povos nativos passavam meses trabalhando como informantes, ensinando para os missionários as línguas nativas (Stoll, 1982, p.99) ⁵⁶.

As várias notícias de conflitos entre os Matsés (na época, chamados pela imprensa peruana de “Mayorunas”) e trabalhadores da selva peruana em meados do século XX, que circulavam nas cidades amazônicas de Iquitos, Pucallpa e Requena, certamente chamaram a atenção dos “lingüistas” do SIL que atuavam naquele país. A norte-americana Harriet Fields foi quem se dedicou a fazer os primeiros contatos com os temidos “Mayoruna”. Em 1963, Fields sobrevoava a região quando viu pela primeira vez malocas matsés. (Matlock, 2002)

Neste mesmo ano, uma base militar em Iquitos chamou Fields em Yarinacocha para avisá-la que uma mulher que falava a língua dos Mayoruna havia aparecido. Seu nome era Sofia. Capturada junto com seu filho por um matsés, em 1947, havia acabado de fugir para Iquitos, pela ocasião da morte de seu captor e marido. Após o contato com Fields, Sofia e seu filho concordaram em ir até a base do SIL em Yarinacocha. Em 1965, Fields entrou em contato com um jovem cativo dos Matsés, de outro grupo Pano setentrional, chamado por elas José (ou Joe), que também fugiu e foi encontrado na margem do Javari, acenando para um barco que passava. Ele morou por um ano e meio em Yarinacocha, ensinando sua língua a Fields. Depois desse período, Fields tentou que ele intermediasse o contato com o resto do

⁵⁶ Para a chegada do SIL no Peru em 1945, seu contrato com o ministério de educação deste país e a construção e funcionamento da base da instituição na vila de Yarinacocha, conferir Stoll (1982).

grupo de Matsés com o qual vivia. O resultado, que depois chegou ao conhecimento da missionária, é que este jovem havia sido morto pelos Matsés quando voltou à maloca. (Matlock, 2002, p.172; Erikson, 1994, p.94).

A autorização por parte do governo peruano para que o SIL estabelecesse contato em campo com os Matsés veio em 1965, mas só puderam concretizar a viagem até a área matsés em 1966, por conflitos que estavam ocorrendo entre Matsés e a guarnição de Angamos. (Matlock, 2002, p.172).

A partir de então, Fields acampou diversas vezes na margem peruana do alto Javari, enquanto aviões do SIL transmitiam na região mensagens (elaboradas a partir do que a missionária aprendeu com seus primeiros informantes) através de alto-falantes acoplados às asas, e jogavam objetos de metal para atrair os Matsés. Em 1969, Fields, já acompanhada por Harriet Kneeland, conseguiu fazer os primeiros contatos com Matsés, abrindo com a ajuda de outros funcionários do SIL uma trilha do acampamento em que estavam, nas margens do alto Javari, até um igarapé que ficava no meio do caminho para um conjunto de malocas avistadas por sobrevôo.

Depois de um contato inicial amigável⁵⁷, famílias Matsés passaram a se estabelecer em torno de uma pista de pouso próxima ao alto curso do Choba, construída pelos Matsés sob a direção das missionárias (Romanoff, 1894, p.54). Em nove meses, o assentamento do SIL passou de 42 moradores para 300, e em abril de 1973, já contava com 473 Matsés distribuídos em 15 malocas (Matlock, 2002, p.177).

Os Matsés do Lobo me explicaram que na época do estabelecimento das missionárias na região do alto Choba havia dois grupos que se separaram pouco antes: um composto por

⁵⁷ Do qual também fez parte Ron Snell, um rapaz filho de um missionário que vivia entre os Machigenga no Peru. Ele e um índio Machingenga atenderam ao pedido das duas missionárias de suporte para a abertura de trilha entre seu acampamento no alto Javari e as malocas localizadas por sobrevôo (Matlock, 2002, p.173-174).

malocas ao longo do igarapé Lobo e outro na região do interflúvio Galvez-Choba. As famílias que acompanharam as missionárias para a feitoria da pista de pouso e moradia no assentamento, que foi batizado Buenas Lomas, pertenciam a esse segundo grupo.

Como é comum nos primeiros anos de contato com os não-índios, uma série de epidemias seguiu-se ao estabelecimento na base missionária, e o cuidado médico oferecido pelo SIL tornou-se também um atrativo para os grupos que viviam afastados, mas recebiam as notícias (e doenças) dos visitantes provindos de lá. Dizem os Matsés que as doenças também afastaram alguns grupos, que não aceitaram se aproximar os brancos, e até hoje vivem em isolamento voluntário.

Durante o período de estadia do antropólogo Romanoff, nos anos 1974 a 1976, a equipe do SIL (as missionárias pioneiras e um casal que posteriormente se juntou a elas) provia atendimento médico e fornecia bens industrializados comprados com a venda do artesanato produzido pelos Matsés. Além dos serviços médicos e comércio, a maior atividade do SIL era a “investigação lingüística, tradução da Bíblia, evangelização, (...), agir como intermediários entre os Matsés e os de fora, e alfabetização.” O antropólogo afirma ainda que os missionários trabalhavam entre os Matsés por um contrato com o Ministério da Educação do Peru, e por isso “também realizavam tarefas administrativas.” (Romanoff, 1984, p.51, tradução minha).

Depois de um período de concentração de malocas em torno da pista de pouso no Choba, seguiu-se, desde finais da década de 70, uma tendência de dispersão, em que famílias passaram a deixar o assentamento missionário em favor de casas estabelecidas nos rios Gálvez e alto Javari.⁵⁸ Nestas comunidades ribeirinhas, as famílias patrilocais extensas

⁵⁸ Segundo dados de Calixto (1984, p.16), em 1984 a população matsés no Peru se somava por volta de 800 a 1.100 pessoas, das quais 55% viviam na margem dos rios Gálvez, alto e médio Javari; o restante no interflúvio

passaram a não mais viver em uma maloca, mas em casas separadas por família conjugal, feitas sobre palafitas, no estilo das casas dos ribeirinhos brancos da região (Calixto, 1984, p.18).

Em 1973, o Ministério de Agricultura do governo peruano reservou uma área de aproximadamente 344.687 ha aos Matsés (Cf. mapa). As famílias que se distanciaram do assentamento missionário do Choba e se estabeleceram no norte da reserva matsés do Peru, nas margens do rio Gálvez e Javari, passaram a formar comunidades com um caráter mais permanente. Mesmo se as famílias se mudavam ou alternavam a moradia ao longo do ano, as casas lá permaneciam, e eram de novo habitadas. As comunidades passaram a manter uma relação próxima e constante com o povoado de Angamos, localizado na desembocadura do Gálvez no Javari. A mesma tendência se desenvolveu no Brasil: as comunidades estabelecidas a partir da década de 80, com o processo de demarcação física da Terra Indígena Vale do Javari, permaneceram mais fixas, se comparadas com a alta mobilidade anterior.

FUNAI e exército no Brasil

Assim, o estado peruano deixou a cargo do SIL o estabelecimento dos contatos e a “pacificação” dos Matsés a partir de meados da década de 60. Enquanto isso, no lado brasileiro da fronteira, o início da atuação da FUNAI no rio Javari, a partir da década seguinte, mudou a atitude do estado brasileiro frente aos Matsés. O órgão indigenista oficial passou a estabelecer um posto na confluência do igarapé Lobo com o rio Javari, mantendo assistência médica e funcionários para as famílias que viviam no igarapé. O exército brasileiro

Gálvez-Choba, e em comunidades no alto Tapiche, rio Blanco, e nos povoados Requena e Jenaro Herrera, no rio Ucayali.

deixou então de atuar em expedições punitivas contra os Matsés, passando a assumir uma atitude também protecionista e de assistência médica.

A FUNAI começou a atuar no rio Javari em 1971, com a implantação de sede no Alto Solimões (a Ajudância do Alto Solimões, AJUSOL). A chegada da FUNAI na região deu-se no contexto do projeto de abertura da rodovia Perimetral Norte⁵⁹.

Por volta de 1974, é instalado um posto no igarapé Lobo, que mantém contato com um grupo de Matsés. Em 1975 funcionava uma frente de atração da FUNAI na boca do igarapé Lobo, que mantinha contato com três malocas dos “Mayoruna”. (Melatti e Montagner-Melatti, 2005 [1975], p.10).

Um episódio ilustra como o Pelotão de Fronteira (PEF) Palmeiras do Javari passou, na década de 70, a se envolver na vida das famílias Matsés que viviam no Brasil, ou pelo menos aquelas que eram atendidas pelo posto indígena da FUNAI. No ano de 1977, um Matsés, que havia deixado sua comunidade no alto Lobo, e vivia em Atalaia do Norte como funcionário braçal da FUNAI, tentou voltar a subir o igarapé, mas foi ameaçado pelo grupo que morava em malocas no meio do curso. Reuniu seus parentes na maloca do alto e atacou as malocas do médio Lobo, sendo derrotado. Buscou reforços entre os Matsés do Peru, e causou a fuga dos inimigos para a confluência do igarapé com o alto Javari.

No ano seguinte, em janeiro, voltou para o igarapé a trabalho, mas brigou com os moradores da boca do Lobo. Retirando-se para sua aldeia original e depois para o lado peruano, trouxe de lá guerreiros para atacar a aldeia da boca do Lobo. Nesse conflito confirma-se a morte de quatro homens, dois de cada lado. (Melatti, 1981, p.71). Com medo de sofrer novos ataques de Matsés que viviam no Peru, famílias deixaram sua moradia na boca do Lobo e se refugiaram em Palmeiras do Javari. Apesar dos ataques não se concretizarem

⁵⁹ Cf. Melatti (1981).

(possivelmente pela garantia de proteção do exército brasileiro), essas famílias, impossibilitadas de voltar a suas casas, foram transferidas pelo exército e a FUNAI para a localidade no médio Javari chamada Lameirão. (Melatti, 1981, p.71).

Apesar da FUNAI e do PEF Palmeiras do Javari, pelo menos em discurso, manterem atitude de proteção aos índios, ao mesmo tempo essas entidades eram coniventes com a exploração massiva da bacia do Javari no Brasil, processo que continuava causando conflitos isolados e ameaçando a saúde dos índios, pela propagação de doenças. Durante a década de 70 e 80, a atividade madeireira e seringueira no Javari e afluentes brasileiros (além de prospecções realizadas pela Petrobrás) estavam em plena expansão⁶⁰.

O documento “Campanha Javari” (Cavuscens, S. & Neves, 1986) deflagrou uma campanha nacional e internacional em favor da demarcação de uma área de proteção para os índios da região. No entanto, somente no ano de 2000 é realizada a demarcação física da Terra Indígena Vale do Javari e, em dois de maio de 2001, sua homologação. A retirada de não-índigenas que viviam em toda a área foi feita com sucesso, mas a falta de fiscalização ainda permite que madeireiros, caçadores e pescadores ilegais atuem em certas regiões.

O território reservado à Terra Indígena demarcada acabou não incluindo a região em que se localizava a aldeia Lameirão. Assim, as famílias que lá viviam foram transportadas pelo exército e FUNAI para comunidades nas margens do médio Javari e rios Curuçá e Pardo, que deram origem as comunidades que atualmente se encontram nas margens desses rios (chamadas “Três José”, “Flores”, “Fruta Pão”, “Terrinha”).

⁶⁰ Em 1975 havia onze seringais no alto Javari, um no médio Javari, também chamado Lameirão, e dois no rio Pardo. (Melatti, 1981, p.80). Em 1985, o documento “Campanha Javari” registra mais de 170 madeireiros, e mais de 70 seringueiros, além de 11 regatões, trabalhando regularmente nos rios Jaquirana (alto Javari) e afluentes, no rio Pardo e igarapé Grande (área da comunidade Lameirão). Está registrado também o trabalho de homens Matsés na extração de madeira e seringa. (Cavuscens & Neves, 1986). Para a atuação da Petrobrás na região, conferir Cavuscens, S. & Neves (1986) e Nascimento (2006b). Sobre dados atuais a respeito da atividade madeireira e a pesca ilegal no Vale do Javari, conferir Octávio (s.d.) e Nascimento (2006a).

Do grupo que permaneceu no Lobo depois do incidente de 1978, a maior parte continua nesse igarapé (comunidade “Lobo”), e na margem brasileira do alto Javari (comunidades “Trinta e Um”, “Soles” e “Cruzeirinho” ⁶¹).

A última grande mudança deu-se em 2007, quando mais da metade da população da aldeia Trinta e Um mudou-se para o rio Pardo devido a várias mortes que ocorreram esse ano, fundando a aldeia “Nova Esperança”.⁶²

Esse resumo histórico nos permite visualizar como foi possível que o modo de vida matsés se modificasse profundamente em apenas algumas décadas. Na palavra dos Matsés, o estabelecimento de relações com as missionárias do SIL no Peru e com a FUNAI no Brasil fez com que eles não mais praticassem as guerras de captura de mulheres. Assim, deixaram os conflitos armados em favor de outras maneiras de se relacionar com os brancos e outros índios da região. Tratarei agora de como se deram essas mudanças e como as famílias matsés passaram a organizar sua vida no novo regime de Terras Indígenas, assistência médica por parte dos brancos, e das burocracias nacionais. Se a guerra era parte constituinte do modo de vida matsés, o seu abandono acarretou outras formas de relação com os inimigos.

⁶¹ A comunidade “Cruzeirinho” é formada por famílias procedentes do Peru e da comunidade Trinta e Um. É a única que se localiza fora da Terra Indígena brasileira. Lá vive ou trabalha um missionário brasileiro da Missão Novas Tribos do Brasil. (Conferir o documento “Informissões XX Conferência Missionária: (<http://www.cristoevida.org.br/arquivos/informissoes/edicoes/informissoes654.pdf>, acessado em 09/02/2009). Ou ainda: <http://www.mntb.org.br>, acessado em 09/02/2009.

⁶² Tratarei das causas e do impacto dessas mortes mais adiante.

CAPÍTULO 4 – Controle e domesticação: fazendo comunidades

A chegada das norte-americanas do SIL com a proposta de viver junto aos Matsés e ensinar-lhes ler e escrever, bem como fornecer-lhes medicamentos e proteção contra os ataques dos peruanos e brasileiros, marca o início de uma nova forma de relação dos Matsés com os brancos.

Logo depois do primeiro encontro com as norte-americanas ⁶³, as notícias se espalharam entre os Matsés. Nos primeiros anos que seguiram ao estabelecimento das missionárias no interflúvio Chobas-Gálvez, várias famílias que antes viviam dispersas passaram a conformar nesse local um assentamento de malocas próximas umas das outras. O assentamento foi batizado Buenas Lomas, e lá foi construída a pista de pouso para os aviões do SIL. O tráfego constante de aviões no assentamento missionário fez parte dos atrativos que levaram várias famílias a experimentarem a co-habitação com as brancas recém-chegadas.⁶⁴

Assim mesmo, como foi dito no capítulo precedente, a partir de meados da década de 70, o assentamento missionário passou a perder população. Progressivamente, mais e mais famílias se mudaram para as margens dos rios maiores da bacia do Javari no Peru. Essa nova forma de moradia visava ao aproveitamento do canal de comunicação, constituídos pelos rios, com os povoados de Angamos e outros da região.⁶⁵

⁶³ Narrado com detalhes em Matlock (2002, p.174-175) e Kneeland (1979, p.193-204).

⁶⁴ Um senhor Matsés, certa vez que me contava da chegada das missionárias, cantou uma música que entoavam na época para chamar os brancos, e o seu avião. Infelizmente não pude gravá-la. Sobre a importância do avião nas relações entre os missionários do SIL e os povos nativos da Amazônia peruana, conferir Gow, 2001 e Stoll, 1982.

⁶⁵ Para a relação dos matsés que viviam no Peru com Angamos e outros povoados peruanos do entorno, cf. Matlock (2002) e Calixto (1984).

Já no Brasil, a FUNAI foi responsável pela implementação de um posto de atendimento que abriu as comunicações pacíficas entre os Matsés que viviam no igarapé Lobo e os funcionários do governo e exército brasileiro, bem como com as cidades próximas de Atalaia do Norte e Tabatinga.

No caso do assentamento missionário, das casas ribeirinhas que se voltavam para o estabelecimento de comércio com as cidades peruanas, e do aglomerado de casas formado na boca do igarapé Lobo, no lado brasileiro do alto Javari (a partir das relações com o posto de atendimento da FUNAI), os Matsés deixaram os ciclos de dispersão e reagrupamento (descritos no segundo capítulo) e as guerras de captura de mulheres. Passaram a viver então num regime distinto, formando o que hoje podemos chamar de “comunidades”⁶⁶.

Mas o que são essas comunidades? O que distingue esse modo de vida daquele que se dava durante o período das guerras de captura de mulheres? Para responder essas questões, buscarei retratar um pouco do modo de vida atual em uma dessas comunidades: a chamada “Lobo”, em que mais tempo permaneci.

Quando cheguei à aldeia Lobo pela primeira vez, em 18 de junho de 2005, fui recebida pelo “cacique”⁶⁷, que me mostrou a casa de tábuas de madeira e teto de zinco, construída pela FUNAI. Lá era o lugar em que eu deveria ficar durante minha estadia. A casa é o abrigo de um rádio e de um telefone do SIVAM, que transmite e recebe sinais da antena parabólica que se localiza em frente.

⁶⁶ Não existe palavra matsés que defina uma comunidade. Os Matsés que conheci, em conversações em português, utilizam essa palavra para falar de maneira genérica sobre suas aldeias. Todas as comunidades atuais matsés têm um nome, e quando conversam na língua nativa, os Matsés utilizam o nome da comunidade para se referir a ela.

⁶⁷ “Cacique” é o termo que usam em português para nomear o homem que representa os Matsés de uma comunidade, frente a interlocutores não-índios e indígenas. Em matsés, quando se referem aos “caciques”, usam o termo *chuiquid*: “o que fala”. Veremos mais adiante o papel do “cacique” em uma comunidade.

Logo depois de deixar minhas coisas na casa, fui levada por Uaqui a sua maloca. É a única nos moldes das malocas antigas que ainda está de pé.⁶⁸ Nela vive a mãe de Uaqui, seus irmãos Mëo, Shabac e outro também com nome Shabac, as mulheres e filhos pequenos deles. Uaqui tem uma casa⁶⁹ ao lado, onde mora com suas duas esposas. Também ao redor do pátio em frente à maloca estão as casas dos filhos de Uaqui e de seus irmãos, e suas mulheres e filhos.

Na maloca, Uaqui me apresentou seu irmão Mëo, e me disse que ele era na verdade o “1º cacique” do Lobo. Indicou-me o banco paralelo na porta da maloca para que eu me sentasse. Chamou suas cunhadas para que me servissem algo de comer, junto com a bebida de banana com a qual recebem todos os visitantes.

O fato de Uaqui ter o cuidado de me dizer que o “primeiro cacique” é seu irmão Mëo me chamou atenção. Depois fui entender que Mëo é considerado o “dono” da maloca.⁷⁰

Já Uaqui é o “representante” dos Matsés que vivem no Lobo frente aos brancos. Na década de 80 ele trabalhou para um seringueiro que lhe ensinou como extrair a seringa, bem como rudimentos da língua portuguesa. Nessa época, decidi ir ao Curuçá, para estabelecer aliança com uma aldeia Marubo. Sendo inimigos antigos dos Matsés, os Marubo que trabalhavam em uma colocação seringueira onde chegou Uaqui se impressionaram com sua coragem. Ele chegou sozinho, disposto a aprender a língua dos antigos inimigos. Viveu e

⁶⁸ Até 2006 havia uma grande maloca na comunidade Trinta e Um, que foi derrubada por estar velha e pelo fato de seus “donos” estarem preparando a mudança para a aldeia Nova Esperança. Esta maloca não era habitada, mas servia como uma espécie de “casa dos homens”, principalmente os de meia idade, que no fim do dia lá se reuniam para refeições coletivas seguidas de sessões de rapé. Era também o lugar onde os caciques recebiam visitantes brancos para reuniões (os representantes de ONGs, FUNASA, FUNAI, etc.). A maloca possuía apenas sua estrutura e dois bancos paralelos que ocupavam toda sua extensão (feitos de toras de madeira dispostas em continuidade), enfatizando sua função de casa de reuniões e não moradia.

⁶⁹ Utilizarei o termo “casa” para me referir às construções feitas de paxiúba, ao estilo ribeirinho amazônico, onde vivem o homem, sua esposa ou esposas e filhos não casados, o que chamei de “família conjugal”. Já “maloca” trata-se das casas comunais onde vivem famílias extensas patrilocais (cf. Capítulo 2).

⁷⁰ Cf. nota 35, acima (pg. 36).

trabalhou entre eles e se casou com uma mulher marubo. Mais tarde, na época da fundação da organização indígena CIVAJA (Conselho Indígena do Vale do Javari), liderada por caciques marubo do alto Curuçá (assessorados pelo CIMI e outras entidades) em princípios da década de 90, Uaqui foi chamado para participar das reuniões de criação do Conselho.⁷¹

É interessante notar que, coincidência ou não, das sete aldeias que visitei os “caciques principais”, ou seja, aqueles que me recebiam e com os quais eu devia fazer reuniões na chegada e na saída do meu período de campo, seis eram *bëdibo* e um não tenho certeza. Na aldeia Lobo, os irmãos donos da maloca são *bëdibo*.

Os Matsés enfatizam, porém, que a presença dos *macubo* em uma comunidade é fundamental. Vários me contaram a anedota sobre uma pequena aldeia no Peru, onde os homens eram todos *tsasibo*, e assim não conseguiam cultivar o milho. Eles tiveram que pedir ajuda a aldeias vizinhas. São os *macubo* que cumprem a função de zelar pelas plantações de milho, pois só eles são capazes de retirar o *macu*, larva que se alimenta de milho e pode destruir a plantação⁷².

A comunidade Lobo possui um núcleo *bëdibo*, composto pelos homens da família extensa do cacique, e um núcleo *macubo*, o da família extensa de Tëca. Tëca e sua família vivem em um conjunto de casas próximas umas das outras, separadas da maloca e casas relacionadas por uma quadra de futebol. Tëca é sogro de Uaqui. Ele cedeu ao cacique duas

⁷¹ CIMI: Conselho Indigenista Missionário. O CIVAJA foi fundado em 1991, durante o Iº Encontro dos Povos Indígenas do Vale do Javari, realizado na cidade de Atalaia do Norte por lideranças jovens Marubo, com apoio da Pastoral Indigenista da Diocese do Alto Solimões, da OPAN e do CIMI (Ortolan Matos, 2006). Elena Welper, doutoranda do PPGAS-Museu Nacional, está finalizando sua tese em que tratará da instauração da política diplomática dos Marubo a partir da liderança de João Tuxawa. Segundo Welper, a criação do CIVAJA pelos Marubo, que buscaram na época reunir-se com os demais povos da região, é coerente com a reformulação dos princípios das relações interétnicas por Tuxawa. (Elena Welper, com. pessoal, fevereiro 2009).

⁷² Atualmente as roças nas comunidades são localizadas não mais ao redor de cada maloca, mas em espaços abertos na mata que circunda o aglomerado de casas. Cada mulher possui sua roça, próximas às roças de suas sogras. Assim, as roças, apesar de não estarem mais em torno das malocas, como na época das guerras, mantêm uma organização espacial “patrilocal”.

filhas adolescentes para serem suas esposas. Próximo à casa de Tëca, que vive com sua mulher e filhos não casados, estão as casas dos filhos casados de Tëca.

Em qualquer comunidade Matsés, dentro do conjunto de co-residentes, as mulheres mais “próximas” com quem um homem pode se casar são suas primas cruzadas⁷³. É o casamento mais “correto” ou bem visto: com a filha do *cucu* (tio materno). Essa é a relação entre Uaqui e Tëca: filho da irmã-tio materno. Obviamente, devido à prática de rapto de mulheres nos tempos das guerras, e da poligamia, as famílias conjugais Matsés são muitas vezes compostas pelo homem e várias esposas, primas cruzadas ou mulheres de outros povos⁷⁴.

Muitos homens do grupo de irmãos e filhos de Uaqui (já que todos os filhos de irmão são filhos) são casados com mulheres do grupo de Tëca. Por essas famílias viverem juntas na comunidade Lobo, a endogamia local é favorecida. (Antes da vida em comunidades, o mais provável seria que essas duas famílias extensas habitassem malocas distintas, separadas algumas horas ou dias de caminhada uma da outra).

Na comunidade Lobo há também certo equilíbrio político entre esses dois núcleos. Isso pode ser exemplificado pelo fato de que os únicos salários disponíveis para jovens que sabem falar português (agentes de saúde e professores) estão distribuídos equilibradamente entre homens desses dois núcleos. Os agentes de saúde são três: dois são filhos de Tëca e um é filho do irmão de Uaqui (seu “filho classificatório”). Os professores são dois, um é filho de Uaqui e o outro de Tëca.

⁷³ “Próximas” do ponto de vista da co-residência.

⁷⁴ Há também uma tendência que os Matsés dizem ser mais “atual”, que é a de jovens homens trocarem suas irmãs, sem passar pelo consentimento dos pais. Apesar da maioria absoluta dessas trocas de irmãs se darem entre primos cruzados (ou seja, os jovens se casam com as filhas de seus *cucu*), alguns Matsés dizem que esse não é o procedimento correto. O acordo deveria ser entre os futuros genro e sogro, e não entre futuros cunhados.

Das comunidades no Brasil, Lobo é a mais estável, a que está há mais tempo no mesmo local (desde a década de 70), a que ficou mais tempo habitada pelas mesmas famílias (desde o conflito de 1978 – citado no Capítulo 3 – as famílias que lá estão são praticamente as mesmas). É a comunidade na qual menos observei deserção de famílias ao longo dos três anos em que realizei as viagens para o alto Javari.

Esse quadro lembra a descrição de uma aldeia Kaxinawa, feita por Kensinger (1995), como idealmente endogâmica. Segundo o autor:

The ideal Cashinahua village, *maekuin*, consists of a social core composed of two *focal males* who are members of the opposite moieties and of marriage sections of the same generational levels who have exchanged sisters in marriage – an exchange that is replicated by their sons and son's sons in perpetuity (...). (Kensinger, 1995, p.114).

No entanto, os Matsés, ao contrário dos Kaxinawa, nunca expressam um ideal de endogamia de comunidades. Apesar de haverem deixado as guerras de captura de mulheres, (o que era um caso de “exogamia exacerbada”⁷⁵), os Matsés do Lobo não se orientaram para o outro extremo, o da busca de um grupo local fechado em si mesmo. Antes, muitos jovens do Lobo buscam mulheres em viagens a outras comunidades do Brasil e do Peru⁷⁶. E, como “antigamente”, passam um tempo na casa de seu futuro “sogro”, segundo dizem eles, para “acostumar” a mulher.

Mas se não é um ideal de endogamia local, o que faria então essa comunidade ser relativamente estável e durar tanto tempo?

⁷⁵ A expressão é de Erikson (1994, p.6).

⁷⁶ O próprio filho do cacique se casou com uma mulher Marubo que conheceu em Atalaia do Norte. Esse tipo de casamento entre Matsés e Marubo, depois das guerras entre esses povos em que roubaram mulheres uns dos outros (cf. Capítulo 3), é incomum.

Por sua trajetória de vida, Uaqui sempre é figura chave nas aproximações e negociações de qualquer branco com os Matsés do Lobo. Sua personalidade forte e postura austera lhe renderam um respeito que poucos Matsés têm, entre os brancos que trabalham na região. Uaqui tem um discurso de valorização do apoio que recebe da FUNAI local (Administração de Atalaia do Norte) e do exército brasileiro, na defesa do território⁷⁷. Esse papel de defensor da fronteira da Terra Indígena faz parte do respeito que impõe aos brancos que lidam com os Matsés. Ele mantém roças em pontos críticos do território (em fronteiras da Terra Indígena), onde passa boa parte do ano com sua família, para fazer vigilância.

Uaqui e seus irmãos são os caciques do Lobo porque são os fundadores, e também porque são capazes de constituir uma comunidade com todo o necessário para tal: atendimento da FUNASA, farmácia, salário para agentes de saúde, escola com salário para professores, recebimento de material didático, respeito e não agressão dos brancos, proteção do território e assistência por parte da FUNAI. Tudo isso é sempre lembrado quando os Matsés me diziam por que é bom viver no Lobo.

É importante ressaltar que a “estabilidade” da aldeia Lobo, da qual falei acima, é o resultado da satisfação das famílias de lá viverem. Nada impede a um homem que se mude com sua família para outra comunidade, no Brasil ou Peru, ou que procure um lugar para fundar a sua própria comunidade.

As famílias Matsés se movimentam livremente pelo território que ocupam nos dois países. Além das viagens individuais, para fazerem visitas aos parentes do Peru, os Matsés do alto Javari brasileiro estão sempre realizando expedições de caça e pesca, em vários períodos

⁷⁷ O que, obviamente, não quer dizer que esses órgãos oficiais correspondam às suas expectativas. Uaqui e os demais caciques matsés do alto Javari brasileiro dão grande importância à FUNAI local e buscam sempre influir na escolha de seu administrador. Muitas vezes as atitudes dos administradores são criticadas pelos caciques, que falam em “tirar fulano”, ou “colocar fulano” na administração. Essa pressão é exercida principalmente por meio de reuniões em Atalaia do Norte ou protestos, quase sempre com invasões da sede da FUNAI. Sobre uma atuação dos Matsés, junto ao exército, de fiscalização do território, conferir Matos (2006).

do ano, mas principalmente nas épocas de seca. Na estação das secas é possível fazer a pesca com timbó (*atinte*), e a movimentação por terra firme é mais cômoda. A essas expedições, os Matsés chamam *capuec*, “caminhar”. *Capuec* é estar no mato, uma atividade altamente apreciada por todos. Para que eu aprendesse a falar bem matsés e a me comportar como Matsés, eles diziam, eu devia também participar dessas expedições.⁷⁸

A mobilidade temporária das famílias da comunidade Lobo, que depois regressam para suas casas, é de certa forma uma maneira de praticarem um “relaxamento” da fixidez da comunidade, e manterem a tão apreciada liberdade e mobilidade de “antigamente”, quando as diferenciações entre os grupos locais não estavam atreladas a um território previamente definido, com limites físicos.

O desejo de tantos Matsés viverem no Lobo, apesar de apreciarem e preservarem a liberdade de movimento, é resultado do sucesso com que os “caciques” controlam os brancos e seus conhecimentos. Em outras palavras, a existência mesma de tal comunidade, se dá pela maneira como os Matsés exercem ou buscam exercer esse controle. As pessoas que lá vivem sempre estão destacando a “competência” de Uaqui, porque os “brancos o respeitam”.

Um aspecto fundamental da maneira como os Matsés do Lobo constituem sua “comunidade” é o fato de viverem em uma terra indígena demarcada e protegida pela FUNAI e exército.

Os Matsés do Lobo, quando contam a história da origem da comunidade, começam pela decisão de se fixarem no local a partir do contato com a FUNAI. Articulada a esse

⁷⁸ Para uma descrição das práticas de caça e pesca matsés atuais, conferir Matos, 2008. Erikson (1999, p.34) também comenta a satisfação de seus informantes Matis quando saía com eles a “caminhar”: “(...) los Matis no estaban entusiasmados por los pocos bienes que podíamos darles ni por nuestro proyecto intelectual. En cambio, la idea de que hubiéramos ido a recorrer un trecho de camino (*kapwek*) con ellos merecía su general aprobación.”

movimento está a recusa de viverem entre as missionárias e o grupo de Matsés que, por sua vez, decidiram aceitá-las e aglomerar suas malocas em torno da missão.

Uaqui certa vez me contou:

Quando eu era pequeno, mais acima no igarapé Lobo, eu e minha família sempre ficamos no igarapé Lobo. Os Matsés não ficavam em rio grande, só em cabeceiras, igarapezinho. Uma parte dos que viviam aqui foram para o rio Choba (no Peru), e é lá que os Matsés foram “amansados” pelas missionárias. Lá no igarapé Lobo, chegavam as notícias das americanas que chegaram ao Gálvez. Quando eu tinha uns 12 anos, meu pai foi para o Buenas Lomas e por lá foi morto, não voltou mais.

Raimundo, professor da comunidade Soles, também me contou uma história semelhante:

O pessoal que foi contatado pelas missionárias no Peru era outro grupo, não esse que vivia no Brasil. Antes da missionária chegar, esses dois grupos já eram separados. Na época do contato com a missionária, havia dois grupos. Os do Choba, que foram contatados por ela, e os do Lobo, que moravam nas cabeceiras do Lobo, Pardo e Jaquirana.

Na época do contato com as missionárias, um grupo dos que estavam no Brasil foi lá ver, mas não se misturaram, ficaram perto escondidos, observando.

Tumi velho foi para lá, e a missionária falou com ele que quem tinha várias mulheres iria morrer. Ele pensou que ela mesma é que ia matá-lo, e então ele voltou para o Brasil.

Tanto o pai de Uaqui como Tumi (esse último ainda vivo) são dois famosos guerreiros, que travaram conflitos com povos inimigos, com brancos, e que raptaram e possuíram muitas mulheres de outros povos (Tumi, segundo contam os Matsés, chegou a ter cinco). Ambos são os pais (“biológicos” ou “classificatórios”) de quase todos os caciques atuais das comunidades Matsés no Brasil. Assim, antes do estabelecimento das relações pacíficas com os funcionários da FUNAI e com o exército brasileiro, em meados da década de 70, houve por parte dos donos de maloca mais prestigiosos a tentativa ou o experimento de ver como seria essa nova vida junto às missionárias e seus aviões.

A percepção das missionárias como ameaça, sendo ou não decorrência dessas tentativas mal sucedidas de viver entre elas, fez com que as famílias que viviam no igarapé

Lobo permanecessem nesse igarapé, longe da influência das missionárias. Até esse grupo chegariam, alguns anos mais tarde, os funcionários da FUNAI. Dessa vez, a escolha foi de manter as relações com esses brancos que chegavam.

Os “caciques” do Lobo, desde que decidiram estabelecer relações com o exército e a FUNAI no Brasil, e se engajaram na demarcação da Terra Indígena, nunca aceitaram a presença de missionários em suas aldeias. Vários grupos de missionários protestantes fizeram tentativas de se estabelecer entre os Matsés do alto Javari, mas não foram aceitos. Apenas uma pequena aldeia no lado brasileiro aceitou a presença de um missionário (protestante brasileiro). Mas para que isso fosse possível, seus moradores construíram a comunidade fora da terra indígena, pois, por oposição de caciques Matsés das outras comunidades, esse missionário foi impedido pela FUNAI de se estabelecer dentro da área demarcada⁷⁹.

Assim, a FUNAI local, a Administração de Atalaia do Norte, é para os caciques do alto Javari brasileiro (e as famílias que preferem viver com eles) um importante instrumento de garantia do controle do território, e contra-partida das ameaças que vêm de outros brancos menos confiáveis ou dos quais os Matsés não têm controle, como os missionários norte-americanos, ou antropólogos de cidades distantes.

Uma das maiores queixas dos caciques do Lobo, é que não há mais a presença de um funcionário da FUNAI constante, vivendo na comunidade. Eles não se conformam com o fato de que não há mais entre eles o “chefe de posto”, um quadro da FUNAI local que permanecia no posto de vigilância Lobo. O chefe de posto e outros funcionários da FUNAI prestavam atendimentos básicos de saúde. Professoras da FUNAI (muitas vezes as mulheres desses chefes de posto) davam aulas de português e alfabetização. No entanto, depois que a atribuição do atendimento à saúde indígena no Brasil passou para a FUNASA (Fundação

⁷⁹ Essa é a aldeia Cruzeirinho, citada no capítulo anterior.

Nacional de Saúde), em 1999, e a educação indígena para os municípios e estados, em 1991, a FUNAI deixou de designar funcionários para assumirem o posto do Lobo.

Os Matsés hoje têm muito menos condições de controlar a “saúde” e “educação”, como dizem, pois lidam agora com uma multiplicidade de burocratas que vivem em cidades distantes, não mais com poucos funcionários que viviam boa parte do ano em suas comunidades.

Além do controle da FUNAI, outro aspecto que está intimamente ligado às comunidades Matsés, e não deixa de fazer parte da vida cotidiana em Lobo é a triste situação da saúde. Atualmente os Matsés vêm sofrendo mortes por complicações hepáticas, que pela quantidade são sentidas como uma epidemia.⁸⁰

Assim sendo, o controle do atendimento à saúde, antes oferecido pela FUNAI e exército, e agora de responsabilidade da FUNASA, órgão do Ministério da Saúde brasileiro, é crucial para os moradores do Lobo. Boa parte da função de Uaqui como cacique é manter o respeito por parte dos funcionários da FUNASA que passam temporadas de cerca de um mês no atendimento na comunidade. Em Lobo nunca faltam remédios, agentes de saúde ou funcionários da FUNASA. Tudo isso pela maneira como Uaqui se impõe nas reuniões com os

⁸⁰ Para se ter uma idéia da situação das hepatites no Vale do Javari e entre os Matsés, pode ser consultado o relatório feito por Walter Coutinho Jr., antropólogo da Procuradoria da República no Amazonas: *Hepatopatias No Vale Do Javari: Virulento Agravo À Saúde Indígena e Afronta aos Direitos Humanos* (2008). Transcrevo aqui um resumo contido no relatório (no documento os Matsés são referidos como “Mayoruna”): “(...) quase metade dos portadores do AgHBs na população indígena do Vale do Javari encontra-se também infectada pelo VHD (91 pessoas), permanecendo os demais, até o momento, sem contato com o vírus Delta. Há um visível predomínio de índios Mayoruna portadores do AgHBs (87 indivíduos), seguidos pelos Marubo (50), Kanamari (35), Matis (16), e Kulina (8). Aproximadamente dois terços dos casos de hepatite B no DSEI cursam no seio de comunidades mayoruna (44,1%) e marubo (24,6%). Ressalte-se ainda que os Mayoruna respondem, sozinhos, pela maioria dos casos de infecção por hepatite Delta em portadores do AgHBs, acumulando 62,63% das ocorrências (57), o que os torna, indubitavelmente, o povo indígena mais duramente atingido pela hiperendemia de hepatites B e D no Vale do Javari. Outros casos de hepatite D foram detectados entre os Marubo (12), Kanamari (12) e Kulina (10), não se registrando nenhum entre as amostras dos Matis. Em termos proporcionais ao montante de sua população, os Kulina têm a maior taxa de prevalência de hepatite Delta (10,52%) entre os povos da região. Em princípio, os dados obtidos parecem sustentar a idéia, já afirmada em estudos sobre outras regiões, da ocorrência significativa dos casos de infecção simultânea por hepatite D em integrantes de uma mesma unidade familiar.” (Coutinho Jr., 2008, p.83).

órgãos governamentais, que acontecem nas cidades de Atalaia do Norte, Tabatinga, Manaus, Brasília. Apesar de não saber ler e falar um português nada padrão, Uaqui é sempre convidado para todas as reuniões importantes em que são solicitados representantes Matsés. Para ajudá-lo na elaboração de documentos e na compreensão dos muitos termos técnicos que os funcionários da burocracia brasileira utilizam (e que mudam constantemente), Uaqui sempre viaja com seu filho que é professor, quando o assunto é educação, ou com seu cunhado (filho de Têca), que é agente de saúde, quando o assunto é saúde.

As doenças atuais são, para os Matsés, produto da convivência com os brancos. A altíssima incidência de malária e hepatites é motivo de insatisfação e protestos dos Matsés⁸¹. Mas, como veremos, no capítulo seguinte, atribuir ao mau atendimento da FUNASA a condição de saúde em que vivem os Matsés atualmente não é incompatível com a atribuição do mesmo mal a outros agentes.

Uma distinção feita pelos Matsés entre seu modo de vida na época das guerras de captura de mulheres e o atual, em comunidades, é o fato de que não mais realizam os rituais *macun aquec* e do *cuëdênquio*. A importância destes rituais para os Matsés ainda nos dias de hoje fica evidente na maneira como os relatam.

Sempre que perguntava sobre os *cuëdênquio*, os Matsés demonstravam reticência e certo respeito. Nas viagens de canoa, quando passávamos por lugares em que há árvores em que vivem esses espíritos, os Matsés diziam para ficarmos quietos e falar baixinho. Dois homens me contaram a mesma história, em ocasiões distintas: um dia, resolveram tirar ramos dessa árvore para esticar a pele de queixada ou onça, para vender. Quando foram dormir,

⁸¹ Sobre os protestos dos povos do Vale do Javari contra a situação de saúde, e dados das epidemias no Vale do Javari, conferir também: Nascimento (2008); Nascimento e Cuevas (2006); Nascimento e Erikson (2006); Matos e Marubo (2006); Welper e Cesarino (2006).

tiveram muitos pesadelos, e aprenderam a respeitar os espíritos, não mais “mexer” com a árvore. Os homens dizem que antes eram mais altos e mais fortes, porque passavam pelas provações a que os submetiam os *cuëdënquio*.⁸² Além disso, hoje os *cuëdënquio* podem fazer mal aos Matsés, porque não mais se comunicam com eles, não realizam o ritual.

Mas então, eu perguntava sempre (para várias pessoas), por que os Matsés não realizam mais o ritual dos *cuëdënquio*? As respostas sempre eram as mesmas: os espíritos cantores não gostam dos brancos que sempre estão nas comunidades, não gostam de casas nas beiras dos rios, mas de malocas nos interflúvios.

Alguns me deram a versão de que foi um fato específico, ocorrido no Peru, na comunidade Buenas Lomas (o assentamento missionário), na década de 70, que os obrigou a não mais realizar o ritual. Assim um homem me contou:

*Um cacique de Buenas Lomas resolveu levar sua mulher até onde os homens estavam fazendo as roupas dos espíritos. Ela viu os espíritos, que eram como homens, mas todos pretos. Os espíritos amarraram a mulher e o marido e bateram muito neles. Até hoje os *cuëdënquio* estão com raiva dos Matsés porque essa mulher os viu. Todo mundo ficou com raiva dele. [do cacique].*

Assim, a perda do controle dos *cuëdënquio*, por parte dos Matsés, fez desses espíritos não mais aliados, fornecedores de caça e responsáveis pelo crescimento corporal e amadurecimento dos jovens, mas inimigos. Como dizem os Matsés, isso se deu pelo modo de vida nas comunidades e a presença dos brancos, além da imprudência do cacique que levou sua mulher ao local em que os homens fabricavam a vestimenta dos espíritos. As mulheres eram terminantemente proibidas de olhar para o espírito sem sua capa.⁸³ Os meninos

⁸² Sobre as provações físicas e o crescimento corporal entre os Matis, grupo Pano Setentrional que compartilha com os Matsés muitas concepções relacionadas à fabricação do corpo, ver Erikson (1999).

⁸³ Apesar dos Matsés nunca me dizerem isso explicitamente, tenho a intuição de que esse cacique de Buenas Lomas fez um “teste”, como aconteceu entre outros povos indígenas catequizados: quebrar um tabu para ver se as consequências eram tão terríveis como previsto pela tradição local. O estímulo a pôr os tabus à prova é uma prática comum dentro das estratégias missionárias de conversão.

pequenos, caso vissem o *cuëdênquio*, corriam o risco de morrer, vomitando sementes de jenipapo e espinhos.⁸⁴

Já as festas do *macun aquec* são relatadas com entusiasmo e saudosismo. Segundo os Matsés, não são mais realizadas pela constante situação de luto em que se encontram. As mortes recentes não têm permitido os Matsés realizarem essas festas, que são ocasiões de brincadeiras, fartura, alegria.

Algumas casas, no entanto, continuam a manter o espírito festivo. Jovens que compraram aparelhos de som e trazem das cidades as últimas novidades musicais⁸⁵ realizam festas que chamam de *forró*. Nessas festas, geralmente realizadas aos domingos, toda a aldeia é convidada, as mulheres da casa preparam bebida fermentada de mandioca (*yuca sicaid*) ou de pupunha (*titado sicaid*), e todos bebem e dançam. Muitos se embriagam até cair no chão. Vão mulheres e homens, jovens, velhos, e crianças. Todas as festas de que participei terminaram em briga séria de marido e mulher por ciúmes. As fofocas posteriores às festas animam as conversas na comunidade por dias...

Vimos que se os Matsés, até a década de 1970, viviam num regime de guerra constante e deslocamentos constantes. A partir dessa data, passaram a viver em comunidades nas beiras dos rios maiores da bacia do Javari e abandonaram os conflitos com outros povos, inclusive com os brancos da região. As guerras e os rituais *macun aquec* e dos *cuëdênquio* eram a maneira pelo qual os Matsés constituíam seus grupos locais, seu modo de vida, seu parentesco. Mas a partir do estabelecimento de relações com certos brancos, todas essas

⁸⁴ Conferir Erikson (1999), sobre a ligação dos “espíritos ancestrais” Matis e Matsés com as palmeiras e seus espinhos.

⁸⁵ Cumbias peruanas, vallenatos colombianos, e o *forró* e brega da Amazônia brasileira.

práticas foram abandonadas, em favor do estabelecimento de um modo de vida em comunidades.

Como as malocas matsés eram o produto da relação com os afins “efetivos” e inimigos (“afins potenciais”), por meio das visitas, dos rituais e da guerra, podemos dizer que as comunidades também são forjadas em relação com outra figura da “afinidade”: os brancos.

De fato, os Matsés que vivem no lado brasileiro do rio Javari atribuem o fim das guerras e dos rituais ao estabelecimento de relações com os brancos, no seu caso específico, à presença da FUNAI. Ao mesmo tempo, vimos como as comunidades têm sua razão de ser no controle dos brancos, de seus bens e conhecimentos.

A noção de “controle” que estou utilizando aqui é inspirada pela etnografia de Kelly (2003) sobre as relações entre os Yanomami do rio Ocamo, na Venezuela, e os médicos e funcionários do governo daquele país, responsáveis pelo atendimento à saúde nas comunidades Yanomami. Kelly mostra como os Yanomami manipulam a relação com seus médicos para realizarem seu projeto de “virar branco”, ou “civilizados”. A condição *Yanomami-napë*, segundo Kelly, é a condição do ser dos Yanomami de Ocamo, que se colocam como intermediários entre seus parentes rio acima, menos “civilizados” que eles, e os brancos. Ao mesmo tempo, o “virar branco” é entendido pelos Yanomami de Ocamo como uma transformação histórica, que assegura a vivência no mundo como deve ser:

(...) the analysis of ‘becoming *napë*’ as a historical transformation (...) frames Ocamo people’s understanding of themselves in relations with *criollos* and other Yanomamĩ. This historical process involves a body/habitus transformation and the acquisition of *criollo* knowledge, the two critical gains of becoming *civilizado*, as Yanomamĩ would say in Spanish. (Kelly, 2003, p.116).

A aquisição do *habitus* “branco” (*criollo*) compõe a condição dual dos Yanomami de Ocamo, *Yanomami-branco*. Ela não é reversível, isso seria para os Yanomami algo como voltar no tempo:

(...) just as the acquisition of plantain was an essential aspect of ‘being Yanomamĩ’ since mythical times, the acquisition through Cocco [o missionário franciscano que primeiro viveu entre eles] of a *criollo* habitus, is essential to how Yanomamĩ feel about themselves today. (Kelly, 2003, p.105).

Ou ainda:

You cannot go back and undo yourself into an original state, just as animals cannot de-transform themselves into ancient Yanomamĩ. (Kelly, 2003, p.107)

A transformação é irreversível, mas isso não quer dizer que seja um processo acabado. Ao contrário, a irreversibilidade não é a de um estado em que os Yanomami são meio brancos, meio Yanomami. A irreversibilidade é do *dever* branco. Essa transformação, *napëprou* – “virando branco” (Kelly, 2003, p.106), que faz parte do modo de vida dos Yanomami de Ocamo, é constantemente atualizada através da aquisição e controle dos bens e *habitus* brancos:

Irreversibility leads us back to the notion of *napë* as limit, as a direction of historical transformation-progression that drives current representatives’ political discourse: the *only* way to improve is to continue the *napëprou* trajectory, meaning not to live in cities, marry *criollos*, or drop shamanism, but to be dual Yanomamĩ/*napë*, to have healthcare, education and manufactured goods and greater control over these *criollo* resources. (Kelly, 2003, p.108)

Dessa forma, os “brancos residentes”, aqueles que vão às comunidades Yanomami, como os médicos e enfermeiros venezuelanos, são fundamentais para o processo *napëprou*, pois sua proximidade permite aos Yanomami estabelecer com eles o aparentamento. Além disso, eles são o canal dos Yanomami com os brancos “genéricos” (*napë yai* – os “brancos verdadeiros”): os fabricantes, a fonte de onde saem todos os bens “materiais” e “simbólicos” que os Yanomami precisam para sua constante transformação. Através deles é que os Yanomami exercem seu *controle* sobre esses recursos:

Just as, in Amazonia, an enemy is frequently a trading partner, a name giver, a fertiliser, the *napë yai*, epitomise the ambiguous nature of *criollos*: possessors and creators of manufactured goods; creators and disseminators of disease; sometimes dangerously violent *malandros*; other times helping the Yanomamĩ (missionaries, doctors). From this pool of *napë*

yai come all the local/resident *criollos* (missionaries, doctors, military personnel), who are known to be less powerful and less ‘virulent’ only once some familiarity is established. Resident *criollos* are ‘domesticated’ versions of the real thing. (Kelly, 2003, p.121).

Também para o modo de vida atual dos Matsés do alto Javari brasileiro, o controle dos bens e recursos dos brancos é fundamental. E como os Yanomami de Ocamo, eles buscam exercer esse controle através dos “intermediários”, aqueles que são a versão conhecida e “domesticada” dos brancos, os brasileiros regionais, os funcionários da FUNAI e da FUNASA que visitam suas aldeias ou que vivem nas cidades do entorno.

O abandono da guerra de captura de mulheres e dos rituais é um indicativo da transformação de seu modo de vida, empreendida pelos Matsés a partir da relação com os brancos. Mas, como veremos no capítulo seguinte, as relações atuais com os brancos não deixam de ser relações entre inimigos.

Outro ponto importante é que processo coletivo e histórico de formação das comunidades para o *controle* dos brancos não é entendido como resultado de uma atitude coercitiva desses últimos. Os Matsés, que deixaram a guerra mesmo sendo ela uma prática constituinte de sua sociedade por tanto tempo, entendem a “pacificação” como uma decisão coletiva, enquanto que outros grupos resolveram “continuar no mato”.

Essa maneira de pensar fica explícita na ameaça constante que fazem de que, se a situação da saúde em suas comunidades continuar assim, eles irão “voltar para o mato”, e viver “como os antigos”. Exatamente como nos conta Cesarino (2008a) a respeito da falta de controle dos xamãs Marubo sobre as mesmas doenças que os afligem:

Alguns velhos cogitam abandonar a beira dos rios (marcada pelo acesso às benfeitorias e produtos das cidades) para se estabelecer nas remotas cabeceiras dos igarapés, a fim de escapar das doenças que fogem ao controle do xamanismo. Como se pretendessem uma espécie de devir-antepassado com essa vida nas cabeceiras, por oposição ao devir-estrangeiro característico do estado atual de relações. (Cesarino, 2008a).

O processo de estabelecimento de comunidades e das alianças com os brancos pode ser (pelo menos idealmente) revertido. Voltar para os interflúvios seria voltar para a guerra. A quantidade de doenças e mortes parece ser um preço muito alto a pagar pela possibilidade de manter o fluxo de bens e conhecimentos vindo dos brancos⁸⁶.

Vejamos agora como as mortes e doenças entram no “cálculo” matsés de sua condição atual de convivência com os brancos.

⁸⁶ Os Yanomami de Ocamo também falam do dilema de “voltar para o mato” ou não (conferir Kelly, 2003, p.107).

CAPÍTULO 5 – Transformação e perigo: os *chotac* de longe

O modo de vida Matsés atual nas comunidades, como vimos, vem sendo realizado a partir do abandono da guerra e do estabelecimento de relações não belicosas com os brancos.

Distintamente dos outros Pano, os Matsés não utilizam o termo *nawa* para definir os não-índios, mas sim o termo *chotac*.

Para os Matsés com os quais realizei minha pesquisa, os brasileiros nativos da região, de Atalaia do Norte, Cruzeiro do Sul, Tabatinga, ou seja, das cidades do entorno de seu território, são os *chotac* por excelência. Os peruanos são também *chotac*, mas são na maior parte das vezes chamados *peruana*. As missionárias, os americanos (*americana*), os *gringos*, os *turistas*, são os *chotac* “de longe”, caracterizados por sua aparência clara (pele branca, cabelos e olhos claros, “sem cor”) e chamados às vezes de *chotac ushu* (*ushu*=branco)⁸⁷. Nunca pude entender de onde vem a palavra *chotac*, e por que os Matsés não usam o famoso termo *nawa*. Eles dizem que *nawa* é uma palavra antiga⁸⁸.

Nesse capítulo abordarei outro lado da atual convivência com os *chotac*, o “lado escuro”. Os Matsés com os quais trabalhei consideram certos *chotac* seres perigosos, responsáveis por vários infortúnios que os acometem atualmente. Para falar destes *chotac* perigosos partirei da minha própria experiência de ser confundida com um deles. Foi a partir deste fato que me fui dando conta do perigo que eles representavam para os Matsés.

⁸⁷ Entre etnografias sobre os grupos Pano, aparecem referências à distinção entre brancos “de perto” e “de longe”. Por exemplo, entre os Yaminawa que vivem no Peru, há a projeção do dualismo para os brancos, que são por eles distinguidos entre os *nawa* – a metade externa, dos brancos regionais – e os *roa* – “interna, a dos gringos antropólogos ou missionários” (Calavia, 2006, p.143). Os Matis subdividem os *nawa* em *nawa kimo* – “franceses, japoneses, vindos de longe e totalmente estrangeiros”, e *nawa utsi* “neo-brasileiros, freqüentemente mestiços” (Erikson, 1999, 90, tradução minha).

⁸⁸ *Cho* é também a raiz do verbo “vir”, e certa vez um jovem me disse que era assim que os Matsés chamavam os brancos para que viessem até eles, quando os chamavam nas margens do rio, mas ele estava brincando.

Em setembro de 2006, por ocasião de um intercâmbio entre projetos de ONGs indigenistas, esperava dois Matsés em Tabatinga, que chegariam das aldeias para realizar comigo uma viagem. Iríamos à Terra Indígena Yanomami (no norte do estado do Amazonas), com o objetivo de conhecer as aldeias e escolas desse povo. Os dois Matsés escolhidos para participar da viagem foram um professor da comunidade Trinta e Um e um agente de saúde, da comunidade Lobo.

Ao encontrá-los no porto de Tabatinga, fiquei surpresa com o comportamento dos dois para comigo. Principalmente o do agente de saúde do Lobo, que durante minhas estadias em sua comunidade tinha sido um ótimo companheiro, e um dedicado professor do modo de vida matsés. Ele me fazia acompanhá-lo nas pescarias com sua família, me chamava para conversar com os velhos, me apresentava a pessoas importantes, e me levou na única caçada da qual participei. Naquela ocasião, em Tabatinga, seu comportamento comigo era frio e distante, e em alguns momentos me pareceu até mesmo medo. Eu sentia que ele tinha medo de mim, mas não entendia por que.

Logo no dia seguinte, enquanto preparávamos nossa ida para Manaus, no hotel em Tabatinga em que os dois Matsés estavam hospedados, eles me falaram, no meio de uma conversa amena qualquer, sobre o boato que estava circulando na época, nas aldeias do alto Javari. Logo entendi, esse boato era o motivo do estranhamento dos dois comigo: os Matsés da margem peruana do Javari haviam dito a seus parentes que moram no lado do Brasil que meu interesse de trabalhar com eles era o de agenciar a venda de suas cabeças para os *bëshucanquid*. Sem entender nada, fui tentando saber quais eram esses *bëshucanquid*. Os dois me contaram que eram os arrancadores de cara. Na hora me vieram à cabeça algumas histórias contadas pelos moradores de Atalaia do Norte, Tabatinga e Leticia sobre os gringos

que cortavam e vendiam cabeças para o tráfico internacional de órgãos. Até aquele dia, nunca ouvira tais histórias entre os Matsés.

Perplexa e decepcionada (afinal, eu pensava, já trabalhava com eles há quase dois anos!), procurei seguir a viagem sem tocar muito no assunto. A viagem foi maravilhosa. Conhecemos cinco aldeias Yanomami ao longo do rio Marauíá. Os dois Matsés, pela primeira vez, viram cachoeiras e subiram em uma serra. Experimentaram o *parika*, espécie de rapé alucinógeno dos Yanomami, entre outras coisas. No fim da viagem eles me agradeceram muito, se desculparam pelas coisas que falei comigo, dizendo que na volta para as comunidades iriam fazer uma reunião com todos, para desfazer o mal-entendido.

Uma semana depois do retorno da viagem aos Yanomami, fui a Atalaia do Norte para uma reunião, representando a ONG em que trabalhava. Lá encontrei o agente de saúde que havia viajado comigo para as aldeias Yanomami, e o cacique da aldeia Lobo, Uaqui. Num determinado momento, o agente de saúde me chamou para conversar com o cacique sobre o boato que havia surgido a meu respeito. Uaqui começou falando em língua matsés como agiam os *bëshucanquid*. Disse que não importava o fato de eu chegar sozinha na aldeia, já que espíritos vinham junto comigo, por baixo da água, morcegos gigantes, onças e sucuris. Eles atacariam as pessoas, e então arrancariam o rosto para vender. Ele me disse que a “sede” dos *bëshucanquid* se encontrava em Iquitos, onde eu fui vista por Matsés que vivem no Peru.

Ainda confusa, fui tentando juntar os fatos. Em uma das duas vezes que estive em Iquitos, a maior cidade da Amazônia peruana, visitei uma senhora peruana que na época (em março de 2005) trabalhava como educadora do Ministério da Educação daquele país, e que era responsável pela escola entre os Matsés. Como estava curiosa para conhecer pessoas que trabalhavam com os Matsés no Peru, marquei uma reunião e fui recebida em sua casa.

Chegando lá, conheci dois Matsés, que me foram apresentados como professores e diretores das escolas de comunidades no Peru.

Essa foi a única ocasião em que Matsés do Peru poderiam ter me visto em Iquitos. O cacique deixou claro que somente no lado peruano da fronteira os *bëshucanquid* aparecem, pois, segundo ele, o governo peruano os autorizaria a trabalhar assim. Já a FUNAI e o exército brasileiro, segundo me disse, protegem os Matsés que estão no Brasil, não deixam esses seres entrarem na Terra Indígena. Ele me perguntou ainda o que eu estava querendo fazer em Iquitos, no Peru, sendo eu brasileira. O agente de saúde parecia querer me ajudar a convencer o cacique, já que ele, depois de viajar comigo para longe e voltar “são e salvo”, parecia crer que eu não era uma ameaça. Assim mesmo, saí dessa conversa, ocorrida no porto de Atalaia do Norte em outubro de 2006, arrasada e convencida de que o trabalho com os Matsés havia acabado para mim.

Mas felizmente, no dia seguinte, Uaqui me encontrou de novo e me disse que eu devia ir para o Lobo, mostrar para todo mundo que eu não tinha medo de voltar, e que eu queria, sim, trabalhar com eles. Disse que, se eu nunca mais voltasse, todos iriam continuar com medo de mim, pensando que eu iria mostrar suas fotos – registros de minha estadia entre eles – para os *bëshucanquid*.

Antes desta acusação, nunca havia ouvido nada a respeito dos *bëshucanquid*, “os que raspam o rosto”⁸⁹. Durante as duas viagens que fiz ao alto Javari, depois de tomar conhecimento sobre este boato, pude conhecer melhor como atuam esses seres, que também foram referidos algumas vezes pelos Matsés como *pelacara* ou *sacacara*, como são conhecidos no Peru.

⁸⁹ No dicionário Matsés-Castellano (Fleck, 2005a): *bě-*: “olhos, cara, face, testa, superfície”; *běshu*: “cego”; *can*: do verbo *nica*, “raspar”; *quid*: agente, nominalizador.

Ouvi, por exemplo, a história de certos americanos que chegaram um dia ao alto Javari acompanhados de peruanos. Enquanto deixaram a canoa na beira do rio e entraram por um momento no mato, alguns Matsés que passavam pelo rio, e viram a canoa na beira, foram verificar o que nela havia. Encontraram sacos com ossos de crânios, costelas e fêmures de gente. Os Matsés que os viram disseram que eram ossos de Matsés, que estavam recolhendo para vender.⁹⁰

O homem Matsés que me contou essa história disse que os *americana* aparecem na época do verão, nas praias do rio Javari, focando com a lanterna e chamando o barco de Matsés que estão passando. Se os Matsés no barco respondem e vão até eles, eles os matam e cortam sua cabeça para vender. Eles tiram principalmente a pele do rosto, por isso são chamados de *bëshucanquid*. Dizem que a pele do rosto dos Matsés é muito valorizada e os *bëshucanquid* podem conseguir muito dinheiro por ela, pelo fato de estar tatuada.

Segundo me contaram os Matsés, boa parte da desconfiança que tiveram em relação a mim foi o fato de que eu fui vista em Iquitos. A maior e principal cidade da Amazônia peruana é considerada pelos Matsés como uma espécie de entreposto para os *sacacaras*, pois é lá onde recrutam peruanos, mestiços da região, para serem os intermediários de seus interesses entre os Matsés.

Mas então, eu perguntava, de onde vêm os verdadeiros *bëshucanquid*? De muito longe, me respondiam os Matsés, são os *gringo, turista, americana*.⁹¹ São eles os que necessitam da pele dos índios, e são eles que têm o dinheiro para comprá-la. Eles são a causa desse comércio. Os Matsés nunca me disseram qual seria o motivo exato dos *gringos*

⁹⁰ Um episódio muito parecido chegou aos ouvidos de Gow, quando realizava seu trabalho de campo entre os Piro, no rio Urubamba, afluente do Ucayali: ‘Some men who were coming down the Urubamba found a metal speedboat at the mouth of the Camisea River. As they searched it for the petrol and other valuables to steal, they found in its prow some plastic bags full of human skins’ Gow (2001, p. 269).

⁹¹ As palavras em itálico aqui, e em toda a dissertação, são termos nativos. Neste caso específico, elas são utilizadas no discurso em língua matsés, apesar de serem derivadas do português.

quererem a pele de seus rostos. Desconfio que eles também fiquem inquietos por isso, e que entre suas especulações aparecem a imagem dos hospitais nas cidades grandes de Manaus, São Paulo, Lima, e das cirurgias plásticas que já alguns já viram pela televisão, ou ouviram falar em conversas com os brancos da região.

Boatos a respeito de contadores de cabeça circulam também nas cidades da fronteira Brasil-Peru-Colômbia: Letícia (capital do Departamento colombiano do Amazonas), Tabatinga (cidade brasileira colada a Letícia) – conferir mapa anexo – e a vila de Santa Rosa (ilha peruana no rio Amazonas, que fica em frente às outras duas cidades, e não passa de uma pequena vila, mas é um importante entreposto para o comércio e turismo local)⁹².

O motivo do *gringo*, que extrai a cabeça, olhos ou pele do rosto dos indígenas com aparatos de tecnologia avançada e desconhecida é sempre presente em todos esses boatos. Há sempre nas histórias a figura dos intermediários, ou aqueles que matam as vítimas para vender a matéria-prima para os *gringos*. Os intermediários são geralmente mestiços ou mesmo indígenas que querem ganhar muito dinheiro.⁹³

Os Matsés chamam de *bëshucanquid* tanto os mestiços que trabalham para os *gringos* – ou seja, os brancos das cidades da Amazônia brasileira ou peruana que matam os índios para vender seu rosto aos americanos – como os próprios americanos – aqueles que compram a pele ou a extraem pessoalmente, possivelmente para se manterem jovens.

Na hora de atacar, ambos os tipos de *bëshucanquid* (*gringos* ou mestiços) podem vestir pele de onça, de boto e de morcegos grandes, que, respectivamente, atacam na terra, na água (atacam a canoa da vítima) e baixando do céu. Depois de matarem ou imobilizarem a

⁹² Sobre o boato dos cortadores de cabeça (*cortacabezas*), principalmente entre os Ticuna que vivem na tríplce fronteira Brasil-Peru-Colômbia, conferir Cure (2005).

⁹³ Certa vez eu tive acesso a um documento encaminhado à FUNAI de Atalaia do Norte por índios Kanamari, onde denunciaram que foram perseguidos no rio Javari por “corta-cabeças”, que seriam traficantes internacionais de órgãos.

vítima, cortam e levam a pele do seu rosto. Há também rumores de que alguns deles apreciam a carne de Matsés.

Uma das coisas que mais me surpreenderam, como objeto do boato, foi que, ao contrário do que eu pensava, os Matsés não me viam como vulnerável e frágil por viajar sempre sozinha. Justamente, o fato de estar sozinha era suspeito, uma mulher sempre anda com seu marido ou irmão. Além disso, como me foi dito várias vezes, os *bëshucanquid* podem se transformar ou vir acompanhados desses animais magnificados e perigosos: morcego, boto, cobra, onça, gavião. A aparência inofensiva parece fazer parte da estratégia dos *bëshucanquid* para atrair os Matsés, e então atacá-los.

Contra mim depunha o fato de que desde a primeira vez que fui para as aldeias do alto Javari brasileiro, tirava fotos de todos, velhos, jovens, crianças. Disseram-me que depois que eu voltava para a cidade, todos temiam que eu usasse essas fotos como um catálogo de vendas para os *gringos*.

A meu favor, estava minha ligação com a FUNAI e o governo brasileiro. Apesar de que os Matsés inicialmente não entendiam bem as motivações de uma ONG indigenista, como aquela para qual eu trabalhava, minha carta de autorização da FUNAI lhes transmitia alguma segurança. Os Matsés do Lobo entendem que a FUNAI não permite que estrangeiros, *turistas*, *gringos* ou *sacacaras* trabalhem na terra demarcada. Para os Matsés que vivem no Brasil, o governo peruano é muito mais permissivo.⁹⁴

Já abordamos (no capítulo anterior) as diferenças que existem (do ponto de vista dos Matsés que vivem na Terra Indígena brasileira) entre viver no Brasil ou no Peru. Sem dúvida,

⁹⁴ Gow (2001, p.258) afirma que escutou entre os Piro que o presidente da república do Peru havia mandado os *sacacara* para matar os nativos. Como notou Cure (2005, p.79), entre os Ticuna da fronteira Brasil-Peru-Colômbia há também a idéia de que os governos nacionais não fazem nada proteger os nativos ameaçados pelos *gringos* ou *cortacabezas*.

essa também é uma delas: no Javari e seus tributários do lado peruano desenvolveu-se um “turismo étnico” que não acontece no Brasil. Algumas comunidades no Peru (principalmente no rio Gálvez) se organizaram para receber excursões de turistas que chegam com suas caras brancas e máquinas estranhas. Os Matsés do alto Javari brasileiro associam esses *turistas* aos *gringos* e *americana*, e às vezes usam a palavra *turista* neste mesmo sentido.⁹⁵

Assim, a idéia de que a Terra Indígena brasileira é mais protegida e vigiada contra a entrada de estrangeiros, ou de gente que não trabalha para a FUNAI ou exército, parece tranquilizar os Matsés que lá vivem. No meu caso, o momento em que me senti “absolvida” da acusação foi quando estava no último dia da minha estadia na comunidade Lobo em 2007. O cacique me chamou a sua casa, e me disse que havíamos conversado bem, e que eu estava trabalhando direito. Afirmou que ele queria que eu continuasse “ajudando os Matsés”, e não fosse trabalhar no Peru ou nenhum outro país. Finalmente, me mandou pegar uma folha e papel, para que eu escrevesse o que ele iria dizer. Obedeci prontamente, e o cacique então me ditou uma carta. Direcionada ao presidente da FUNAI, a carta cobrava explicações sobre um motor de centro de um barco que ele e sua família haviam comprado com a venda de algumas toras de madeira na década de 80. O motor havia sido levado por um funcionário da FUNAI para ser consertado, em meados dos anos 90, e nunca mais ele ouvira falar do motor. Depois de ditar a carta, me recomendou que eu entregasse para o presidente da FUNAI pessoalmente, e que assim ele gostava do meu trabalho. Assim estava “bom e bonito”.

⁹⁵ No Peru, algumas comunidades Matsés foram construídas na década de 90 para receberem turistas (Matlock, 2002).

Señorita e Pajés Peruanos

Dada a natureza do trabalho que realizava entre os Matsés, nas minhas estadias nas comunidades, passava boa parte do meu tempo com os professores. A maior dificuldade dos jovens professores era a alfabetização, e assim, passei a dedicar boa parte do tempo das viagens a trabalhar com os professores metodologias de alfabetização. Os professores, então, demandaram que eu os ajudasse a produzir um material didático para a alfabetização em matsés.

Sabia que o fato de estar envolvida com o trabalho de alfabetização podia levar à minha associação com as missionárias que trabalhavam no Peru, pelos Matsés do alto Javari brasileiro. O principal trabalho destas missionárias (depois de realizada a tradução do Novo Testamento para o Matsés) havia sido a formação de professores bilíngües e a alfabetização em língua indígena. O que eu não esperava e não conhecia, era a radicalidade desta “associação”.

Certo dia, durante uma estadia em campo em 2008, conversava com um dos meus amigos Matsés sobre o boato que havia surgido a meu respeito no ano anterior (de que eu seria uma *sacacara*). Num determinado momento dessa conversa, ele me disse: “Naquela época, alguns pensaram que você e a *americana* (a missionária do SIL) eram a mesma pessoa.”

Além de *americana*, a missionária que fez “o contato” com os Matsés no Peru é chamada pelos Matsés do alto Javari brasileiro de *Señorita Luiza* ou simplesmente *Señorita*, com entonação em espanhol. Muitos comentaram comigo que a *Señorita* é na realidade uma grande xamã, que foi capaz de matar os últimos xamãs Matsés com a ajuda de espíritos

auxiliares, enviados por ela para capturarem a alma de sua vítima.⁹⁶ O morcego, a anta, o gavião e o tamanduá-bandeira me foram citados como auxiliares, dentre os quais o mais forte de todos era o último.

Alguns Matsés me contaram que ela é a responsável pelas mortes que aconteceram na aldeia Trinta e Um no ano de 2007, além das diversas mortes por hepatite Delta e B que vêm ocorrendo entre os Matsés no Brasil.⁹⁷

Seu poder de enfeitiçar as pessoas à distância é destacado pelos Matsés como um dos motivos pelos quais seus parentes no Peru não a expulsaram de lá. Dizem também que quando ela morrer as aldeias irão se inundar num grande dilúvio. Outros me contaram que o céu poderia cair sobre suas cabeças caso os Matsés a expulsassem de sua convivência com eles.

Outros poderes que possui *Señorita* é o de prever o futuro e a morte das pessoas, e de escutar quando falamos sobre ela, mesmo estando nós numa aldeia no Brasil, e ela lá no Peru, do outro lado do Javari. Ao mesmo tempo, ela possui um poder de regeneração: sai da aldeia velha, vai para Iquitos e de lá volta nova.⁹⁸

Certos Matsés que vivem no Peru, que com ela aprenderam a ser crentes e até mesmo pastores, são também temidos pelos Matsés do alto Javari brasileiro, porque, segundo esses últimos, são capazes de fazer mal aos próprios parentes. Muitas vezes escutei histórias de Matsés “crentes”, que por ler a Bíblia traduzida para o Matsés (ou andar com ela embaixo do

⁹⁶ É importante que fique claro que me baseio na experiência com o grupo do alto Javari brasileiro, com os quais concentrei minha pesquisa de campo. Certamente muitos Matsés que vivem no Peru, e também muitos que vivem no Brasil não concordariam com isso, e têm sobre a missionária e os brancos opiniões divergentes. Não quero que este trabalho assuma um tom de denúncia ou acusação. Ressalto ainda o fato de que se a missionária é tomada como um perigo potencial para vários Matsés do alto Javari, eu também fui objeto de desconfiança.

⁹⁷ Sobre essas mortes, um jovem Matsés me contava que em 2007 morreram oito pessoas no Trinta e Um, todos de morte súbita, vomitando sangue. Eu perguntei então se não se tratava de hepatite. Ele me respondeu que não, pois essas pessoas morreram muito rapidamente, e: “sem nem estar doentes. Aí a gente sabe que é ela quem está matando todos os nossos parentes”. Ele comentou ainda que há muita gente com hepatite que vive muito tempo, mas morrer assim rápido é obra de feitiçaria.

⁹⁸ Assim, eu poderia ser uma das formas que ela assumiu para que os Matsés do Brasil me aceitassem.

braço) acabaram “doidos” e perigosos. Segundo estas histórias, a Bíblia teria o poder de fazer com que homens se tornem onças, que terminam ameaçando até mesmo os membros de sua própria família⁹⁹. Ouvi inúmeras vezes comentários sobre Matsés que estão virando onça e “endoidando”.

As mortes e doenças que acometeram a aldeia Trinta e Um no ano de 2007 causaram uma mudança em massa de famílias para formarem uma nova comunidade no igarapé Pardo, nomeada “Nova Esperança”. Mais da metade da antiga aldeia Trinta e Um se mudou, assustada com as mortes e com os casos de jovens matsés que passaram a ter visões, correr nus para o mato, gritando e voltando para a casa transtornados, e sujos de barro.

Enquanto alguns culpam à agência da missionária ou da Bíblia, outros dizem que na verdade os responsáveis por tais desgraças são “pajés peruanos”. Esse terceiro tipo de *chotac* que causa malefícios aos Matsés seria, segundo os meus informantes, motivado por vingança. Nessa versão da história, peruanos ofendidos ou prejudicados em querelas contra Matsés da comunidade Trinta e Um contrataram os serviços dos pajés peruanos, que mandaram feitiços contra os índios. Diante dessa interpretação dos males que andam acometendo os Matsés, perguntei se existiam pajés brasileiros, e os Matsés disseram que não. Disseram ainda que não se tratava de outros índios que falavam espanhol ou viviam no Peru, mas de *chotac* peruanos que eram pajés.

Não é difícil reconhecer motivos que se repetem em todas essas histórias de terror. Para começar, se há Matsés envolvidos, que podem mesmo fazer mal a seus parentes, não são

⁹⁹ O poder enfeitiçador que os Matsés atribuem à Bíblia pode ser resultado da importância dada pelos missionários do SIL à Bíblia e a prática de sua tradução como método de conversão, através da revelação divina pelo conhecimento da palavra de Deus. (Sobre os princípios e métodos do SIL, conferir Stoll, 1982)

eles os responsáveis últimos pelos infortúnios, mas os *gringos*, *americana*, *turista*, *pajés peruanos*, e todos são *chotac*.

Nunca ouvi entre os Matsés um “mito de origem” dos brancos. Quando perguntava sobre essa “origem”, os Matsés me contavam a narrativa citada no Capítulo 3, sobre quando viram pela primeira vez as coisas dos *chotac*.

Ao contrário do que acontece com vários grupos Pano, os *chotac* não são associados a nenhuma das metades. Apesar disso, os *chotac* são associados a seres “míticos”, ou seres com os quais os matsés antigos se defrontaram. Certa vez, uma senhora Matsés me contou a história dos *dicu*, os homens macaco, que viviam nas árvores de samaúma, e que roubavam os olhos dos Matsés. Depois de ser atacado pelos *dicu* quando dormia debaixo de uma samaúma, um grupo conseguiu matá-los, mas poupou uma mulher, jovem e bonita, com a qual se casou um homem matsés.

Depois de certo tempo vivendo entre os Matsés, a mulher *dicu*, caminhando no mato com sua cunhada, disse a ela que a esperasse, pois iria para um lugar afastado para defecar. A cunhada foi atrás da mulher *dicu*, e viu que ela defecava pela boca. A cunhada, na volta para a maloca, horrorizada, contou o que viu para seu irmão. Ele então matou sua esposa *dicu*. Depois que me contou o mito dos *dicu*, a senhora me disse: “Eu pensava que *chotac* era assim também, cagava pela boca.”¹⁰⁰

Em uma versão recente do mito Marubo *Shoma Wetsa*, a velha com ossos de ferro que devorava seus netos, “uma versão Marubo do mito pan-ameríndio da origem dos brancos” (Cesarino, 2008b, p.420), um detalhe chama a atenção:

¹⁰⁰ Segundo Melatti, os Marubo também contam o mesmo mito dos homens-macacos que extraíam olhos: “Os Inovakenáwavo ou Inonáwavo (gente da onça, nome de uma seção) dormiram entre as sapopemas da samaúma e tiveram seus olhos extraídos por Ino Ríki [ou Rēki, que era um macaco-prego. Os cegos, dando-se as mãos, foram para um igapó, onde viraram buritis].” Esse mito está disponível na página web produzida por Melatti: (<http://www.geocities.com/julielmelatti/mitos/m09fogo.htm>, acessada em 20/01/2009.).

Shoma Wetsa vive em sua maloca com sua irmã, Kẽcho, e com Ranẽ Topane, seu filho. Quando o filho têm fome, ela defeca comida em conserva. Sua urina é óleo de cozinha (*cheni*), com o qual prepara frituras. (Cesarino, 2008b, p.419).¹⁰¹

Vemos no caso Marubo que a velha que gerou os brancos devorava seus netos, no lugar de criá-los, e defecava e urinava seu alimento (que os Marubo tem o cuidado de ressaltar que são enlatados e óleos de cozinha, comida de branco). No caso dos *dicu*, esses foram comparados pela senhora Matsés aos *chotac*, pelo ato de defecar pela boca.

Os seres míticos mais próximos dos brancos são vistos pelos Matsés e Marubo com comportamentos invertidos dos seus: devoram seus parentes, defecam pela boca, ou produzem sua comida pelo ânus.

Essa inversão do modo de ser Matsés e Marubo, inscrita no corpo dos seres míticos citados, remete aos *sacacaras*, que também se comportam de maneira monstruosamente “invertida”: matam “gente” para vender sua pele, exatamente o que os Matsés fazem com os queixadas ou os jaguares¹⁰².

Peter Gow, que também foi objeto de um boato que o acusava de ser um *gringo sacacara*, mostra como, do ponto de vista dos Piro, o comportamento dos *sacacaras* era precisamente uma inversão “monstruosa” de sua socialidade:

“The *sacacara* economy of indigenous people’s skins would be a monstrous inversion of the Piro lived world: a social world with each people escape mortality without producing kinship relations.” (Gow, 2001, p.270).

¹⁰¹ Os Matsés, por sua vez, também contam o mesmo mito, da velha que devorava seus netos, e tinha ossos de ferro. Os Matsés a chamam *duẽ macho* (*duẽ* = machado, *macho*=velha), mas a versão matsés não tem o desfecho Marubo, segundo o qual, a velha e seus netos dão origem aos brancos (Melatti, 1985a). Segundo contam os Matsés, a velha foi queimada pelo seu filho, farto de terem seus filhos devorados por ela. O fogo a consumiu, menos seus ossos que eram de ferro. A morte da velha deu origem ao machado de ferro (sua omoplata), e não aos brancos. O machado de ferro era um instrumento que os Matsés conseguiram antes de entrar em conflito com os brancos, através de inimigos nativos que já os utilizavam. O ferro, portanto, não foi atribuído exclusivamente aos brancos, mas a outros povos inimigos também. Calavia (2006, p.266) mostra como o termo ‘Yaminawa’ vem da língua kaxinawa, significando ‘gente do ferro’ ou ‘do machado’.

¹⁰² Podemos também ver na prática dos *dicu*, de arrancar os olhos dos Matsés, algo semelhante ao que fazem os *bëshucanquid*.

Sobre as idéias Ticuna a respeito dos *gringos* cortadores de cabeça, Cure (2005)

conclui algo semelhante:

(...) aunque son vistas como personas superiores tecnológicamente, al mismo tiempo son percibidas como inferiores socialmente; esto es, es gente peligrosa, que se comporta mal, con quienes no se logran mantener relaciones equiparables ni recíprocas, pues solo raptan y roban, y lo hacen precisamente porque *nos* ven como si *fuéramos* animales, no como gente, y por eso *nos* matan y quitan *nuestras* cabezas y órganos sin mayor problema. (Cure, 2005, p.130).

Assim, também os Matsés são vistos como presas pelos *bëshucanquid*. Ver os Matsés como presas faz dos *bëshucanquid* seres monstruosos, pois não compartilham com eles a perspectiva de humanidade, que é atributo dos Matsés. A perspectiva de humanidade dos *bëshucanquid* é tratar os Matsés como presa. Mas o que faz desses *chotac* tão ameaçadores e poderosos, além do ato de caçar Matsés, é sua procedência longínqua.

Gringos e gringas

Peter Gow, em seu livro *An Amazonian Myth and its History* (2001), mostra como o boato dos *sacacaras*, que circulava no baixo Urubamba no início dos anos 1980, estava diretamente associado ao fato de que os missionários do *Summer Institute of Linguistics* haviam se retirado de sua convivência com os Piro.

Os missionários do SIL se estabeleceram entre os Piro no ano de 1947. A proposta dos missionários de estabelecer escolas e alfabetizar os jovens em sua própria língua se desposou com o projeto Piro de estender para o novo período que começava sua maneira de “viver bem” (*living well*), baseada na construção do parentesco a partir da relação com os sucessivos brancos. Os Piro, então, quando narram sua vivência com as norte-americanas do SIL, obliteram o lado “religioso” da atividade missionária, em favor do seu caráter “civilizador”,

ou seja, de vetores do conhecimento das tecnologias dos brancos, necessário para o “viver bem” Piro – longe da “ignorância” dos antepassados que viviam nos interflúvios¹⁰³:

The SIL missionaries’ stress on the extended project of school foundation and on educating younger generations would have also engaged the logic of the mythic narrative ‘Tsla swallowed by a Giant Catfish’ which asserts the ongoing potential of Piro social life. Through this mythic narrative, the specifically messianic features of relations to the Adventists and the SIL missionaries are naturalized and replaced by their insertion into Piro people’s ‘history’, the successive arrival of new kinds of white people through whom Piro people find the means to ‘live well’. This was, indeed, the meaning that SIL action had for most Piro people in the 1980s. (Gow, 2001, p.247).

Na época do primeiro trabalho de campo de Gow, em 1981, os missionários do SIL já não eram presentes entre os Piro, e suas atividades foram sendo assumidas por professores Piro ou mestiços peruanos. (Gow, 2001, p.254). As *gringas*, como os Piro também chamavam suas missionárias, já não residiam mais entre eles. No entanto, nos conta Gow, os *gringos* não deixaram de existir para os Piro. Os *gringos* dos quais os Piro então tinham notícia não eram mais as missionárias, que viveram entre eles e os ensinaram a ler e a escrever, mas figuras duvidosas, vindas de lugares distantes como as missionárias, porém recém-chegados: a equipe de filmagem de Herzog, e o próprio antropólogo. Todos (num primeiro momento) eram temidos pelos Piro e acusados de serem *sacacaras*.

Para Gow, a saída das missionárias, que deixaram de co-residir com os Piro, foi o que gerou a incerteza de como seria a partir de então a relação deles com os *gringos*:

If SIL missionary work was experienced by many Piro people as the arrival of powerful and distant white people who had come to teach them a ‘new way of living’, it necessary raised the question of how Piro people and *gringos* stood in each other’s regard. It seems that, during the period of intensive SIL activity on the Bajo Urubamba, Piro people had understood that the *gringas* wanted both to change Piro people and, at the same time, to become like Piro people through living with them. That is, the ‘New Life’ was a mutual ‘coming to be human’ between Piro and SIL peoples, as evidenced by the *gringas*’ desire to learn the Piro language, and the affection in which they were held by their speakers. When the *gringas* left, and that co-residence was negated, it suggested that the *gringos* had ceased to see Piro people as ‘humans’ and had come to see them as something else. The *sacacara* image specifies what that ‘something else’ would be: *nikchi*, ‘game animals’. (Gow, 2001, p.271).

¹⁰³ Ver também Gow (2006).

Se compararmos com o caso Matsés do alto Javari brasileiro, as missionárias nunca foram suas co-residentes. Elas sempre ficaram fora de controle, mais conhecidas por boatos que por vivência. O boato dos *sacacaras*, que chegou recentemente aos Matsés do alto Javari brasileiro (e que, como mostra Gow, já era recorrente na Amazônia peruana), ressoou com os temores que sentiam dos *gringos*, brancos provindos de lugares distantes (as missionárias, os turistas).¹⁰⁴

Por esse viés podemos entender também a diferença que fazem os Matsés dos funcionários da FUNAI e regionais brasileiros em relação aos *gringos* e seus intermediários peruanos. Estando longe da vivência com os Matsés do alto Javari brasileiro, os *gringos* estão fora do seu processo de construção de parentesco, e, portanto, estão no lugar de inimigos “puros”, não transformados pelo aparentamento com os Matsés. Os peruanos, por sua vez, são entendidos como versões enfraquecidas dos *gringos*, como os brasileiros. Mas ao contrário desses últimos, os peruanos também fogem das tentativas de controle dos Matsés do alto Javari brasileiro, pois não convivem com eles.

Ao mesmo tempo, podemos esperar que os Matsés que convivem com os *gringos* também estão em um processo de transformação em inimigo, pois se associam com seres que matam seus próprios parentes, é porque estão deixando de ser parentes. É exatamente isso que vem acontecendo com os Matsés que por via da Bíblia ou do feitiço, estão virando onça, ou “endoidando”.

¹⁰⁴ Uma passagem do livro de Stoll (1982, p.131) mostra como essa associação entre os *gringos* predadores e os missionários do SIL é antiga na Amazônia peruana: “In 1958-59 terrible rumours swept along the rivers, particularly around Iquitos: *pishtacos*, always fair-complexioned foreigners and usually North Americans, were kidnapping Indians to obtain human fat for atomic weapons and interplanetary missiles. At the Yarinacocha the *Linguisticos* melted them down.” Outra referência a brancos que roubam a gordura dos índios na Amazônia peruana aparece no livro de Siskind sobre os Sharanahua. A autora conta sobre o boato de que em um hospital na cidade de Pucallpa, um doutor havia colocado um paciente indígena em uma máquina para sugar sua gordura. A gordura seria usada para fazer bombas. Uma menina Sharanahua, ao ouvir esse boato, imediatamente perguntou à antropóloga: “Você come gente?”. (Siskind, 1975, p.51).

A imagem de Matsés que estão virando onça evoca a afirmação de Calixto (1986, p.24), de que os homens “importantes” matsés, quando morriam, viravam homens-jaguares (*matsés bēdi*)¹⁰⁵. Se a morte acarretava sua transformação em jaguares, o feitiço das missionárias através da Bíblia, ou dos pajés peruanos, faz com que homens e mulheres matsés também sofram essa metamorfose, mesmo em vida.

Tudo se passa como se a metamorfose pelo feitiço não se diferísse muito da metamorfose pela morte para os Matsés. A captura da alma matsés pelos espíritos auxiliares das missionárias parece acarretar tanto na morte como na transformação dos vivos em jaguares (pois passam a assumir afecções animais, como os jovens que, como dizem os Matsés “endoidam”, saem pelo mato durante a noite e voltam apenas de manhã).

Ao mesmo tempo, uma das poucas menções sobre o xamanismo matsés que faz Romanoff em sua etnografia, é que os xamãs matsés possuíam no peito espíritos jaguares, que atacavam suas vítimas (Romanoff, 1989, p.253). Como vimos, jaguares, gaviões, morcegos, tamanduás-bandeira, botos, são citados pelos Matsés como “espíritos” auxiliares das missionárias, ou como formas-animais nas quais os *sacacaras* podem se metamorfosear para atacar os Matsés.

Vilaça (2005) ao discutir a “instabilidade crônica” do corpo amazônico, dá o seguinte exemplo sobre os xamãs Wari’:

Wari’ shamans say that during their process of initiation their eyes become strange. Walking in the forest, they see a peccary. Suddenly it transforms into a deer, then into an agouti, then into a paca. They explain that this oscillation is due to the fact that these animals are all human and hence similar to each other. The shaman sees the soul of the animal (...). The reverse also occurs: the shaman may see a fellow Wari’ as animal prey and kill him. The Wari’ say that various people killed in jaguar attacks were actually killed by shamans; what the victims saw as a jaguar was actually the shaman’s soul. (Vilaça, 2005, p.454)

¹⁰⁵ Um dos meus informantes também me contou que visitando o lugar onde foi enterrado seu tio, viu seu “espírito” se transformando em onça.

Como os xamãs Wari', que adquirem a perspectiva jaguar, através de práticas de transformação do corpo, os Matsés que vivem em contato com os *gringos* passam a assumir a perspectiva dos *gringos*. Deixam de ver os Matsés do alto Javari brasileiro como gente, e passam a ver como presas. O resultado é que os Matsés do alto Javari brasileiro passam a ver os Matsés “crentes” como predadores, como jaguares.

Assim podemos compreender como a atribuição de poderes xamânicos às missionárias pode ser estendido aos *sacacaras*: trata-se do poder de capturar a alma matsés, gerando a metamorfose do corpo, a doença e a morte. Os *chotac* “de longe” encarnam a máxima potência inimiga, a possibilidade de transformação radical.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Gow também faz uma comparação semelhante, do poder de rejuvenescimento dos *sacacaras gringos* (através da pele que roubam dos Piro) ao poder de imortalidade que adquire os xamãs Piro tomando alucinógenos. (Gow, 2001, p.271).

Considerações Finais

Neste trabalho procurei apontar um caminho para uma descrição das relações atuais dos Matsés com os brancos que leve em conta a importância que os Matsés atribuem aos brancos no processo de transformação de seu modo de vida, iniciado a partir da década de 1970. Muitas vezes, nas análises sobre as mudanças acontecidas nas sociedades indígenas em contato com os brancos, afirmações do tipo “não roubamos mais mulheres porque agora tem FUNAI”, são tomadas como óbvias: o fim da guerra é imposto pelo Estado, logo, os índios a abandonam. A cultura do Estado sobredetermina a cultura nativa, logo, os índios a abandonam. A coerção do corpo se junta à coerção ideológica, e os índios são vítimas do processo colonial.

Mas a relação descrita dessa forma é a relação descrita nos termos de uma das partes. O “choque de culturas” só pode ser entendido nos termos do relativismo cultural (Gow, *apud* Viveiros de Castro, 2002a). Esta dissertação, portanto, buscou outro olhar sobre a relação Matsés-brancos, inspirada na recente produção etnológica sobre a Amazônia, que tem se dedicado a analisar as relações com a “sociedade nacional” a partir do ponto de vista dos próprios povos nativos, e de como eles operam e conceitualizam as transformações de suas sociedades ao longo do tempo.

A análise sobre a conversão dos Wari’ ao cristianismo, elaborada por Vilaça (2008), é um bom exemplo desse tipo de abordagem:

Ao considerar que adquirir uma outra perspectiva implica adotar novos hábitos corporais, conclui-se que a *déia* de transformação na Amazônia relaciona-se mais à metamorfose corporal do que à mudança cultural (ver Viveiros de Castro 1996:132 e nota 20; Vilaça 1999, 2006, 2007). Ao se consubstancializarem com os missionários, e através deles com Deus (que se faz pai), os Wari’ vivem uma metamorfose corporal, e passam a experimentar um mundo completamente novo, ou seja, uma nova natureza, embora não uma nova cultura. As categorias são as mesmas, assim como os valores. O mundo é diferenciado entre predadores e presas, e o que se valoriza é a primeira posição.

Vilaça, neste artigo, contrasta a concepção das mudanças acarretadas pela convivência com os brancos com o modelo de “adoção” construído por Joel Robbins para dar conta da adesão ao cristianismo entre os Urapmin da Papua Nova Guiné (Robbins, 2004). Para Robbins, o domínio da moralidade é central para a compreensão dos processos de mudança cultural, pois é nele que os sujeitos dessa mudança a expressam conscientemente. Discutindo com a teoria de Sahlins (1981) sobre a relação entre evento e estrutura, Robbins entende que os Urapmin vivem hoje “between two cultures” (Robbins, 2004, p.327), e estariam num processo chamado por ele de “adoção”, ainda não completo, em que as categorias da nova cultura cristã seriam adotadas sem modificarem profundamente as categorias da cultura tradicional. Os conflitos morais vividos pelos Urapmin, na tentativa de conviverem com dois códigos éticos, o tradicional e o cristão, e a maneira como o cristianismo oferece soluções para esses conflitos, explicaria o porquê do sucesso da nova religião entre os Urapmin.¹⁰⁷

Já na Amazônia, conclui Vilaça, a “conversão ao cristianismo” deve ser entendida nos termos não da mudança cultural, ou do conflito de valores, mas sim, da transformação xamânica, da disputa pela perspectiva do sujeito. Lá, onde todos compartilham uma mesma “cultura”, todos são potencialmente sujeitos, o problema de cada um nas relações com os outros é manter-se na posição do sujeito (não-presença), “capturar a perspectiva do outro” (Vilaça, 2008, p.117). A alteração que envolve essa captura é o modo ameríndio de relação com o outro, e, portanto, adotar o ponto de vista dos cristãos não é uma “ruptura” com a tradição nativa. Se há algo “tradicional”, seria a transformação.

Os Matsés, ao falar sobre o passado, sempre colocam em oposição o tempo em que viviam nos interflúvios, realizando as guerras e rituais e vivendo em malocas, ao tempo atual,

¹⁰⁷ O discurso do cristianismo seria preparado para oferecer argumentos e “material conceitual” para estabelecer novas instituições, (Robbins, 2004, p.319) o que favoreceria o abandono dos códigos éticos tradicionais e a adoção da ética cristã.

em que convivem com os brancos. Mas como entender essa oposição, em um mundo “multinaturalista” e “intrinsecamente transformacional”?

Levando em conta esse problema, procurei construir minha descrição da relação Matsés-brancos partindo de tal oposição, que faz parte da definição dos Matsés de si e dos brancos. Na primeira parte deste trabalho, (capítulos 1, 2 e 3), mostrei como os Matsés – enquanto grupo de parentesco –, e seus inimigos, eram constituídos em movimentos de afastamento (guerras) e reaproximação (reencontros entre povos separados, rituais entre as malocas, visitas de famílias).

Na segunda parte, nos capítulos 4 e 5, mostrei como o jogo da proximidade (domesticação) e afastamento (recusa dos missionários, acusações de feitiçaria) também faz parte da maneira como os Matsés atualmente constituem seus grupos de parentesco (as comunidades) nas relações com os brancos. Mas atualizar as relações com os brancos (as alianças com FUNAI, professores, etc), ou “efetuar” essa relação no controle dos brancos locais, não pode ser separada de sua “contra-efetuação”, ou das figuras de alteridade radical que “sobram” dessas relações: os *chotac* feiticeiros e predadores¹⁰⁸.

Assim, as doenças e mortes provocadas pelos brancos parecem ser a contrapartida de seu poder de alteração. A única maneira de controlar essa potência é através dessas versões “enfraquecidas” dos brancos, aqueles que são passíveis de domesticação, porque vão às comunidades, e mesmo por períodos pequenos, co-habitam com os Matsés. Esse era meu caso, como as mulheres capturadas dos inimigos de antigamente, eu era o vetor de um conhecimento desejado (portanto, “professora”). Mas eu era uma *chotac* que vinha de longe, e

¹⁰⁸ Como sugere Viveiros de Castro em sua análise da afinidade potencial na Amazônia, e da atualização da consangüinidade a partir desse “fundo virtual de afinidade” [representada nos gráficos da “teoria da relacionalidade generalizada” pelas “linhas que descem”]: “Lembro, por fim, que essa linha ascendente [a da “contra-efetuação ritual do socius”, paralela à atualização da consangüinidade] está constantemente ameaçando se contra-efetuar fora do contexto controlado do ritual (...). Donde o perigo da metamorfose, e o tema do caráter enganoso das aparências.” (Viveiros de Castro, 2002c, p.452)

não era totalmente domesticada, já que não me casei com um Matsés nem permaneci vivendo nas comunidades. Mesmo assim, nos períodos em que lá estava, eu precisava entrar no jogo da convivência e da transformação em Matsés. Eles se empenhavam em me ensinar a sua língua, a ir à roça e cozinhar bem suas comidas, a acordar cedo e tomar banho nas primeiras horas da manhã...

Essa interpretação nos leva a concluir que, com a chegada dos brancos, não há uma ruptura no modo matsés “tradicional” de relação com a alteridade. O modo de relação presidido pela vontade constante captura da perspectiva do outro é o mesmo, com os inimigos antigos, ou com os brancos.

No entanto, ela nos deixa várias questões em aberto. Os brancos são, para os próprios Matsés, diferentes dos *mayu*, que são diferentes dos *dēmushbo*, por exemplo. Os Matsés atualmente não buscam mais se casar com mulheres brancas (há poucos casos desses casamentos), tampouco mulheres matsés se casam com brancos. Ao contrário dos outros inimigos, com os brancos os Matsés não completam a “domesticação”, ou “consangüinização” através do casamento (como antes faziam com as próprias brancas que roubavam dos seringueiros)¹⁰⁹ O que faz com que, para os Matsés, os brancos sejam inimigos distintos? Por que hoje os Matsés não praticam o xamanismo como forma de contrapor o feitiço dos brancos? Por que os brancos foram capazes de acabar com os xamãs matsés? Quais são as concepções matsés a respeito da fabricação do corpo e das práticas xamânicas de transformação corporal, e como elas participam do “aparentamento” com os brancos atualmente?

¹⁰⁹ Como é o caso dos Wari’, cf. Vilaça, 2000.

Essas e outras questões, suscitadas na elaboração dessa dissertação, sugerem caminhos pelos quais a descrição da relação Matsés-brancos pode ser enriquecida, caminhos que desejo explorar na continuidade de minha pesquisa entre os Matsés do alto Javari brasileiro.

Referências Bibliográficas

ARISI, Bárbara. 2007. **Matis e Korubo - contato e índios isolados no Vale do Javari, Amazônia**. Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC. 2007

CALAVIA, Oscar. O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos. **Mana**, Rio de Janeiro, v.6, n.2, Outubro 2000, p.7-35.

_____ El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas y identidades étnicas en la etnología pano. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, tomo 87, 2001, p.161-176.

_____ Nawa, Inawa. **Ilha**, Florianópolis v.4, n.1, 2002a. p.35-57.

_____ A variação mítica como reflexão. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.45, n.1, 2002b. p.7-36.

_____ **O Nome e o Tempo dos Yaminawa**. São Paulo: Editora da UNESP/ NuTI/ISA. 2006. 479p.

CALIXTO, Luis G **Las prácticas de subsistencia, régimen alimenticio y técnicas de transformación culinaria Matsés**. Iquitos: IIAP. 1985. Manuscrito.

_____ Implicancias de la sedentarización de los Matsés de ribera entre cazadores y agricultores. **Extracta**, Lima, CIPA/Cultural Survival Quaterly. no.5, 1986a p.27-32

_____ **Implicancias de los desplazamientos en la explotación del medio**. Iquitos: IIAP. Julio, 1986b. Manuscrito. 51p.

_____ **La organización social Matsés y su sistema de valores y creencias**. Iquitos: IIAP. 1987. Manuscrito. 44p.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazonica: xamanismo e tradução. **Mana**, Rio de Janeiro, v.4, no.1, abril 1998. p.7-22.

CAVUSCENS, S; NEVES, L. J. **Povos Indígenas do Vale do Javari**. Manaus: Campanha Javari. CIMI, OPAN. 1986.

CESARINO, Pedro. Babel da floresta, cidade dos brancos? Os Marubo no trânsito entre dois mundos. **Novos Estudos (CEBRAP)**, São Paulo, no.82, Novembro 2008a, p.133-151.

_____. 2008b. 469f. **Oniska: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental**. Tese de Doutorado. PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2008b.

COUTINHO Jr., W. 1993. **Branços e Barbudos**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 1993.

_____. **Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Vale do Javari**. Brasília: FUNAI, 1998.

_____. **Hepatopatias No Vale Do Javari: Virulento Agravo À Saúde Indígena e Afronta aos Direitos Humanos**. Manaus: Ministério Público Federal, Procuradoria da República no Amazonas, 2008.

CURE, Salima. 2005. 143f. **Cuidado te mochan la cabeza: circulación y construcción de un rumor en la frontera Colombia, Perú y Brasil**. Tese de Mestrado (Estudios Amazónicos). Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, Leticia. 2005.

DESHAYES, Patrick; KEIFENHEIM, Barbara. **Pensar el Otro entre los Huni kuin de la Amazonía Peruana**. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - CAAP, 2003. 263p.

ERIKSON, Philippe. Alterité, tatouage et antropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête de soi. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, v.72, 1986. p.185- 209.

_____. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.239-253.

_____. Une nébuleuse compacte : le macro-ensemble pano. **L'Homme**, Paris, no.126-128, Abr-Dez 1993a, p.45-58.

- _____. A onomastica matis é amazônica? In: VIVEIROS DE CASTRO, E; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Eds). **Amazônia: Etnologia e História indígena**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, USP/Fapesp, 1993b. p.323-338.
- _____. Los Mayoruna. In: BARCLAY, Frederica; SANTOS, Fernando. (Eds). **Guía Etnográfica de la Alta Amazonia**. Quito: FLACSO, 1994, v.2, p1-129.
- _____. **El Sello de los Antepasados**. Quito: Abya-Yala, 1999. 442p.
- FEATHER, Conrad. Moverse para olvidar: la vida inquieta de los Nahuas. **Amazonia Peruana**, Lima, no.30, Dezembro 2007. p.267-282.
- FIGUEROA, Francisco de. **Informe de las Misiones de la Marañón**. In: Informes de Jesuitas en el Amazonas, 1660-1684. Iquitos: CETA-IIAP, Monumenta Amazónica. P.149-309.
- _____. 2003. 1275f. **A Grammar of Matsés**. PhD Thesis. Rice University, Houston, 2003.
- _____. **Diccionario Matsés-Castellano**. 2005a. 322p. Manuscrito
- _____. Quiénes eran los Mayoruna (Morike) de Tessmann? **Amazonia Peruana**, Lima, no.30, Dezembro 2007. p.305-331.
- [ILV]. **Matsesën Chiampid (Leyendas de los Matsés)**. Iquitos: Instituto Lingüístico de Verano. Colección Literaria y Cultural, 1. 2006. 232p.
- GOW, Peter. **Of mixed blood: kinship and history in Amazonia**. New York: Oxford University Press. 1991. 331p.
- _____. **An Amazonian myth and its history**. New York: Oxford University Press. 2001. 338p.
- _____. Forgetting Conversion: The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World. In: CANNELL, Fenella. (Ed.) **The Anthropology of Christianity**. Durham & London: Duke University Press. 2006. p.211-239.
- KEIFENHEIM, Barbara. Nawa: um concept clé de l'alterité chez les pano. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, tomo 76, 1990, p.79-94.

- _____. Identité et altérité chez les Indiens Pano. **Journal de la société des américanistes**, Paris, v.78, no.2., 1992. p.79-93.
- KELLY, José Antonio. 2003. 319f. Relations within the Health System among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela. PhD Dissertation, University of Cambridge, Cambridge, UK. 2003.
- _____. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana**, Rio de Janeiro, v.11, no.1, Abril 2005. p.201-234.
- KENSINGER, Kenneth. **How real people ought to live: The Cashinahua of Eastern Peru**. Illinois: Waveland Press. 1995.
- KNEELAND, Harriet. **Lecciones para el aprendizaje del idioma Mayoruna**. Yarinacocha: Instituto Linguístico de Verano, Documento de Trabajo N°14. 1979. 250p.
- _____. Cultural crisis and ideal values in cultural change among the Mayoruna of Eastern Peru. **Notes on Anthropology and Intercultural Community Work**, SIL, no.16, 1994. p.23-48.
- LAGROU, Els. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. Rio de Janeiro: Topbooks. 2007. 565p.
- MATOS, Beatriz. Os Mayoruna e a vigilância da fronteira. In: RICARDO B., RICARDO F., (Eds.) **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2006. p.443.
- _____. **Os Matsés: aspectos históricos e contemporâneos**. CTI, 2008a. Manuscrito. Disponível em: http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/MatosBA_Os-Matsés-aspectos-historicos-e-contemporaneos.pdf acesso Jan 2009.
- _____. **Os Matsés**. 2008b. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/matses>. acesso Jan 2009.
- MATOS, Beatriz; MARUBO, Jorge. 2006. Colapso no atendimento provoca retorno de epidemias. In: RICARDO B., RICARDO F., (Eds.) **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental. p.444-445.

MATLOCK, James. 2002. 463f. **Registers of Resistance and Accommodation: The Structuration of a Peruvian Amazonian Society**. Ph.D. Dissertation in Anthropology, Southern Illinois University, Carbondale. 2002.

McCALLUM, Cecilia. 1989. 446f. **Gender, personhood and social organization amongst the Cashinahua of western Amazonia**. Ph.D. Dissertation in Anthropology, London School of Economics, London. 1989.

MELATTI, Julio Cezar. Estrutura social Marubo: um sistema australiano na Amazônia. **Anuário Antropológico** no.76, 1977. p.83-120.

_____. (org.) **Povos Indígenas no Brasil**, São Paulo: CEDI, 1981, v.5 [Javari].

_____. A origem dos brancos no mito de Shoma Wetsa. **Anuário Antropológico** no.84, 1985a. p.109-173.

MELATTI, Julio C; MONTAGNER-MELATTI, Delvair. A Maloca Marúbo: organização do espaço. **Revista de Antropologia**, São Paulo, no.29, mes 1986. p.41-54.

_____. **Relatório Sobre os Índios Marubo**. Brasília: Convênio Universidade de Brasília/Ministério do Interior. 2005 [1975].

NASCIMENTO, Hilton. Madeireiros peruanos detonam o Vale do Javari. In: RICARDO B., RICARDO F., (Eds.) **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2006a. pp. 440-442.

_____. **A Terra Indígena Vale do Javari e a Fronteira Peruana**. CTI, 2006b. Manuscrito. Disponível em: http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/NascimentoH_A-Terra-Ind%C3%ADgena-Vale-do-Javari-e-a-Fronteira-Peruana.pdf. Acesso Jan. 2009.

_____. **Os povos isolados da Terra Indígena Vale do Javari e a epidemia de hepatite B e D e malária** - CTI, 2008. 7p. Manuscrito. Disponível em: http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/NascimentoH_Os-isolados-da-Terra-Indigena-Vale-do-Javari-e-a-epidemia-de-hepatite-B-e-D-e-a-malaria.pdf. acesso Jan 2009.

NASCIMENTO, Hilton; CUEVAS Deyce. **A grave epidemia de hepatite B e D no Vale do Javari**. CTI, 2006. Manuscrito. Disponível em: http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/NascimentoH&ParedesD_A-grave-epidemia-de-hepatite-BD-no-Javari.pdf. acesso Jan 2009.

NASCIMENTO, Hilton; ERIKSON, Philippe. 2006. Desastre sanitário (Matis). In: RICARDO B., RICARDO F., (Eds.) **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental. p.446-448.

OCTÁVIO, Conrado V B. **O comércio de “piaba” e de peixe liso**. CTI, S.d. Manuscrito, Disponível em: http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/BrixenCRO_O-comercio-de-piaba-e-de-peixe-liso.pdf. acesso Jan 2009.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências Exemplares no Vale do Javari**. Campinas: Março de 2006. 274p.

OS MATSÉS eram assim. Produção de Delvair Montagner. Brasília: CPCE, UNB. Outubro 1996. VHS. 39min.

ROBBINS, Joel. **Becoming Sinners: Christianity and moral torment in Papua Guinea society**. London: University of California Press. 2004. 383p.

ROMANOFF, Steven. Informe sobre el uso de la tierra por los Matsés en la selva baja peruana. **Amazonia Peruana**, Lima, v.1, no.1, 1976. p.97-130.

_____. 1984. 306f. **Matses adaptations in the peruvian Amazon**. PhD. Dissertation. Columbia University, New York. 1984.

ROMANOFF, Steven; MANQUID J.H., Daniel; SHOQUE U.B., Fernando; FLECK, David. **Matsesën Nampid Chuibanaid. La Vida tradicional de los Matsés**. Lima: CAAAP, 2004. 148p.

RUEDAS, Javier. 2001. The Marubo Political System. PhD Thesis. Tulane University. 2001.

_____. Marubo discourse genres and domains of influence: language and politics in an Indigenous Amazonian village. **International Journal of American Linguistics**, v.68 no.4. 2002.

_____. History, ethnography, and politics in Amazonia: implications of diachronic and synchronic variability in Marubo politics. **Tipiti** v.2, no.1, 2004. p.23-65.

- SAHLINS, Marshall. **Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich Island Kingdom.** Ann Arbor: University of Michigan Press. 1981. 84p.
- SCHULTES, Richard E; RAFFAUF, Robert F. **The Healing Forest: Medicinal and Toxic Plants of Northwest Amazonia** Portland: Dioscorides Press. 1990
- SISKIND, Janet. **To Hunt in the Morning.** New York: Oxford University Press, 1975. 214p.
- STOLL, David. **Fishers of men or founders of empire? The Wycliffe Bible translators in Latin America.** Cambridge: Zed Press, Cultural Survival. 1982. 344p.
- TESSMAN, Günter. **Los indígenas del Perú Nororiental: Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura.** Quito: Ediciones Abya-Yala. 1999 [Tradução ao espanhol do Tessman 1930 em Alemão].
- TOWNSLEY, Graham. 1988. 165f. **Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminawa Society.** PhD Thesis, Cambridge University, Cambridge. 1988.
- VILAÇA, Aparecida. Devenir Autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie Brésilienne. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, v. 85, 1999. p.239-260,
- _____. O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.15, no.44, 2000. p.56-72
- _____. Makin kin of others in Amazonia. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, London, no.8, 2002, p.347-365.
- _____. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, London. no.11, 2005. p.445-464.
- _____. **Quem somos nós: Os Wari' encontram os brancos.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2006. 607p.
- _____. Cultural change as body metamorphosis. In: FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael (Orgs.) **Time and memory in indigenous Amazonia. Anthropological perspectives.** Gainesville: University Press of Florida. 2007. p.169-193.

- _____. Conversão, predação e perspectiva. **Mana**, Rio de Janeiro, v.14, 2008. p.173-204.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”.*Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2):115-143.
- _____. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, no.1, abril 2002a. p.113-147.
- _____. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. In: A inconstancia da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify. 2002b Cap 7, p.347-399.
- _____. **Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco**. In: A inconstancia da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify. 2002c Cap 8, p.401-455.
- _____. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. In: BAMFORD Sandra; LEACH, James. (Org.) **Genealogy beyond kinship: sequence, transmission, and essence in ethnography and social theory**. Oxford: Berghan Books. 2006. [versão pré-public.; 33pp.]
- WELPER, Elena; CESARINO, Pedro. 2006. Epidemias produzem caos social (Marubo). In: RICARDO B., RICARDO F., (Eds.) **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental. p.449-452.