

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Victor Sergio Gil Serpa da Gama

Os Tyonwük-dyapa: história e assimetria no alto rio Jutáí

Rio de Janeiro
2020

Victor Gil

Os Tyonwük-dyapa: história e assimetria no alto rio Jutáí

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Fausto (PPGAS/ MN/ UFRJ)

Coorientador: Prof. Dr. Luiz Costa (PPGSA/ IFCS/ UFRJ)

Rio de Janeiro

2020

CIP - Catalogação na Publicação

GG463t Gil, Victor
Os Tyonwük-dyapa: história e assimetria no alto
rio Jutai / Victor Gil. -- Rio de Janeiro, 2020.
118 f.

Orientador: Carlos Fausto.
Coorientador: Luiz Costa.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós
Graduação em Antropologia Social, 2020.

1. Antropologia. 2. Amazônia. 3. Kanamari. 4.
Katukina. 5. Tyonwük-dyapa. I. Fausto, Carlos,
orient. II. Costa, Luiz, coorient. III. Título.

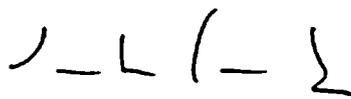
Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a)
autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

Os *Tyonwük-dyapa*: história e assimetria no alto rio Jutai

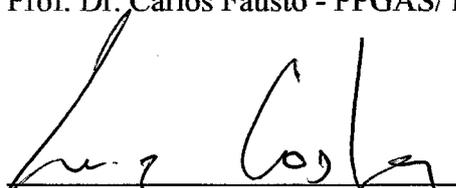
Victor Sergio Gil Serpa da Gama

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

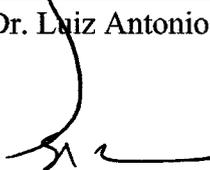
BANCA EXAMINADORA



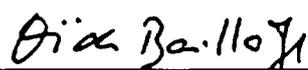
Prof. Dr. Carlos Fausto - PPGAS/ MN/ UFRJ (Orientador)



Prof. Dr. Luiz Antonio Lino da Silva Costa - PPGSA/ IFCS/ UFRJ (Coorientador)



Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira - PPGAS/ MN/ UFRJ



Profª Drª. Lydie Oiara Bonilla Jacobs - Departamento de Antropologia - UFF

Profª Drª. Olívia Maria Gomes da Cunha - PPGAS/ MN/ UFRJ (suplente)

Profª Drª. Elsjé Maria Lagrou - PPGSA/ IFCS/ UFRJ (suplente)

Rio de Janeiro, 07 de fevereiro de 2020.

Agradecimentos

Aos Kanamari, por me acolherem e tanto me ensinarem. Em especial a Ninha, Toda e Kora, Aro, Tyabaro, Dyo'ó, Tyomi e Awim Tewem, Marem, Kawatari, Dyanim, Marawim, Dyabonin, Topiana. Aos Tyonwük-dyapa, em especial a Wahmaram, Aro, Watahi, Wahpaka, Kaiawü, Hado e Behe, por compartilharem histórias e conversas.

A Carlos Fausto, meu orientador, agradeço o acolhimento, suporte, aprendizado, incentivo e paciência. A Luiz Costa, meu coorientador, o aprendizado, incentivo e apoio.

Ao Centro de Trabalho Indigenista – CTI devo o apoio para realizar o mestrado e escrever esta dissertação. Todo o processo – as viagens às aldeias, as condições para realizar o mestrado e para a escrita desta dissertação – contou com o apoio do CTI. Agradeço a todos e todas e, em especial, às pessoas com quem convivi e com as quais aprendi atuando na TI Vale do Javari: Helena, Conrado, Maria Elisa, Kely, Pollyana, Mafê, Kiko, Jean, Mari, Andreia, Thiago, Manu e Pedro.

À FAPERJ, pelo apoio prestado por meio do projeto "Donos Demais: Investigações acerca das Relações Assimétricas na Amazônia e Adjacências" (E-26/202865/2017).

Aos colegas da FUNAI, com quem compartilhei viagens aos Kanamari e aos Tyonwük-dyapa, conversas e trabalhos e contei de alguma forma para realizar esta dissertação: Arquimimo, Diogo, Gustavo, Cairo.

Às antigas companheiras dos Kanamari, Aracy e Vilma, pelas conversas e informações. Aos professores e professoras com quem pude aprender durante os cursos de mestrado. No Museu Nacional, a Federico Neiburg, Olívia Cunha, Luisa Belaunde, Carlos Fausto, Thiago Oliveira e Morgan Schmidt. Na UNICAMP, a Antônio Guerreiro. Na USP, a Marta Amoroso.

A todos os colegas do LARME e da minha turma de mestrado. A todos os funcionários do PPGAS e da biblioteca Francisca Keller, em especial.

A Oiara Bonilla e Edmundo Pereira, por fazerem parte da banca de avaliação e contribuírem com seus valiosos e generosos comentários.

A todas as pessoas com quem pude estar durante o caminho que me levou, ao fim, a ingressar no mestrado e escrever esta dissertação. Especialmente a Ana, Luana, Bruno, Ivi, Maria Emília, Marcus, Irene, Amanda, Marcos, Karine, Leopoldo, Patrícia, Ian, Malu e Juliano. À Lara, pela precisa e cuidadosa revisão do texto.

À Flávia, por todo o carinho, cuidado, suporte e paciência. À Fátima, por me apoiar e me ensinar a percorrer os caminhos na vida.

Resumo

Esta dissertação é sobre os Tyonwük-dyapa, povo falante de língua Katukina que vive no alto curso do rio Jutaí, Terra Indígena Vale do Javari, oeste do Amazonas. Seu objetivo é oferecer uma descrição da história dos Tyonwük-dyapa e de seus processos de transformação a partir de dados etnográficos e fontes documentais, além de contribuir para uma síntese etnográfica sobre os povos Katukina-Kanamari. Procuo descrever a participação dos Tyonwük-dyapa na rede de relações formada pelas diferentes coletividades Katukina, bem como suas modalidades de interação e resposta à presença dos não indígenas envolvidos com a extração de borracha desde a segunda metade do século XIX. Em seguida, descrevo alguns processos de transformação dos Tyonwük-dyapa, em especial aqueles referentes às distintas formas de organização socioespacial assumidas ao longo do tempo. Por fim, contextualizo e discuto as relações estabelecidas entre os Tyonwük-dyapa e os Kanamari sob a perspectiva das relações assimétricas na Amazônia.

Abstract

This is a dissertation about the Tyonwük-dyapa, a Katukina-speaking people that inhabits the upper course of the Jutaí River, in the Vale do Javari Indigenous Land, in the Brazilian State of Amazonas. It offers a description of the history of the Tyonwük-dyapa and of their processes of transformation through the use of ethnographic data and documentary sources, and thus aims to contribute to an ethnographical synthesis of Katukina-Kanamari peoples. I describe the role of the Tyonwük-dyapa in the network of relations that existed between different Katukina collectivities, their modes of interaction and their reactions to the non-Indigenous people involved in rubber tapping activities who have been present in the region since the second half of the 19th Century. I then describe some of the processes of transformation that the Tyonwük-dyapa have undergone, particularly those that concern the different forms of socio-spatial organization established over the years. Finally, I contextualize and discuss the relations established between the Tyonwük-dyapa and the Kanamari through the lens of asymmetrical relations in Amazonia.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AKAVAJA	Associação do Povo Kanamari do Vale do Javari
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
CBG	Companhia Brasileira de Geofísica
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
RDS Cujubim	Reserva de Desenvolvimento Sustentável Cujubim
SPI	Serviço de Proteção dos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
TI	Terra Indígena

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Quadro cronológico das modalidades de interação com os kariwa.....	44
Tabela 2 - Quadro de <i>-dyapa</i> citados	59
Tabela 3 - Quadro cronológico das relações dos Tyonwük-dyapa com outros povos ...	61
Tabela 4 - Quadro cronológico das relações com os Kanamari	75
Tabela 5 - Quadro cronológico dos modos de organização socioespacial	87

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Localização da aldeia Jarinal.....	15
Mapa 2 - Região dos interflúvios dos rios Jutaí, Jandiatuba, Juruá e Itaquai.....	16
Mapa 3 – Ocupação de diferentes povos nos interflúvios	60
Mapa 4 - Localização dos Kanamari e Tyonwük-dyapa durante os primeiros encontros.....	68
Mapa 5 - Mapa histórico da ocupação do rio Jutaí pelos Kanamari.....	74
Mapa 6 - Mapa esquemático da ocupação dos interflúvios ao longo do tempo	88

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 - OS -DYAPA.....	17
O modelo “ideal” - <i>dyapa</i>	19
A mistura.....	22
2 - OS KARIWA.....	26
O “primeiro <i>kariwa</i> ”.....	31
Distanciando-se e aproximando-se.....	34
O fechamento do alto rio Jutai.....	40
3 - ENTRE ALIANÇAS E INIMIZADES.....	45
Os Wadyoparanim-dyapa.....	46
Os Kotya-dyapa.....	48
Os Tyaha-dyapa.....	50
Os Om-dyapa.....	54
Rede - <i>dyapa</i> nos interflúvios.....	55
Os “brabos” Pano.....	57
4 - O ENCONTRO COM OS KANAMARI.....	62
A ocupação Kanamari no rio Jutai.....	62
O encontro.....	66
A corresidência.....	72
5 - A FLORESTA E A ALDEIA.....	76
A ocupação dos interflúvios.....	76
A organização socioespacial de seus antepassados.....	77
Na floresta.....	79
Retomando roças e malocas.....	82
Vivendo como os Kanamari.....	85
6 - DE BRABOS A MANSOS.....	89
Brabos e Mansos.....	90
Sendo chefe e patrão.....	95
Fazendo parentes.....	99
Entre a floresta e os <i>kariwa</i>	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	112
BIBLIOGRAFIA.....	114

INTRODUÇÃO

Este é um trabalho sobre os Tyonwük-dyapa, povo falante de uma língua da família Katukina (Rivet, 1920; Rivet e Tastevin, 1921), da qual fazem parte também os Kanamari, os Katukina e os Katawixi (estes últimos considerados extintos). Eles somam 40 pessoas e vivem juntos a pouco mais de 100 Kanamari na aldeia Jarinal, localizada no alto curso do rio Jutaí, Terra Indígena (TI) Vale do Javari, oeste do Estado do Amazonas.¹

Os Tyonwük-dyapa fizeram parte de uma extensa rede de relações entre as diferentes coletividades Katukina no passado, mas reduziram a amplitude dessa participação em razão da agressividade das frentes extrativistas do final do século XIX. Com isso, durante praticamente toda a primeira metade do século XX, eles restringiram-se à rede existente nos interflúvios dos rios Jutaí e Jandiatuba, afastando-se daquela que passou a se organizar enquanto “Kanamari” no rio Juruá. A partir da década de 1950, os Tyonwük-dyapa adotaram um padrão de ocupação territorial de intensa mobilidade e intensificaram suas relações com os não indígenas da região. Por volta dos anos 1970, os Tyonwük-dyapa e os Kanamari se encontraram no rio Jutaí, passando a estabelecer relações duradouras que resultaram na ocupação conjunta de uma mesma aldeia há pouco mais de dez anos. Pelo pouco domínio da língua portuguesa e das relações com os não indígenas, os Tyonwük-dyapa são considerados um povo de “recente contato” pelo Estado brasileiro.

Os Tyonwük-dyapa se autodenominam *tükiina* (“gente”), assim como os demais povos de sua família linguística. “Tyonwük-dyapa” é uma designação semelhante àquela que os Kanamari aplicam às diferentes coletividades que os compõem – o nome de um animal sufixado pelo termo *-dyapa*. A tradução em língua portuguesa da palavra *tyonwük* é tucano. “Tyonwük-dyapa” também funciona como autodesignação, podendo ser usado por eles para se diferenciarem de outras coletividades *-dyapa*. O inverso também válido e outras coletividades *-dyapa* podem identificá-los como “Tyonwük-dyapa”. Já a sua versão em língua portuguesa – “Tucano” – é a forma mais utilizada para se identificarem perante os não indígenas ou para serem identificados por eles.

¹ Os Kanamari somam aproximadamente quatro mil pessoas, distribuídas em aldeias localizadas nos rios Itaquai, Javari e Jutaí (TI Vale do Javari), Juruá (TI Mawetek e TI Kanamari do rio Juruá) e no rio Japurá (TI Maraã/Urubaxi e TI Paraná do Paricá). Existem, ainda, aldeias Kanamari localizadas fora de TIs, como as aldeias Castanhal e Igarapé Preto no rio Jutaí, e a aldeia Bauana no rio Juruá. Os Katukina somam pouco mais de 600 pessoas, distribuídas em aldeias no rio Bia (TI Katukina no rio Biá). Os Katawixi, considerados já extintos, foram incluídos nessa família linguística por conta do vocabulário coletado por Tastevin junto a alguns membros do grupo, o que atestava alguma proximidade entre as línguas faladas por eles e aquela falada pelos Kanamari e Katukina.

O etnônimo Tyonwük-dyapa foi grafado de diferentes formas ao longo do tempo: Tukundyapa (Rivet & Tastevin, 1921), Tukano-dyapa (Metrax, 1948), Tukano (Reesink, 1991), Tsomhwâk Djapa (Neves, 1996; Labiak, 1997), Tsohom Djapa (Carvalho, 2002) e Tsohom-dyapa (Costa, 2007).

Apesar da profusão de fontes sobre os Tyonwük-dyapa, não existem estudos etnográficos dedicados a eles anteriores a este trabalho. O primeiro registro conhecido foi feito por inspetores do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Eles anotaram a participação dos “Tucano” e dos “Canamaris” em uma expedição punitiva contra um grupo de indígenas que haviam assassinado um seringueiro no rio Jutáí (Bandeira, 1912; Castro Filho, 1912), um episódio que será detalhado mais à frente. Em um texto sem data, Tastevin (s/d:10-11) registra o mesmo acontecimento, acrescentando que a presença dos Tyonwük-dyapa naquela ocasião devia-se ao fato de serem considerados intrépidos caçadores e que, por isso, haviam sido convidados pelos Kanamari para colaborar com a busca e perseguição ao grupo de indígenas.

As próximas informações documentais sobre os Tyonwük-dyapa só viriam a ser produzidas em 1979, quando uma equipe de missionários da Prelazia de Tefé percorreu o rio Jutáí para realizar um diagnóstico sobre a região. O relatório dessa viagem registra a realização de visitas recíprocas entre os Tyonwük-dyapa e os Kanamari no rio Jutáí e menciona o casamento de uma mulher Tyonwük-dyapa com um homem Kanamari. Segundo informações que a equipe obteve dos Kanamari, os Tyonwük-dyapa teriam cindido seu grupo em dois; parte estabelecia relações frequentes com os Kanamari e a outra parte se “isolava” nos interflúvios dos rios Jutáí e Jandiatuba. O relatório estima, ainda, que os Tyonwük-dyapa somariam aproximadamente 32 pessoas, organizadas em dez famílias. Os “Tucano”, como foram chamados no relatório, ocupariam uma maloca nas cabeceiras de um afluente do rio Jutáí, mas permaneceriam nela por pouco tempo ao longo do ano, em função de serem

[...] praticamente nômades vivendo essencialmente da caça. Vivem totalmente sua vida tribal – sem roupas, sendo que raramente, no verão fazem breves visitas às aldeias Kanamari do Nauá e Caraná. Algumas vezes chegam à casa de algum seringueiro cariú [não indígena] para pedir sal. Nunca houve nenhum atrito com os cariú e quando estes não se encontram em casa os Tucano não mexem e [não] levam nada. (Prelazia de Tefé, 1979:40)

Essas informações se repetiriam nos relatórios e documentos técnicos produzidos em anos seguintes, com acréscimos pontuais de informações. O “nomadismo” e a condição de “arredios” (por exemplo em CEDI, 1981) e, mais tarde, de “isolados”, foram recorrentemente utilizados para caracterizar os Tyonwük-dyapa desde então.

A partir dos anos 1990, os Tyonwük-dyapa passariam a figurar nas etnografias sobre os Kanamari, ainda que de forma secundária, sempre a partir de informações prestadas pelos próprios Kanamari (Reesink, 1991; Neves, 1996; Labiak, 1997; Carvalho, 2002; Costa, 2007). Ao descreverem a organização social Kanamari, esses autores buscam situar os Tyonwük-dyapa no conjunto das unidades denominadas *-dyapa*.² De modo geral, todos concordam que os Tyonwük-dyapa seriam um dos muitos *-dyapa* que mantinham relações mútuas no passado, mas que, ao optarem por se afastar dos não indígenas e interromper seus vínculos com outros *-dyapa*, assumiram uma trajetória diferente daqueles que mais tarde se organizaram sob o guarda-chuva geral “Kanamari”. Uma segunda questão que é ressaltada com alguma frequência nessas etnografias é a de que as relações entre os Tyonwük-dyapa e os Kanamari seriam marcadas pela assimetria. Estes não veriam aqueles como “gente” e se posicionariam como “superiores” em relação a eles (ver, por exemplo, Reesink, 1991:38; Labiak 1997:52; Carvalho, 2002:104). Mais recentemente, Costa (2010) consolidou algumas das informações disponíveis sobre os Tyonwük-dyapa e buscou situá-los no conjunto etnográfico dos povos Katukina e Kanamari, inserindo-os em um modelo amazônico das relações assimétricas.

Para além dos registros historiográficos, documentos técnicos e da produção etnográfica, os Tyonwük-dyapa foram também retratados em jornais de circulação nacional. Jornalistas que acompanhavam a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em uma expedição ao rio Jutá e Jandiatuba caracterizaram a relação entre os dois grupos como um “regime de semiescravidão” (Folha de São Paulo, 2001a), com os Tyonwük-dyapa vivendo como “servos” dos Kanamari, “sem liberdade” e sob “exploração” (ibidem, 2001b). Quase nenhuma informação de primeira mão sobre os Tyonwük-dyapa foi produzida após essa reportagem e, assim, essa imagem das relações entre os Tyonwük-dyapa e os Kanamari cristalizou-se ao longo dos anos seguintes.

Este trabalho foi desenvolvido tendo como ponto de partida as questões postas pela etnografia dos Kanamari sobre os Tyonwük-dyapa e se vale da análise dos dados apresentados

² Essas unidades são denominadas nas etnografias Kanamari como “Djapa” (Reesink, 1993; Neves, 1996; Labiak, 1997; Carvalho, 2002) ou “subgrupo” (Costa, 2007). Aqui, uso *-dyapa* em vez de Djapa para distingui-las do termo aplicado pelos Kanamari aos povos Pano (Dyapa), como fez Costa (ibidem). Opto por usar *-dyapa* em vez de subgrupo por não haver, no caso dos Tyonwük-dyapa, uma “totalidade orgânica” ou “étnica” da qual eles se destacariam, como é o caso de “subgrupos Kanamari”.

nas referidas fontes, bem como de novos dados obtidas junto aos Tyonwük-dyapa e os Kanamari por meio de trabalho de campo na aldeia Jarinal. Ele tem como objetivo não apenas apresentar e discutir elementos para uma etno-história dos Tyonwük-dyapa, situando-os no conjunto etnográfico de povos Katukina, como também estudar a natureza da relação assimétrica estabelecida com os Kanamari.

O trabalho de campo

Todos os dados de campo utilizados nesta dissertação resultam de minha atuação enquanto membro do quadro técnico do Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Conheci os Tyonwük-dyapa e os Kanamari que vivem no rio Jutaí em 2014, enquanto assessorava a Associação do Povo Kanamari do Vale do Javari (AKAVAJA) em uma reunião realizada nas aldeias Barreiro e Mamori, TI Kanamari do rio Juruá. Durante esse encontro, reuniram-se pessoas de aldeias kanamari de diferentes bacias hidrográficas, deflagrando um conjunto de denúncias sobre a grave violação de direitos fundamentais ocorridas nos rios Juruá e Jutaí (CTI, 2014). Naquela ocasião, aceitei o convite dos Kanamari que vivem no rio Jutaí para acompanhá-los no regresso às suas aldeias. Essa primeira viagem ao rio Jutaí teve duração total de 20 dias, seis dos quais estive nas aldeias Jarinal, Igarapé Preto e Castanhal.

No ano seguinte, uma nova reunião foi realizada, dessa vez na aldeia Jarinal. Os Kanamari reforçaram a demanda de que o Estado brasileiro deveria promover os seus direitos (CTI, 2015). Dentre as pautas, os Kanamari reclamavam a presença da FUNAI no rio Jutaí, que esporadicamente visitava o rio para o monitoramento de povos “isolados” sem, contudo, construir e desenvolver uma agenda de atuação junto aos Kanamari e os Tyonwük-dyapa ali residentes. Outra questão importante que os Kanamari colocavam em pauta era a falta de atenção para com a aldeia Jarinal, apresentando dados alarmantes sobre a situação da saúde na região, em especial a dos Tyonwük-dyapa.

Como as informações sobre o rio Jutaí eram limitadas e, em grande parte, desatualizadas, propus aos Kanamari e Tyonwük-dyapa estender minha estadia na aldeia Jarinal após o encontro para produzir um diagnóstico sobre aquilo que eles denunciavam, sobre a região em geral e, especificamente, sobre os Tyonwük-dyapa e sua relação com os Kanamari. Os Tyonwük-dyapa e os Kanamari se dispuseram a me contar suas histórias e me ensinar sobre as suas vidas no rio Jutaí com a condição de que, em seguida, eu as transmitisse para “o pessoal

de Brasília”. Após essa viagem, produzi um relatório que tinha como objetivo colaborar para a construção de agendas de atuação junto aos Kanamari e aos Tyonwük-dyapa. Em colaboração com colegas, publiquei, ainda, dois pequenos textos com informações preliminares e atuais sobre os Tyonwük-dyapa, com o intuito de dar visibilidade ao conjunto de questões que vinham sendo pautadas pelos Kanamari junto aos órgãos de governo (Gil e Mendonça, 2017; Clark e Gil, 2016). Boa parte das informações e questões que orientam esta dissertação resultam dessa viagem, que durou dez dias.

Eu só voltaria ao rio Jutaí em dezembro de 2018, quando permaneci por 15 dias na aldeia Jarinal, já como estudante de mestrado. Antes disso, eu havia apenas reencontrado os Kanamari e os Tyonwük-dyapa durante reuniões e assembleias organizadas pelos primeiros no rio Juruá. Assim como na oportunidade anterior, minha estadia na aldeia teve como foco o desenvolvimento de atividades no âmbito do trabalho realizado pelo CTI, mas, naquele segundo momento, minha interlocução com os Tyonwük-dyapa e os Kanamari já estava informada por questões que vinham sendo formuladas ao longo de minha formação no mestrado. Deste modo, pude aprofundar alguns assuntos que afloraram a partir da viagem anterior, ouvir histórias dos Tyonwük-dyapa, aprofundar alguns temas com os Kanamari e realizar observações etnográficas sobre o cotidiano das relações entre os dois grupos na aldeia. Minha escolha por escrever sobre os Tyonwük-dyapa foi resultado daquilo que eles próprios e os Kanamari avaliaram como importante: que os Tyonwük-dyapa se tornassem conhecidos.

Ante o exposto, é necessário fazer algumas observações sobre os dados que utilizo neste trabalho. A primeira é que o “trabalho de campo” pelo qual obtive meus dados não foi inteiramente dedicado à realização de uma pesquisa com vistas à escrita desta dissertação. Cabe notar, entretanto, que isso não significa que esses dados não disponham de “qualidade etnográfica”, já que o acúmulo de relações e a produção de conhecimento sobre os povos indígenas é uma característica da atuação da equipe técnica do CTI (ver, por exemplo, Azanha e Novaes, 1982). Além disso, como notei anteriormente, minha interlocução com os Tyonwük-dyapa e os Kanamari sempre foi orientada para o meu “aprendizado” sobre eles e para a tarefa de relatar o que deles ouvi a outras pessoas.

Uma segunda questão é que eu não domino a língua Katukina falada pelos Tyonwük-dyapa e pelos Kanamari, e tampouco os Tyonwük-dyapa dominam a língua portuguesa (que é falada por eles quase sempre de modo rudimentar). Isso nunca limitou o estabelecimento de relações com eles, mas implicou a dependência dos Kanamari para que eu pudesse manter a interlocução com os Tyonwük-dyapa. Ao mediar parte dessas interlocuções, os Kanamari quase sempre acrescentavam camadas de significado tanto sobre o que eu perguntava quanto

sobre aquilo que os Tyonwük-dyapa me respondiam. Devo observar, contudo, que o discurso dos Kanamari que vivem na aldeia Jarinal sobre os Tyonwük-dyapa foi tomado como dado sobre as suas relações e desenvolvido nesta dissertação. Por conta dessa condição da pesquisa, todas as narrativas que ouvi dos Tyonwük-dyapa foram posteriormente traduzidas para a língua portuguesa, em conjunto com o amigo Toda Kanamari, que vive no rio Itaquai e não está envolvido nas relações entre os Tyonwük-dyapa e os Kanamari na aldeia Jarinal.

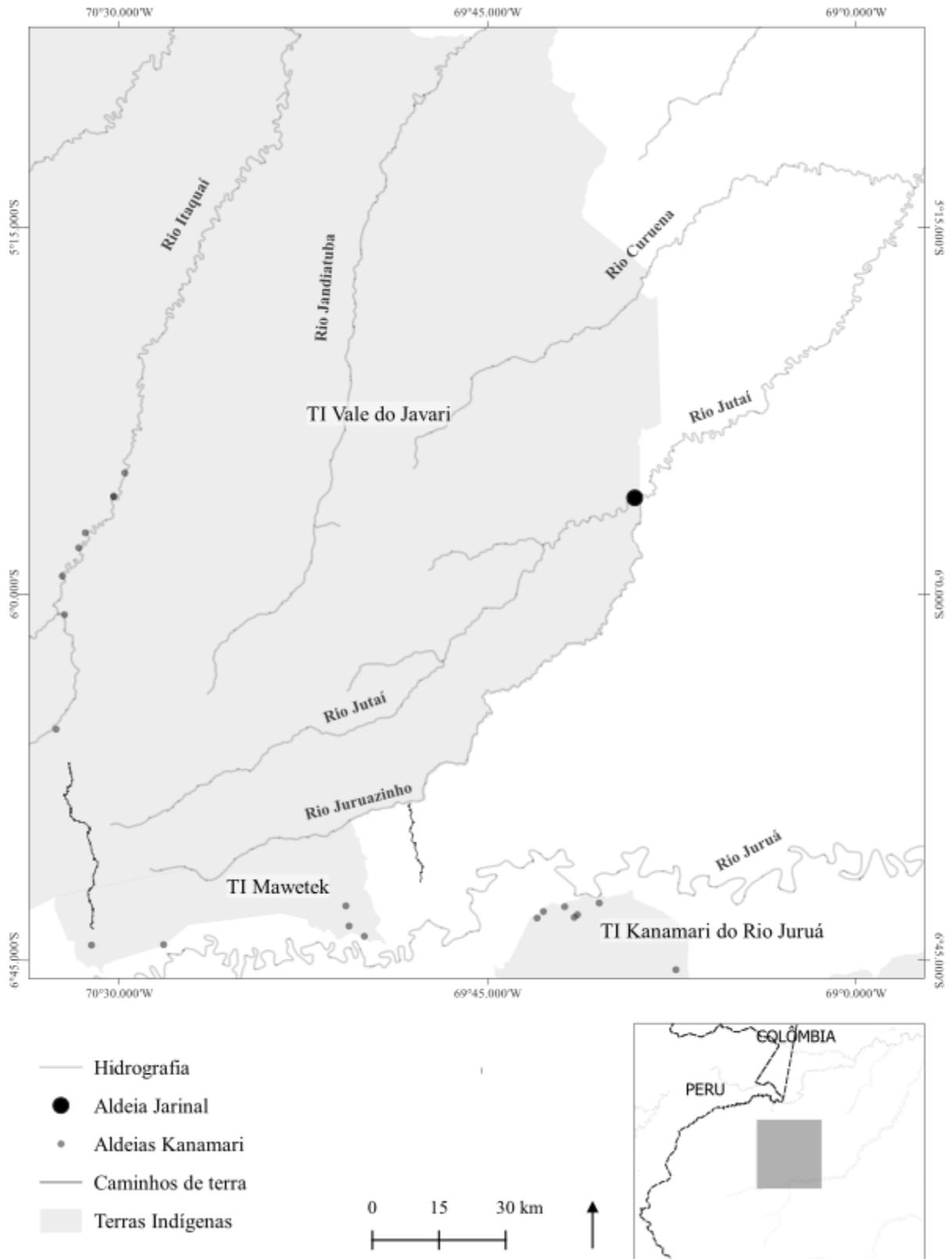
Por fim, cabe fazer mais duas observações. A curta duração da minha convivência com os Tyonwük-dyapa e os Kanamari no Jutai, somada às demais características de pesquisa que mencionei anteriormente, limita não só os dados de campo disponíveis para esta dissertação como também o desenvolvimento de algumas questões que elaborei ao longo do trabalho. Ainda, por mais que os Tyonwük-dyapa atualmente vivam na aldeia Jarinal, eles mantêm relações de longa data com os demais Kanamari que habitam a jusante no rio Jutai, nas aldeias Castanhal e Igarapé Preto. Considero que a relação entre os Tyonwük-dyapa e os Kanamari precisa ser lida no contexto de uma política Kanamari de ocupação desse rio e considerando suas relações com os não indígenas. Deste modo, uma etnografia de maior fôlego, ainda a ser feita, precisará viabilizar estadias nessas outras duas aldeias e ampliar a interlocução com os demais Kanamari que vivem no rio Jutai.

Estrutura da dissertação

Esta dissertação está organizada em seis capítulos. O primeiro – “Os *-dyapa*” – apresenta o modelo de organização social das unidades *-dyapa* descrito pelas etnografias Kanamari. No segundo capítulo – “Os *kariwa*” –, procuro caracterizar as interações mantidas pelos Tyonwük-dyapa com os não indígenas ao longo do tempo por meio de suas narrativas e de fontes historiográficas e etnográficas. No terceiro capítulo – “Entre alianças e inimizades” –, descrevo as relações dos Tyonwük-dyapa com outros *-dyapa* e com povos Pano nos interflúvios dos rios Jutai e Jandiatuba. O quarto capítulo – “O Encontro com os Kanamari” – tem como objetivo contextualizar e descrever alguns aspectos do encontro histórico entre os Tyonwük-dyapa e os Kanamari. No quinto capítulo – “A floresta e a aldeia” –, apresento as diferentes formas de organização socioespacial que os Tyonwük-dyapa desenvolveram ao longo do tempo. O último capítulo – “De brabos a mansos” – é dedicado a discutir as relações entre os Tyonwük-dyapa e os Kanamari sob a perspectiva das relações de maestria (Fausto,

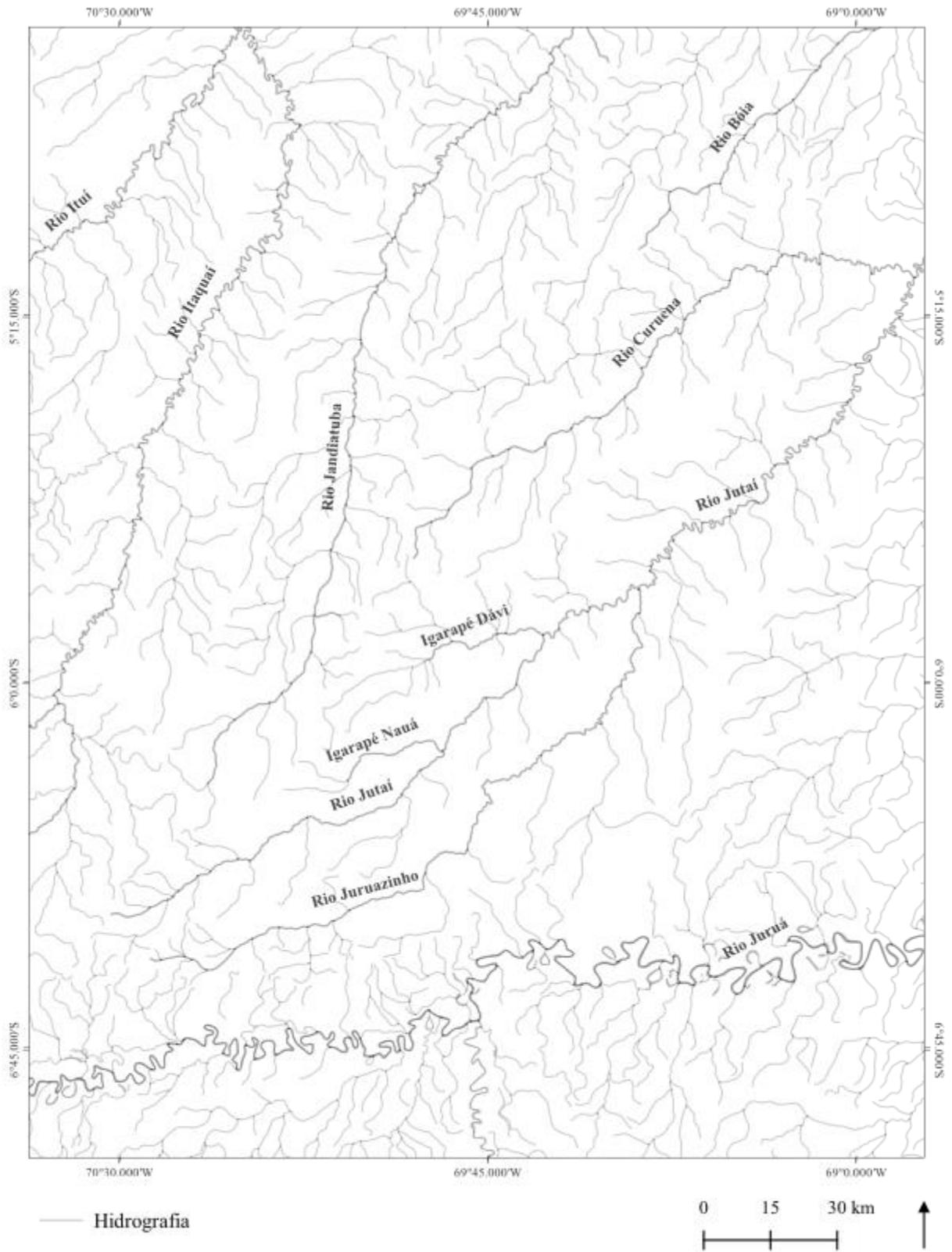
2008), que sugiro, neste trabalho, caracterizarem as relações entre os dois grupos. Por último, apresento algumas considerações à guisa de conclusão.

Mapa 1 - Localização da aldeia Jarinal



Fonte: elaboração própria

Mapa 2 - Região dos interflúvios dos rios Jutai, Jandiataba, Juruá e Itaquai



Fonte: elaboração própria

Capítulo 1

OS *-DYAPA*

A família linguística Katukina foi identificada pelo padre francês Constant Tastevin em colaboração com o etnólogo, também francês, Paul Rivet (Rivet, 1920; Rivet e Tastevin, 1921). Boa parte dos dados que permitiram essa identificação foi coletada por Tastevin, que, entre os anos 1905 e 1920, realizou diversas viagens pelo rio Juruá e fez anotações etnográficas sobre as diferentes coletividades indígenas que ocupavam a região. No decorrer de suas viagens, Tastevin identificou um conjunto de unidades que se autodefiniam como *tikiina* e, em sua maioria, designavam-se por “nomes totêmicos”, compostos pelo nome de algum animal seguido do sufixo *-dyapa*. Ele observou que essas unidades compartilhavam certas características, como a língua e as festas, e que, ao mesmo tempo, guardavam algumas diferenças entre si, como padrões de pinturas corporais distintos. Tastevin pôde perceber, ainda, que essas coletividades mantinham relações regulares umas com as outras, fossem estas de “amizade” – realizando visitas mútuas e festas conjuntas – ou de “inimizade” – acusando-se mutuamente de tê-las enfeitado.

Grande parte dessas unidades eram genericamente conhecidas por “Kanamari” ou “Katukina”, o que, para Tastevin, devia-se à “ignorância dos civilizados”, “que não demonstram nenhuma curiosidade pelas questões de ordem etnológica” (Tastevin, s/d:1). Esse era, na verdade, um problema mais amplo, como já notaram Reesink (1993:34) e Costa (2007:16). De modo geral, nos sistemas sociais amazônicos, a constituição de pessoas e grupos sociais não se define a partir de uma identidade autorreconhecível. Pelo contrário, eles teriam sua identidade subordinada à produção constante da diferença: menos do que se identificar em totalidades orgânicas, as sociedades amazônicas dependeriam de uma relação constitutiva com o que é exterior a elas (Viveiros de Castro, 2002).

De todo modo, deve-se notar que o termo Kanamari, de fato, não tem qualquer significado nas línguas Katukina e em nada poderia estar relacionado a essas coletividades naquele momento. Em toda a região, “Kanamari” tornou-se um etnônimo genérico, aplicado pelos não indígenas aos “índios de boa índole, pacíficos, receptivos” e que não se opunham à instalação das frentes extrativistas em suas terras (Neves, 1996:72). Para muitos dos povos e grupos, “Kanamari” funcionou como uma categoria que promovia a distinção entre os povos aliados e aqueles que deveriam ser tratados com violência.

Tastevin (s/d:109) denominou essas unidades que se distribuía pela região como “clãs”, presumindo que se tratava de grupos idealmente endogâmicos e observando que eles já estariam em “plena desorganização” à época. Aqueles que se identificavam como Wiri-dyapa, por exemplo, seriam, na verdade, um compósito de pessoas que se reconheciam como pertencentes a outros *-dyapa*. Já os Bin-dyapa também ostentariam o nome Natok-dyapa, o que Tastevin supunha ser resultado de uma provável fusão antiga dos dois “clãs”, acrescida dos “restos” dos Tyaha-dyapa e Kidikpürü-dyapa (ibidem:109). Parte dessa “desorganização”, Tastevin observava, era resultado da morte dos chefes de boa parte desses “clãs”, o que fazia com que as pessoas que já não dispunham mais de um chefe passassem a viver junto a indivíduos de outros *-dyapa*, fazendo do chefe deles o seu próprio (ibidem:109).

Essa “desorganização” é, em grande medida, atribuída por Tastevin à empresa seringalista que se instalara na região. Ele anota que, no início do século XX, todos os “clãs” “já se encontravam em contato com os civilizados [não indígenas] [...], e a chegada dos seringueiros terminou por revolucionar para alguns deles o seu antigo gênero da vida” (Tastevin, 1919: 147). Alguns desses grupos moviam-se em direção aos seringais da região, onde ficavam “protegidos pelos proprietários de terras onde estão estabelecidos e dificilmente mudam de lugar” (ibidem:147). Outros grupos, como os Bin-dyapa, segundo Tastevin, diziam-se “caucheiros” e se engajavam na extração do látex junto aos não indígenas. Em um trecho dos seus relatos, Tastevin anota, sem especificar sobre qual unidade fala, um dos efeitos acentuados da chegada dos extratores de borracha ao rio Juruá sobre os *-dyapa* na região:

Se tivéssemos visitado os Kanamaris na margem esquerda [do rio Juruá] há apenas vinte anos, teríamos os encontrado estabelecidos no meio de roças de macaxeira, banana, milho e cana-de-açúcar [...]. Hoje eles não têm nada. O tempo deles é gasto vagando entre o Jutahy, o Tarauacá e o Juruá envolvidos na pesca, caça e colhendo frutos da floresta: eles mendigam muito, às vezes em um barracão, às vezes em outro, hoje no Juruá, amanhã no Jutahy. De tempos em tempos eles têm a boa iniciativa de começar a preparar roças, mas falta o espírito de seguir em frente, e frequentemente também o assédio de pessoas civilizadas [...] força-os a levantar acampamento e procurar a sorte em outro lugar (Tastevin, 1919:147).

À parte a melancolia que Tastevin deixa transparecer diante da “desorganização” dos “clãs”, deve-se notar que suas observações são um registro valioso de um processo de

transformação em curso que só pôde ser compreendido a partir da descrição, feita pelas etnografias sobre os Kanamari, do funcionamento sociológico do conjunto dessas unidades.

O modelo “ideal” -*dyapa*

A descrição sociológica das unidades -*dyapa* foi feita por Reesink (1991:25-49) e Costa (2007:40-58). O primeiro a define como um “modelo ideal”; o segundo, como um “modelo de endogamia do subgrupo”.³ A recorrência do termo “ideal” na designação do modelo se deve ao fato deste corresponder ao modo como os Kanamari dizem ter vivido no passado, sem, contudo, existirem indícios de que efetivamente tenham vivido do modo que descrevem. A despeito disso, o modelo é “ideal”, ainda, por seguir informando uma “teoria social” Kanamari e os modos pelos quais se pensam e se organizam socialmente.

Como disse, os Kanamari se reconhecem como um compósito de unidades designadas pelo nome de um animal acrescido do sufixo -*dyapa*, como Wiri-dyapa (Queixada-*dyapa*), por exemplo. Essa forma de designação é também aplicada a outros grupos, falantes de língua Katukina ou não. É o caso dos Katukina que vivem no rio Biá, que são chamados pelos Kanamari de Pidah-dyapa (Onça-*dyapa*), mas não se reconhecem por meio desta designação,⁴ ou dos Warikama-dyapa (Cativara-*dyapa*), um conjunto de grupos “isolados” e possivelmente falantes de língua Pano com quem os Kanamari compartilham os interflúvios dos rios Itaquaí, Juruá e Jutaí há bastante tempo. O termo “Dyapa”, quando não prefixado, é usado pelos Kanamari para se referirem a povos Pano (prototipicamente os Kaxinawá) com os quais as relações não podem ser outras que não as de guerra. Já *kariwa*, uma palavra de origem Tupi, é utilizada pelos Kanamari para designar os não indígenas.

No modelo ideal, cada -*dyapa* seria uma unidade endogâmica, circunscrita a uma bacia hidrográfica específica (a um determinado rio ou igarapé). As pessoas de um mesmo -*dyapa*,

³ Tratarei, nesta seção, dos aspectos convergentes entre os modelos desenhados pelos dois autores. Os modelos se assemelham quanto à descrição das relações inter -*dyapa*, mas diferem na medida em que Costa articula essas relações à organização social intra -*dyapa*. Essa questão ficará mais clara na próxima seção e, por ora, gostaria de enfocar o modo pelo qual as relações entre os diferentes -*dyapa* se realizavam.

⁴ Os Katukina do rio Biá, por sua vez, apresentam diferenças em relação aos Kanamari. Eles reconhecem ter se organizado, no passado, em torno de unidades que denominam -*põnhiki*, e não -*dyapa* (Deturche, 2011:125-128). A aplicação do termo é semelhante àquela praticada pelos Kanamari com o termo -*dyapa*, mas -*põnhiki* pode ser prefixado não apenas a nomes de animais, como também de vegetais. Os Katukina, contudo, não reconhecem no termo qualquer relevância sobre sua organização social atual. A existência de subgrupos -*põnhiki* faz parte de uma memória distante, detida pelas pessoas mais velhas. Em vez de se definirem como uma sociedade organizada em coletividades menores, os Katukina enfatizam suas diferenças internas conforme as pessoas vivam a jusante ou a montante do rio Biá.

que corresidiam em uma mesma bacia hidrográfica, viam-se mutuamente como “pessoas” [*tüküna*] e como “parentes” [*wihnim*] uma das outras (Costa, 2007:45). Em contraposição, elas viam as pessoas de outro *-dyapa*, que corresidiam em bacias hidrográficas distintas, como “outras pessoas” [*oatüküna*] e “não parentes” [*wihnimtü*] (ibidem:46). Deste modo, um *-dyapa* “era contido pela bacia hidrográfica e, por sua vez, a definia, de modo que as duas coisas vieram a significar uma só” (Costa, 2007:42).

As relações entre os diferentes *-dyapa* poderiam variar, grosso modo, da aliança (estabelecida por meio de trocas de visitas rituais) à inimizade (expressa sobretudo por meio de ataques xamânicos). Um ataque xamânico nunca viria de dentro do próprio grupo, mas sempre de outras pessoas [*oatüküna*], já que um xamã,⁵ em princípio, nunca faria mal aos seus próprios parentes (Costa, 2007:124). A condição *default* de pessoas de outros *-dyapa* era a inimizade, o que provocava desconfiança quanto à feitiçaria. O temor recaía, sobretudo, sobre as pessoas que viviam em bacias hidrográficas distantes e que eram pouco conhecidas ou pouco vistas. Estas eram, no geral, as mais temidas (Reesink, 1993:36).

É entre os *-dyapa* que viviam próximos que preferencialmente se estabeleciam as relações de aliança. A mera proximidade física em relação a outro *-dyapa* não garantia, contudo, a manutenção de boas relações; era apenas por meio da troca de visitas rituais que as desconfianças podiam ser dissipadas, e relações sólidas de aliança, construídas. Quando se estabelecia uma relação de aliança, as pessoas de outro *-dyapa* poderiam ser chamadas pelo termo *-tawari*, que pode ser traduzido como “amigo” ou “companheiro” (Costa, 2007:46). As pessoas *-tawari* são vistas juntas durante as visitas rituais que reúnem diferentes *-dyapa*, com os quais se realizam trocas e nos quais se pode confiar, “porque os *-tawari* ‘conhecem’ (*tikok*) uns aos outros, e, portanto, sentem-se relativamente seguros visitando-se” (ibidem).

A realização de visitas rituais era o principal mecanismo de construção e manutenção de alianças entre diferentes *-dyapa* e para se evitar ataques xamânicos de outros *-dyapa*. Idealmente, essa aproximação não deveria fazer com que as pessoas de um determinado *-dyapa* passassem a viver junto a pessoas de um outro *-dyapa*. As visitas entre diferentes *-dyapa* deveriam terminar do mesmo jeito que se iniciaram, “com os convidados voltando para casa e os anfitriões ficando em suas aldeias” (ibidem:78). Deste modo, ao fim de uma visita ritual, as pessoas de diferentes *-dyapa* continuariam vendo umas às outras como não parentes. Conforme

⁵ Os xamãs [*bao*] manipulam uma substância xamânica (ou feitiço) [*dyohko*] que é mantida armazenada dentro de seus corpos e assume a forma de uma “pedra” quando deles extraída. Os feitiços são produzidos por meio da mistura dessa substância com outros elementos, como partes de animais ou plantas, e lançados contra a pessoa à qual o xamã quer fazer mal (Reesink, 1993:85-86; Costa, 2007:123). Assim, ao mesmo tempo que os xamãs podem prejudicar outras pessoas, são eles que também podem curar aqueles que foram vítimas do feitiço de um outro xamã, o que lhes confere um caráter ambivalente (Costa, 2007:123).

observa Costa, a razão primordial dessas visitas parecia ser justamente “testar os limites dessas demarcações [quem é parente ou não], experimentar a vida entre outros, e a tentação de continuar com o experimento após o período do ritual deve ter sido sempre grande” (Costa, 2007:79).

Essas visitas requeriam preparativos prévios, tanto da parte dos anfitriões quanto dos visitantes. Os dias que as antecediam eram dedicados à realização de expedições de caça pelos visitantes, para que houvesse provisão alimentar suficiente para o seu deslocamento em direção aos anfitriões, e também para que pudessem contribuir com a alimentação durante o encontro. Eram os anfitriões, entretanto, que deveriam garantir uma alimentação farta, que incluísse tanto carne de caça quanto produtos agrícolas de seus roçados, que deveriam ser abundantes o suficiente para alimentar toda a aldeia e os convidados durante o tempo em que estivessem juntos. Como nota Costa, a fartura fazia parte desses encontros:

Um *Hori* em que a comida ou, o que é pior, em que a caçuma acabem é uma vergonha para os anfitriões, e os convidados vão embora jurando nunca mais voltar. Os homens devem trazer tanta carne de caça que as mulheres não conseguem cozinhá-la e as mulheres, por sua vez, devem ‘tornar os homens cheios’ (*-ta-bu'man*) com cerveja de mandioca, deixando os embriagados e saciados, incapazes de comerem mais. (2007:83)

As visitas também envolviam a troca e circulação de produtos e mercadorias entre os grupos que se reuniam. Em uma das visitas rituais que presenciou, Tastevin anotou que as pessoas trocavam tudo aquilo de que dispunham, segundo ele, como forma de guardarem do outro “uma lembrança duradoura e lisonjeira” (s/d:111). Essas trocas também envolviam relações extraconjugais mantidas entre pessoas de diferentes *-dyapa*. Durante as visitas, homens e mulheres de *-dyapa* diferentes se aproximavam e mantinham relações sexuais, e era durante a “brincadeira” *tyiri*⁶ que o potencial sexual desses encontros se tornava mais explícito, com as pessoas se envolvendo, de fato, com aquelas com as quais desejavam manter relações sexuais (Costa, 2007:84). Quando essas relações se estabeleciam, “esperava-se dos homens que

⁶ Como nota Labiak (1997:62-63), o *tyiri* consiste em uma brincadeira que ocorria durante as visitas rituais realizadas no passado (e que ainda são comuns, atualmente, no cotidiano das aldeias) em que um homem ou uma mulher desafia uma pessoa do sexo oposto a se apossar de carne, peixe, frutas ou produtos do roçado que ele ou ela traz consigo. Aceito o convite, a entrega lhe é dificultada ao máximo, e a pessoa que detém os itens pode ser beliscada, receber cócegas, ter os órgãos genitais apalpados ou imobilizada como forma do outro conseguir o que foi oferecido. Outras pessoas podem se juntar a brincadeira, somando forças para conseguir o que foi ofertado ou para auxiliar a pessoa que oferece a não sucumbir às tentativas do sexo oposto.

dessem presentes às suas namoradas, os mais comuns sendo mercadorias ocidentais, e as mulheres separavam os melhores pedaços de fruta para seus namorados” (ibidem:87). As visitas rituais pressupunham que os grupos deveriam se separar por completo após a sua realização, mas as relações amorosas construídas nesses momentos poderiam fazer com que as mulheres convidadas se envolvessem com homens anfitriões e decidissem ficar na aldeia deles, ou que as mulheres anfitriãs fugissem com os homens convidados (ibidem:84).

A violência física não costuma ser destacada pelos Kanamari como parte das relações entre os diferentes *-dyapa* no passado. De modo geral, eles preferem enfatizar o xamanismo como expressão da inimizade entre as coletividades e a guerra como única forma de relação possível com os Dyapa. No entanto, ela poderia fazer parte das visitas rituais e, eventualmente, as acusações de feitiçaria entre os *-dyapa* poderia levá-los a estabelecer guerras uns com os outros. Costa (ibidem:85) observa que o consumo de caiçuma fermentada durante as visitas provocava a embriaguez e fazia com que as pessoas se tornassem “raivosas”. Isso aumentava a tensão e a ambiguidade que caracterizavam esses encontros e que, por vezes, desembocavam em violência aberta e resultavam em mortes. Se a visita ritual era a instância em que a proximidade entre os *-dyapa* era experimentada, ela nem sempre redundava na dissolução da desconfiança mutuamente existente. Em alguns casos, relações que vinham sendo convertidas em alianças poderiam ser revertidas à inimizade. Costa (2001:40) registra que, após uma visita dos Kotya-dyapa aos Potyo-dyapa, um homem deste último grupo morreu e o xamã do primeiro foi acusado de tê-lo enfeitado. Em seguida, os Potyo-dyapa decidiram vingar a morte e perseguiram os Kotya-dyapa, estabelecendo um conflito armado que resultou na morte de pessoas dos dois grupos.

Episódios como esse, em que dois *-dyapa* que sustentavam uma aliança entre si passam a “inimizar” um ao outro, tornaram-se cada vez mais frequentes com a chegada das frentes extrativistas à região. De modo geral, todas as etnografias convergem ao afirmar que as relações entre os *-dyapa* foram seriamente perturbadas com a chegada dos *kariwa* o que, por fim, fez com que a endogamia dos *-dyapa* e a estrutura desse modelo ruísse.

A mistura

Na virada do século XIX para o XX, a progressiva migração de extratores de látex e o estabelecimento de seringais no rio Juruá fez com que os *-dyapa* experimentassem epidemias

e a violência dos não indígenas, que se instalavam nas terras que ocupavam. Dentre os muitos efeitos desse processo, conta-se a morte de diversas pessoas, inclusive de chefes dos *-dyapa*. Com isso, observou-se a migração forçada dessas unidades socioterritoriais em direção a outros *-dyapa* ou aos seringais da região. Pouco a pouco, pessoas que antes viviam separadas passaram a viver misturadas. Como descreve Costa (2007:71-74), a presença não indígena impeliu pessoas de diferentes *-dyapa*, que não se viam como parentes, a viverem muito próximas umas das outras ou em uma mesma bacia hidrográfica. Em muitos casos, esta proximidade física não foi precedida pelo estabelecimento de alianças, e a coresidência daquelas que não se viam como parentes uma das outras tornava cotidianas as relações ambivalentes. As pessoas passaram a casar-se fora de seus *-dyapa*, e as acusações de feitiço começaram a proliferar, de modo que já não era mais possível saber se o xamã responsável era de seu próprio *-dyapa* ou de outro.

Esse processo estaria diretamente relacionado à dissolução dos *-dyapa* enquanto unidades sociologicamente operantes. As unidades *-dyapa* só poderiam coresidir, e as pessoas, fazer-se parentes uma das outras se vivessem sob um mesmo chefe. O chefe de um *-dyapa*, é o corpo-dono [-*warah*]⁷ de todas as pessoas que a ele pertencem, pois é ele quem

estabiliza aquilo que é potencialmente fluido [...]; afirma-se como um em relação àquilo que é (potencialmente) muitos. [...] As aldeias, um grupo de pessoas, emergem como uma unidade e como um grupo de parentes através de um chefe, que estabiliza aqueles que, os Kanamari nos fazem crer, não poderiam de outra forma viver juntos. (Costa, 2007:50)

Deste modo, eram os chefes que estabilizavam as pessoas em uma determinada microbacia hidrográfica, fazendo, assim, com que pudessem coresidir e viver como parentes. Na medida em que as pessoas perdiam os seus chefes, elas perdiam a estabilidade em que se encontravam e passavam a experimentar um processo de dispersão. Vimos que Tastevin anotou que, com a morte de seus chefes, as pessoas de um *-dyapa* deslocavam-se em direção a um

⁷“A palavra *-warah* precisa ser prefixada por um sujeito, de modo que uma pessoa sempre será ‘chefe/corpo/dono’ em relação a alguma coisa, alguém ou algumas pessoas. Este termo pode, portanto, se referir a qualquer corpo vivo, e um corpo humano é dito *tukuna-warah*, ‘pessoa-corpo’. A palavra também pode ser empregada de um modo parecido com o verbo ‘ter’ em português, mas, nesse caso, indica-se que alguém é ‘dono’ de alguma coisa. A afirmação ‘*oba-warah anyan bo*’, por exemplo, pode ser glosada como ‘ele tem tabaco’, mas literalmente quer dizer algo como ‘ele é dono do tabaco’. Os chefes são chamados de *tyo-warah*, ‘nosso corpo/dono’ por aqueles de quem eles são chefes.” (ibidem:47)

outro *-dyapa* para fazer do chefe deles o seu próprio. Igualmente, Costa explica que, com a morte do chefe de um *-dyapa*, as pessoas dos *-dyapa* que o perderam

se viram em uma situação em que foram impelidos da estabilidade para o fluxo. O *-warah* serve para estabilizar esse fluxo, e por essa razão viver através de um *-warah* não é uma posição dada, mas algo que é ativamente buscado: as pessoas produzem os corpos de seus filhos e seus próprios, fazem aldeias e chefes para que possam viver juntos, e articulam essas aldeias por meio de um chefe capaz de situar todos dentro de uma área delimitada. Perder um corpo significa se mudar, quase magneticamente, em direção a um novo corpo, pois as pessoas desejam viver através dos corpos. Sem chefes, esses Kanamari não tiveram escolha a não ser mudar-se em direção a um novo chefe/corpo (*-warah*), para tentar constituir a si mesmos como parentes. (ibidem:72)

Em última instância, eram os chefes que podiam garantir as interações descritas anteriormente entre os diferentes *-dyapa*. Eram eles que asseguravam que as unidades *-dyapa* tivessem seus limites e diferenças estabelecidas em relação a outros, diferenciando parentes e não parentes, pessoas e “outras pessoas”, possibilitando, assim, que os diferentes grupos estabelecessem relações sem se dissolver uns nos outros. Na medida em que os chefes desapareciam, os *-dyapa* se fragilizavam e todo o sistema de interações entre *-dyapa* também se alterava.

Como consequência, o rio Juruá se tornou, para muitos desses *-dyapa*, um lugar indesejável para se viver. Parte deles deu início à migração para o rio Itaquaí, na década de 1930, e para o Jutaí, na década de 1940. Outros permaneceram no rio Juruá, e outros, ainda, desapareceram nesse processo, ou se afastaram dos demais. Atualmente, nos rios Jutaí e Itaquaí, os Kanamari parecem preferir formar aldeias que agregam parentelas que se reconhecem como de um mesmo *-dyapa*. Assim, as pessoas que vivem na aldeia Massapê, no rio Itaquaí, com frequência dizem-se Bin-dyapa (Gente do Mutum), e os Kanamari na aldeia Jarinal dizem-se Wadyoparanim-dyapa (Gente do Macaco Cairara), por exemplo. Reesink (1993:46) notava que, no rio Jutaí, na década de 1980, o modelo “ideal” aqui descrito já não se realizava mais na prática, mas permanecia como um valor transposto para a organização das aldeias, que buscavam se identificar como majoritariamente de um mesmo *-dyapa*.

Neste capítulo, busquei descrever a organização social das unidades *-dyapa* em um passado “ideal” Kanamari e destacar os principais mecanismos que orientavam as relações que

essas unidades estabeleciam entre si. As questões aqui levantadas são importantes para que uma comparação possa ser feita entre os Kanamari e os Tyonwük-dyapa e para interpretar como estes reagiram à desarticulação desse modelo e puderam sustentar uma rede alternativa de relações com diferentes *-dyapa* nos interflúvios dos rios Jutáí e Jandiatuba.

Capítulo 2

OS KARIWA

O primeiro registro histórico sobre os Tyonwük-dyapa (nele referidos como “Tucanos”) consiste em um conjunto de relatórios produzidos por funcionários do SPILTN⁸ após uma visita realizada ao alto curso do rio Jutáí, em 1912. Essa visita teve como objetivo averiguar uma “correria”⁹ organizada contra índios que haviam assassinado um seringalista local, chamado Cornélio, e resgatar suas filhas, que haviam sido raptadas por esses índios após seu assassinato. Ao chegarem ao barracão Icarahy, onde vivia Cornélio, os funcionários do SPILTN encontraram algumas (sic) “famílias dos índios Tucanos e Canamaris (...), sendo 25 Canamaris e 21 Tucanos, entre velhos, mulheres e crianças” (Castro Filho, 1912b:3). Os índios os receberam “com muita alegria, cantando e dançando” (ibidem). Essas famílias estavam ali aguardando o retorno de outros “4 índios Tucanos e 5 Canamaris, acompanhado de 8 civilizados” (ibidem) que também participavam da “correria” contra os índios que haviam matado o seringalista Cornélio.

Os índios alvo da correria seriam os Cuniba,¹⁰ que “ha muito viviam em companhia do Cornélio, para quem muito trabalharam, tendo ultimamente sofrido um ataque em sua maloca, ataque este feito por fregueses do referido Coronel e a mandado delle, do qual resultou a morte de diversos índios” (Bandeira, 1912a:3). Durante esse ataque à maloca dos Cuniba, os “fregueses” de Cornélio,

todos armados de rifles [...], fizeram um fogo cerrado. Os índios surpresos correram, ficando mortas 4 mulheres, inclusive a do tuchaua. Duas crianças que não puderam fugir, os miseráveis jogaram-nas dentro de um igarapé matando-as

8 A viagem ao rio Jutáí foi realizada por Arthur Bandeira e Dagoberto de Castro Silva, respectivamente ajudante-chefe e ajudante da 1ª Inspecção Regional do SPILTN, sediada em Manaus. Ela fez parte de um conjunto mais amplo de viagens do SPILTN na Amazônia Ocidental cujo objetivo era diagnosticar a situação em que se encontravam os índios, realizar a mediação de possíveis conflitos e produzir subsídios para o estabelecimento de postos indígenas na região. O SPILTN não voltaria ao rio Jutáí, mas atuou no rio Juruá até a aproximadamente a década de 1940, já sob a alcunha de Serviço de Proteção dos Índios (SPI), por meio do Posto Riozinho do Penedo, mais tarde denominado Posto Indígena do Gregório.

9 “Correria” é um termo pelo qual ficaram conhecidas as expedições punitivas contra malocas de índios nas regiões pretendidas pelos extratores de látex na Amazônia.

10 De acordo com Rivet e Tastevin (1921:464-5), os Cuniba seriam um povo falante de língua Arawak. Os Kanamari no rio Jutáí indicam ter mantido com os Cuniba relações de aliança no passado, que envolviam a realização de matrimônios entre ambos os grupos na virada do século XIX para o século XX.

depois à bala. Não satisfeitos com tanta barbaridade, saquearam a maloca, destruindo tudo que encontraram [...] (Castro Filho, 1912b:2).

Conforme as informações constantes nos relatórios do SPILTN, o ataque à maloca teria sido uma represália de Cornélio ao resgate de duas crianças Cuniba que eram mantidas sob sua criação à revelia de seus pais. O assassinato do seringalista e o rapto de suas filhas, por sua vez, teriam sido uma retaliação dos Cuniba ao primeiro ataque à sua maloca.

O grupo que contava com os “Canamaris” e “Tucanos” e estava em busca dos Cuniba não teve sucesso em sua expedição. Adoecidos, os funcionários do SPILTN deixaram a cargo de dois patrões locais o resgate das filhas de Cornélio raptadas pelos Cuniba, com a condição de não empregarem violência contra eles. Liderada por tais patrões, a expedição foi recebida a tiros pelos Cuniba e teve um de seus integrantes ferido, mas feriu também dois Cuniba – o “tucháua” Manoel Antonio e sua esposa (Bandeira, 1912a:13). Afastando-se dos Cuniba, os patrões que comandavam o cerco a eles solicitaram reforços ao Seringal Restauração,¹¹ que enviou “trez seringueiros, e uns quatro índios ‘Canamarys’” (ibidem).¹² Novamente, a expedição voltou a encontrar os Cuniba, que, desta vez, não ofereceram resistência e se entregaram, sendo então levados para a Vila São Felipe, atual Eirunepé,¹³ juntamente com as filhas de Cornélio resgatadas. Como recompensa, os “Camarys” que participaram da expedição foram atendidos em seu pedido de ficarem com “as setecentas e tantas balas que os Cuniba tinham lhes entregado e quatro rifles da expedição” (ibidem:14). Mais tarde, os funcionários do SPILTN viriam a saber que o “tucháua” Manoel Antonio e sua mulher não haviam morrido em decorrência dos ferimentos sofridos, mas sim assassinados a mando dos patrões após sua rendição (ibidem:16).

A expedição dos funcionários do SPILTN percorreu os interflúvios dos rios Juruá, Jutáí e o Juruazinho – este, um afluente do rio Jutáí –, valendo-se dos varadouros que conectavam

11 O Seringal Restauração se localizava no igarapé Maloca (Mawetek), próximo à cidade de Eirunepé. Tastevin (s/d), Neves (1996) e Carvalho (2002) apontam ao longo dos seus trabalhos que, durante as primeiras décadas do século XX, pessoas de diferentes *-dyapa* se engajaram nas atividades produtivas desse seringal e ocuparam uma maloca localizada em seus “fundos”.

12 Tastevin (s/d:10-11), que também registra o acontecido de forma ligeiramente distinta, indica que os “Canamarys” citados pelos inspetores dos SPILTN seriam os Wadyoparanim-dyapa, que, à época, viviam próximos aos seringais do entorno da Vila de São Felipe, no rio Juruá: “Em 1912, os Kuniba do alto Jutáí haviam massacrado seu patrão e sua mulher e raptado ainda quatro meninas brancas na floresta para serem suas esposas. Pouco mais de seis meses depois, eles ainda se esquivavam de todas as procuras da polícia brasileira e dos próprios seringueiros. O cunhado do falecido teve a ideia de pedir aos Tyonwük-dyapa para seguir suas pistas. Efetivamente, eles chegaram a um lugar onde, dois dias antes, os Kuniba haviam sido mortos em uma emboscada que lhes foi preparada pelos Wadyoparanim-dyapa, a pedido dos civilizados” (ibidem).

13 Parte dos Kuniba sobreviventes teria sido levada a Manaus e outra parte, segundo Tastevin (1919:148), juntado-se aos Bin-dyapa. Os Kanamari dizem que os Kuniba “já se acabaram”, ou seja, não existem mais como grupo.

essas bacias. Durante todo o percurso, encontraram uma região marcada pela desconfiança, temor e violência entre indígenas e não indígenas. No rio Juruazinho, os funcionários do SPILTN ouviram de um seringueiro que “os índios tinham ido a sua barraca e que, aproveitando-se da sua ausência, roubaram-lhe tudo que encontraram na dita barraca e os generos que havia escondido nas mattas, por causa delles” (Bandeira, 1912a:3). Esses índios não eram plenamente conhecidos, mas ele supunha serem os “Canamarys” (ibidem). Eles teriam realizado diversos furtos nas casas dos seringueiros naquele rio, “motivo porque querem abandonar o seringal [...], é enorme o pavor que elles tomaram do Juruazinho, depois que foram roubados pelos índios. [...] (Bandeira, 1912a:3-4). Eram “bastante civilizados, mas demasiadamente desconfiados. Andam constantemente armados de rifles e facas, trasendo sempre os rifles com bala em ponto de atirar” (Bandeira, 1912a:3-4). Temendo a presença desses índios na região e em represália aos furtos de suas mercadorias, os seringueiros do rio Juruazinho passaram a se mobilizar “para fazer uma correria em perseguição aos índios, afim de tomar o que porventura ainda restasse das mercadorias de que foram roubados” (Bandeira, 1912a:10).

O relato dos funcionários do SPILTN não nos dá certeza se essa correria que foi prometida de fato aconteceu. De todo modo, interessa aqui notar que os registros do órgão apontam que os Tyonwük-dyapa compartilhavam uma experiência comum a vários dos povos indígenas na Amazônia Ocidental na virada do século XIX para o século XX. Nesse período, diferentes povos experimentavam significativa turbulência conforme consolidava-se em suas terras um grande contingente populacional não indígena que atuava na exploração sistemática do látex de caucho, seringa e, em menor grau, de sorva. A penetração conjugada desses trabalhadores avançou gradualmente sobre as terras ocupadas pelos povos indígenas de toda a região, desde os igarapés próximos aos principais rios até os seus interflúvios, alcançando, inclusive, áreas em que os muitos desses povos buscavam se refugiar para se manter à margem da expansão dessas frentes.

A etnografia Katukina e Kanamari indica que esse foi o período em que ambos os povos experienciaram os primeiros efeitos da presença não indígena. Em 1875, o rio Jutai já era ocupado por algumas famílias de seringueiros, que mantinham relações com um grupo de 40 “Catuquinas” (Brown, 1886:85). Segundo Deturche (2011:24-26), os Katukina começaram a experimentar transformações em função da presença não indígena justamente nesse momento. Para os diferentes *-dyapa* situados na região do médio curso do rio Juruá, o desenvolvimento de estratégias de relacionamento com os não indígenas que chegavam em suas terras se faria necessário a partir de 1858, quando o Diretor de Índios João da Cunha Corrêa mobilizou uma

leva de migrantes nordestinos para trabalhar no extrativismo de borracha na região (Neves, 1996:52). É, no entanto, a partir do quarto final do século XIX que a historiografia oficial estima que a região tenha passado a receber levadas expressivas de trabalhadores e que muitos dos povos indígenas estabeleceram um primeiro contato com esses novos habitantes. Esse movimento migratório de extratores de seringa, em sua maioria migrantes do nordeste brasileiro, deu-se de modo concomitante a outro processo migratório que consistiu na penetração de trabalhadores, sobretudo peruanos, que, valendo-se de uma extensa rede de varadouros que conectavam as bacias da região, adentraram pelas cabeceiras dos seus principais rios para a extração de látex de caucho (CEDI, 1981:17-18).

Essas duas frentes de deslocamento, associadas à exploração do caucho e da seringa, diferem quanto aos seus efeitos na ocupação territorial da região e quanto ao seu impacto sobre os povos indígenas no período. As árvores de caucho têm sua ocorrência nas cabeceiras dos rios, e a extração do látex é realizada após a sua derrubada. Por esse motivo, a atividade caucheira foi marcada pela itinerância dos trabalhadores, que se deslocavam frequentemente em busca de árvores disponíveis para o corte, à medida que os estoques de determinada região se esgotavam. Já a seringueira se distribuiu preferencialmente nas várzeas dos principais rios e igarapés, e a extração do látex ocorre por incisões realizadas no caule das árvores, das quais se retira a goma. A possibilidade de uma extração continuada desse tipo de látex fez com que sua exploração implicasse o assentamento de trabalhadores na região por um período maior, se comparado ao movimento migratório associado à extração do caucho.

A partir de 1877, migrantes nordestinos passaram a chegar vindos da jusante do rio Juruá, estabelecendo-se ao longo de suas margens e afluentes para a extração do látex de seringa (Castello Branco, 1930:134). Progressivamente, esses seringueiros se estabeleceram ao longo das bacias do Juruá e suas vizinhas Javari, Jutaí e Jandiatuba. A consolidação de trabalhadores engajados na exploração do látex de seringa foi acompanhada pela concessão de títulos de terra por parte do Estado a proprietários abastados ainda no final do século XIX e movimentou, ao longo dos anos, um mercado de terras gerado a partir da delimitação dos seringais, sua venda, transmissão e arrendamento. Em pouco tempo, o seringal se consolidava como matriz territorial para a produção de látex de borracha e se organizava em torno de empresas formadas para o seu gerenciamento.¹⁴

14 Os primeiros títulos de terra no rio Jutaí já eram concedidos em 1897 (Coutinho, 1998:30; Carvalho, 2002:228). Para uma descrição mais detalhada sobre a consolidação dos seringais como empresas, sobretudo para o caso da bacia do rio Juruá, ver Iglesias (2008:42-52).

Nas últimas décadas do século XIX, conforme as árvores de caucho se rarefaziam na bacia do Ucayali, em função da característica predatória de sua extração, levadas de trabalhadores peruanos então engajados na extração de látex nesta bacia passaram a se deslocar para as cabeceiras dos rios Juruá e Javari (Coutinho, 2017:61; Iglesias, 2008:68). Nos últimos anos daquele século, acompanhando o esgotamento de árvores de caucho nas cabeceiras desses rios, os caucheiros peruanos deslocaram-se para explorá-las nas cabeceiras dos rios Jutá e médio Juruá (Cunha Gomes, 1899:48; Castello Branco, 1947:210). Em um depoimento registrado por Carvalho (2002), um informante kanamari lhe relatava sobre o processo de ocupação das cabeceiras do rio Jutá por caucheiros peruanos:

Peruano, muito peruano entrou aqui [...] não pra trabalhar, mas pra tirar caucho [...] Muito peruano nesse Jutá, no [igarapé] Dávi não, só pra cá, até a grota do Jutá. Trabalhar só no inverno, quando começar verão peruano morrer de febre. Urubu comer, não tinha remédio pra tomar. Índio morrer de doente, meu avô correr pro [igarapé] Dávi. No outro verão, entrar. Peruano comprava também couro pra fazer sandália, sapato [...] couro de porco, lontrinha, veado, onça maracajá. (Carvalho, 2002:63)

A atividade caucheira foi caracterizada por Euclides da Cunha (2000) como “aventureira”, “conquistadora” e “bárbara”, não só pelo caráter predatório da exploração do caucho, mas também pela relação estabelecida pelos trabalhadores com os povos indígenas que ocupavam as regiões nas quais penetravam. Esgotados os meios diplomáticos estabelecidos com esses povos a fim de garantir a exploração de caucho em suas terras, os trabalhadores peruanos partiam para a realização de “correrias”, provocando a eliminação física desses povos, o rapto de suas mulheres e crianças ou o seu deslocamento forçado. A violência com que a exploração caucheira penetrou a região levou a um incalculável

número de minúsculas batalhas travadas naqueles sertões onde reduzidos grupos bem armados suplantam tribos inteiras, sacrificadas a um tempo pelas suas armas grosseiras e pela afoiteza no arremeterem com as descargas rolantes das carabinas” (Cunha, 2000:163).

Essa violência, contudo, não se limitava apenas à atuação dos caucheiros peruanos, mas também ocorreu durante a formação e consolidação dos seringais, como pode ser atestado pelo episódio em torno da morte de Cornélio.¹⁵

O “primeiro *kariwa*”

Nesse contexto, os Tyonwük-dyapa dispõem de um conjunto de narrativas pelas quais lembram o tempo em que estabeleceram os primeiros contatos com os não indígenas. Os episódios que as narrativas retratam refletem o contexto de violência do período de penetração dos extratores de seringa e caucho no alto curso do rio Jutaí. Wahmaram, a narradora das versões sobre “o primeiro *kariwa*” – expressão utilizada por algumas pessoas Tyonwük-dyapa para se referir a essas narrativas – reproduzidas aqui,¹⁶ indicou-me que tais episódios se passam nas cabeceiras do rio Jutaí, em seu interflúvio com a bacia do rio Itaquai, região que, como vimos, havia sido invadida pelos caucheiros em algum momento entre o final do século XIX e início do século XX. Wahmaram frisa que, no período em que foram estabelecidos os primeiros contatos com os *kariwa*,¹⁷ estes sentiam muita “raiva” dos Tyonwük-dyapa, que, por sua vez, sentiam muito medo dos *kariwa*. O primeiro episódio dessas narrativas consiste no momento em que a “raiva” dispensada pelos *kariwa* passa a ser recíproca.

Os *kariwa* estavam em algum lugar próximo ao dos Tyonwük-dyapa. As pessoas sentiam muito medo, pois já sabiam que os *kariwa* poderiam fazer algum mal a elas. Os Tyonwük-dyapa vinham especulando sobre a possibilidade dos *kariwa* irem ao seu encontro para matá-los. Ao notar que os *kariwa* estavam se aproximando, a esposa de Kamarah sentiu medo e, na tentativa de se refugiar, subiu em uma árvore, desequilibrou-se e caiu sobre um tronco repousado no chão. Ela e o bebê que estava em sua barriga, pronto para nascer, agonizaram. As pessoas tentaram resgatá-la e, ao levantá-la do chão, viram que “seu sangue jorrava como água” e que não havia muito a ser feito para salvá-la. As pessoas lamentaram sua

15 A violência associada à exploração da borracha nessa região se manteve por muitos anos, ocorrendo durante a organização dos seringais e perdurando durante sua consolidação dos mesmos. Do mesmo modo que em muitas outras partes da Amazônia, os impactos da economia da borracha no rio Jutaí sobre a população indígenas e não indígena são subnotificados (Carvalho, 2002:52).

16 As narrativas sobre os “primeiros *kariwa*” descritas a seguir são de autoria de Wahmaram e foram gravadas em dezembro de 2018, na aldeia Jarinal.

17 Conforme me explicou Wahmaram, à época desses episódios, os Tyonwük-dyapa não denominavam os não indígenas de *kariwa*, mas sim de “colombianos”.

morte e se perguntaram por que ela não preferiu fugir para um lugar mais distante, como algumas pessoas haviam sugerido. Kamarah sentiu “raiva” dos *kariwa* pelo medo que eles infligiam às pessoas e passou a responsabilizá-los pelo acidente que vitimou sua esposa. Assim, decidiu vingar-se e matar todos os *kariwa* que encontrasse. Após o acidente, um *kariwa* efetivamente chegou ao local onde estavam os Tyonwük-dyapa. Ali, encontrou Kamarah preparando a cova em que sua esposa seria enterrada. Ao vê-lo, o *kariwa* tentou interagir com ele, perguntando o que ele fazia. Kamarah, no entanto, tomado pela raiva, não respondeu. Ao ver a reação de Kamarah, o *kariwa* temeu que algo ruim pudesse lhe acontecer e voltou para seu acampamento para pegar sua espingarda. Kamarah então preparou-se para matá-lo, munindo-se de seu arco e uma flecha e se escondendo na cova que cavava. Quando o *kariwa* retornou, Kamarah o flechou e fugiu em seguida, abandonando o *kariwa*, que, gritando de dor, ali mesmo agonizou até a morte.

Esse episódio deu início a um ciclo de mortes e vinganças entre os Tyonwük-dyapa e os *kariwa*. Um outro evento desse conjunto de narrativas exemplifica esse ciclo ao narrar uma emboscada que havia sido preparada pelos *kariwa* contra os Tyonwük-dyapa. Durante um encontro na floresta, um homem Tyonwük-dyapa foi convidado por um *kariwa* para visitar sua casa. O *kariwa* lhe havia prometido entregar farinha durante a visita. Ele, então, voltou a seu acampamento e avisou a sua esposa que iria ao encontro do *kariwa* para buscar a farinha. Ao se aproximar da casa do *kariwa*, uma arara que estava próxima gritou, avisando-o, assim, de que havia outras pessoas próximas. De onde se encontrava, o homem não podia ver mais ninguém além do *kariwa* que o convidara. Deste modo, ele concluiu que havia outros *kariwa* escondidos. De fato, aquela era uma emboscada, e alguns *kariwa* estavam armados e se abrigavam na casa esperando sua chegada para atacá-lo. Ele, então, começou a brigar com o *kariwa* e, em seguida, correu para o caminho que havia percorrido para chegar até lá, atraindo os demais no seu percalço. Esse homem já conhecia a inimizade dos *kariwa*, pois seu irmão havia sido morto por um deles pouco tempo antes. Precavido, ele já havia deixado suas flechas escondidas no caminho para não demonstrar hostilidade na visita e, ao mesmo tempo, poder se defender no caso de algum ataque dos *kariwa*. Ele retirou a ponta de uma das flechas e a manipulando como um punhal, desferiu ataques contra os *kariwa* com destreza. Ele gritava e era rápido como uma onça e, assim, atacava os *kariwa*, matando-os e vingando a morte de seu irmão. Ágil e tenaz nos ataques, o homem, algum tempo depois, cansou-se e pôde ser imobilizado pelos *kariwa* que, em seguida, mataram-no com um tiro de espingarda. Os *kariwa* foram até o seu acampamento e lá encontraram sua esposa. Um deles a agarrou e lhe disse que, uma vez que seu marido estava morto, ela teria de se casar com ele. Ela resistiu e conseguiu

escapar de seus braços, mordendo-o e arrancando um pedaço de sua carne. O *kariwa* gritava de dor. No entanto, ela não conseguiu fugir; os outros *kariwa* conseguiram imobilizá-la e a mataram com um tiro de espingarda.

No contexto dessa guerra em vigência com os não indígenas, um dos ataques dos Tyonwük-dyapa se deu por vias xamânicas. Como forma de vingar a morte de algumas pessoas, um antigo xamã [*bao*] Tyonwük-dyapa decidiu lançar um feitiço [*dyohko*] nos *kariwa*. Nesse ataque, apenas um *kariwa* teria sobrevivido, fugindo em seguida e se afastando dos Tyonwük-dyapa. Ainda que não me tenham sido esclarecidos os tipos de mortes às quais o xamã reagia, seu ataque xamânico foi apontado como uma resposta direta ao estado de violência predominante nas relações com os não indígenas e às perdas demográficas experimentada pelos Tyonwük-dyapa.

Como já pontuaram os etnógrafos dos Kanamari e Katukina, o decréscimo demográfico experimentado por esses povos durante a chegada das frentes extrativistas na região teria sido provocado não apenas pela violência física infligida a eles, mas também por enfermidades adquiridas e processos epidemiológicos enfrentados na ocasião dos encontros. Os Tyonwük-dyapa reconhecem que as perdas demográficas que experimentaram no tempo em que se passaram essas narrativas estiveram também associadas às doenças que adquiriam dos não indígenas. Mas, assim como os Katukina (Deturche, 2012:7), os Tyonwük-dyapa parecem preferir enfatizar que tais perdas resultariam da capacidade predatória e da violência dos *kariwa*.

Essas narrativas não me parecem referir-se aos primeiros não indígenas que efetivamente foram vistos ou com quem os Tyonwük-dyapa interagiram. O conteúdo das histórias indica que os Tyonwük-dyapa já tinham algum tipo de relação com os não indígenas, em que alguma comunicação era possível e por meio da qual eventualmente obtinham algumas mercadorias. As narrativas, por sua vez, parecem instituir a qualidade predatória dos *kariwa*, experimentada como violência e impossibilidade de manutenção de relações positivas. Assim, elas me parecem constituir aquilo que Fausto (2002) define como um processo de “condensação mítica”, comum às narrativas do “primeiro contato” entre diferentes povos indígenas e os não indígenas. Por meio desse processo, a forma mítica das narrativas incorpora as experiências históricas, conjugando tanto elementos históricos – a “guerra” entre os não indígenas e os Tyonwük-dyapa, por exemplo – quanto míticos – homens com capacidades extraordinárias de ataque, similares às das onças, por exemplo.

A dificuldade de precisar o período e a duração do estado de guerra entre os Tyonwük-dyapa e os *kariwa* é própria desses tipos de narrativa. Kamarah, o personagem inicial dessas

histórias, estaria vivo no início do século XX. Paralelamente, conforme vimos, ao menos em 1912, os Tyonwük-dyapa estavam relativamente próximos dos não indígenas no rio Jutai, no bojo de um cenário de hostilidade e violência entre indígenas e não indígenas. Com exceção dos relatórios dos funcionários do SPITLN, não existem outros registros históricos sobre os Tyonwük-dyapa na primeira metade do século XX, e tampouco pude ouvir dos Tyonwük-dyapa detalhes sobre como suas relações com os não indígenas foram processadas após os episódios narrados acima. Contudo, tudo indica que em algum momento encontrado, os Tyonwük-dyapa conseguiram se manter relativamente distantes das práticas de violência que caracterizavam o funcionamento dos seringais no rio Jutai.

Distanciando-se e aproximando-se

Os Tyonwük-dyapa teriam encontrado algumas zonas de refúgio das frentes de extração de borracha após a desocupação dos interflúvios da região pelos caucheiros peruanos. Estes teriam começado a deixar os interflúvios do rio Jutai a partir de 1910, como efeito das tratativas diplomáticas que visavam disciplinar a fronteira Brasil - Peru e limitar a participação de trabalhadores que não fossem brasileiros na extração de borracha (Carvalho, 2002:39-40).¹⁸ Os seringais voltados à extração do látex de borracha, entretanto, consolidaram-se ao longo do rio, atravessando o declínio do preço de venda da borracha, no início da década de 1920, e o fim do que se convencionou a “época áurea” de sua extração. Assim como nas bacias vizinhas dos rios Juruá (Iglesias, 2008:88-107) e Javari (Coutinho, 2017:82-83), observou-se, nos rios Jutai e Jandiatuba, uma diversificação das atividades econômicas dos seringais como resposta a essa crise de mercado. A borracha continuaria sendo o principal produto extraído para a comercialização, mas dividiria espaço com a extração de pele e carne de caça, madeira, com a pesca e a produção de gêneros agrícolas para o abastecimento de núcleos populacionais locais. Essa diversificação foi a principal estratégia de manutenção da economia dos seringais e do contingente populacional mobilizado, nas décadas anteriores, para a ocupação dessas bacias para a extração de borracha. Essa população continuaria a ser requisitada, nos anos seguintes, a ocupar as margens dos rios Jutai, movimento que teve o seu ápice na década de 1940, quando

¹⁸ A exploração de borracha na Amazônia Ocidental fez parte das tratativas diplomáticas entre Brasil e Peru para delimitação de suas fronteiras. O caráter efêmero da exploração do caucho, em contraposição à perenidade da exploração da borracha, foi decisivo para que o Brasil reivindicasse a anterioridade da ocupação da região e afirmasse sua soberania no local. Para uma discussão detalhada, ver Iglesias (2008:52-60).

os preços da borracha subiram no mercado em função da Segunda Guerra Mundial, com a chegada de um contingente expressivo de pessoas que passaram a ser conhecidas como “soldados da borracha”.

No rio Jutaí, a partir de 1915, grande parte dos seringais foi adquirida pelo empresário Joaquim Gonçalves Araújo e passou a ser administrada pela Empresa Jutahy Sociedade Anonima (Coutinho, 1998:29). Décadas depois, Benjamin Affonso tornou-se o “grande patrão” do rio Jutaí, assumindo o controle de praticamente toda a produção da região a partir dos anos 1940 (Prelazia de Tefé, 1980: 17; Coutinho, 1998:29-30; Carvalho, 2002:52). A atuação de ambos os seringalistas no rio Jutaí ficou marcada pela exploração da mão de obra, a falta de assistência médica aos trabalhadores e a violência empregada para a manutenção do controle da produção (Prelazia de Tefé, 1979; 1981). Esse cenário teria perdurado até a década de 1960, quando uma mobilização de seringueiros e de outros importantes atores desse cenário impediu a continuidade de Affonso na região, momento que foi cunhado como a “libertação do rio Jutaí” (ibidem). Após esse episódio, a comercialização de mercadorias no rio Jutaí ficaria exclusivamente a cargo dos regatões que subiam o rio, possibilitando que as pessoas mantivessem relações comerciais com diferentes “patrões”.

Ao longo desse intervalo de tempo, situado entre o fim da época áurea da borracha e a abertura do rio Jutaí aos regatões, os Tyonwük-dyapa teriam deixado de situar suas malocas nos interflúvios dos rios Jutaí e Itaquaí e passado a ocupar a região compreendida pelos interflúvios dos rios Jutaí e Jandiatuba, mais a leste. Isso teria garantido algum distanciamento dos não indígenas que ocupavam tais rios, mas esse afastamento não teria sido absoluto: os Tyonwük-dyapa relataram-me que não se engajaram na extração de borracha nem se mantiveram próximos dos não indígenas de forma continuada, mas indicaram ter mantido contatos esporádicos com eles.

Por volta da metade do século XX, os encontros mantidos com os não indígenas tornaram-se bastante distintos daqueles que os Tyonwük-dyapa relataram ter mantido no princípio daquele século. Se antes eles temiam os *kariwa* pela “raiva” que estes lhes dispensavam, ao falarem daquele período, os Tyonwük-dyapa apontam para as relações positivas mantidas com alguns não indígenas que viviam na região. As narrativas sobre esses encontros sugerem que a guerra potencial que caracterizava essas relações à época do “primeiro *kariwa*” havia sido colocada em segundo plano em favor da possibilidade de administrar relações de troca com os não indígenas. Isso não significa que essas relações deixaram de ser tensas. Os *kariwa* continuaram sendo potencialmente perigosos e transmitindo doenças para as quais eles não tinham cura.

Ocupando malocas localizadas nos interflúvios dos rios Jutaí e Jandiatuba, por muitas vezes, os Tyonwük-dyapa teriam logrado administrar uma distância segura dos não indígenas, que ocupavam as margens dos rios e principais igarapés da região. Deste modo, os encontros podiam ser melhor controlados pelos Tyonwük-dyapa, permitindo que eles se mantivessem relativamente afastados dos não indígenas que consideravam violentos e realizassem deslocamentos em direção àqueles a que, com frequência, referiram-se como “*kariwa* bons”. Essa dinâmica de visitas parece ter sido um modo importante pelo qual as desconfianças mútuas se dissipavam e os Tyonwük-dyapa puderam construir relações que consideravam amistosas. Assim, as visitas dos Tyonwük-dyapa às casas de alguns não indígenas se tornaram comuns e podiam ser pontuais e momentâneas ou se estender por um período mais longo de tempo. Neste último caso, os Tyonwük-dyapa permaneciam por alguns dias ou semanas acampados no entorno dessas casas, fornecendo carne de caça ou qualquer outra coisa que extraíam da floresta em troca de mercadorias prometidas pelos não indígenas. Em outras situações, como quando os Tyonwük-dyapa mantiveram uma maloca no igarapé Dávi, afluente do rio Jutaí, e compartilharam essa área com outros não indígenas, as visitas ocorreriam não apenas pela iniciativa dos Tyonwük-dyapa, mas também dos não indígenas, que costumavam ser bem recebidos na maloca e partilhar refeições com os Tyonwük-dyapa.

Tanto os relatos quanto as informações documentais indicam que essas relações foram facilitadas pelo fato de alguns Tyonwük-dyapa disporem de habilidades para o relacionamento com os *kariwa*. Algumas pessoas dominavam em algum grau a língua portuguesa e possuíam “nomes de *kariwa*”, como “José”, por exemplo, pelos quais eram conhecidos pelos não indígenas. Eram capazes de “trabalhar” para os *kariwa*, entregando o que lhes fosse pedido em troca de mercadorias. “Tucano” era o modo como todo o grupo se identificava e era identificado pelos não indígenas, distinguindo-se, assim, dos demais povos que ocupavam os interflúvios e viviam distantes das beiras dos grandes rios. Conforme acumulavam boas relações, os Tyonwük-dyapa teriam construído uma reputação amistosa junto a boa parte dos não indígenas que ocupavam os afluentes do rio Jutaí. Coutinho (1998) registra que um morador não indígena do rio Curuena que mantinha relações esporádicas com os Tyonwük-dyapa os teria definido como “mansos”, em contraste com outros índios, chamados de “brabos”,¹⁹ que ocupavam os interflúvios da região (ibidem: 48).

Essas relações foram mantidas com não indígenas que ocupavam o alto rio Jutaí e seu afluente Curuena. Relatos obtidos por Coutinho (1998) junto a seringueiros no rio Jutaí

19 Os termos “brabos” e “mansos” foram comumente usados no rio Jutaí para classificar os povos indígenas. Essa questão será retomada no Capítulo 6.

apontam para alguns desses encontros. O seringueiro José Marques indicava que, num tempo passado, sem precisar a data, os Tyonwük-dyapa vinham mantendo contato regular com um não indígena da região: "Veio, naquele tempo, os Tukano Trabalhô neste Manoel Miti, que baxô onte, trabalhô foi muito esses Tukano aí dentro do Dávi. Esse Manoel Miti, os Tukano trabaiano com ele." (Coutinho, 1998:87). Um outro antigo seringueiro que ocupava o alto rio Jutai, Luis Neto, contou-lhe que os Tyonwük-dyapa visitavam suas casas para conseguir terçados e machados (Coutinho, 1998:88). Um outro relato, feito por um morador não indígena do rio Curuena, descreve que os Tyonwük-dyapa iam visitá-lo ao menos duas vezes a cada verão, no final da década de 1950. Sem demonstrar hostilidade, os Tyonwük-dyapa

chegavam nas casas dos moradores, às vezes em turmas grandes de homens, mulheres e crianças, sendo que um deles, o presumível "tuxáua", falava razoavelmente bem o português, língua que também era compreendida em menor grau por outros membros do grupo. Pediam coisas como roupas [...]. Caçavam para os moradores. [...] Tinham conseguido terçados e machados com um morador ou seringueiro do Dávi. (Coutinho, 1998: 88)

Visitas desse tipo já seriam recorrentes na década de 1950. Um dos relatos que pude ouvir de Wahmaram sobre encontros mantidos pelos Tyonwük-dyapa com um não indígena no rio Curuena reforça a leitura de que as relações com os *kariwa* poderiam ser estabelecidas pela chave da aliança e da troca. Um casal Tyonwük-dyapa encontrou casualmente um *kariwa* na mata enquanto estavam extraindo mel. A princípio, pensaram que o *kariwa* iria matá-los, mas o medo se desfez logo que os dois homens iniciaram uma conversa. O *kariwa* pediu um pouco do mel que eles estavam extraindo e então ele foi convidado a partilhá-lo. Em contrapartida, os Tyonwük-dyapa lhe pediram as roupas que vestia. O *kariwa* não lhes deu as roupas de imediato, mas retornou à sua casa para buscar outras peças que entregou a ele e sua mulher. O *kariwa* os convidou, então, para que passassem um tempo vivendo próximo de sua casa, fornecendo carne de caça em troca de mercadorias. O casal o acompanhou e montou um acampamento no entorno de sua casa, onde ficaram por alguns dias. Durante o tempo em que permaneceram ali, entregaram ao *kariwa* carne de caça em troca de farinha, sal, machado, terçado e açúcar. Satisfeito com os Tyonwük-dyapa, o *kariwa* pediu ao casal que avisasse às demais pessoas que elas também poderiam vir e trabalhar para ele. O casal Tyonwük-dyapa voltou ao encontro das

demais pessoas e, mostrando as mercadorias que conseguiram, convenceu-as de que aquele *kariwa* era “muito bom”. Todos, então, teriam decidido ir juntos visitar o *kariwa*.

A narrativa acima não versa apenas sobre um encontro amistoso com os *kariwa*, mas também sobre como os Tyonwük-dyapa explicam fazer de alguns *kariwa* os seus “patrões”, como dizem hoje em dia. Uma das pessoas que compunha o grupo que foi visitar o *kariwa* era Marem, pai de Wahmaram, a narradora do episódio acima. Marem se apresentou ao *kariwa* como José, e soube que ele se chamava Chico. Este lhe ofereceu farinha, mas disse que poderia lhe dar mais mercadorias assim que o regatão chegasse. Marem, então, negociou que entregaria carne e peles de animais em troca de machados e terçados. Isso fez com que Chico se tornasse o seu “patrão” e que, desde então, Marem passasse a se deslocar à casa de Chico com alguma frequência, onde permanecia por algum tempo “trabalhando” para ele e recebendo mercadorias a cada visita dos regatões ao rio Curuena.

No entanto, ainda que as relações mantidas com os *kariwa* por volta da metade do século XX pudessem ser menos violentas, elas mantinham-se perigosas. Os Tyonwük-dyapa relatam que, durante os encontros com os *kariwa*, sentiam muito medo de adquirirem “catarro” [*tohna*], termo designado para infecções respiratórias ou doenças que incluem esse sintoma em sua patologia. Parte do decréscimo demográfico que os Tyonwük-dyapa identificam terem sofrido, a partir da metade do século XX, é associado ao “catarro” adquirido dos *kariwa* durante essas visitas. Marem, que vimos acima ter trabalhado para o patrão Chico, por exemplo, teria morrido em função do “catarro”. Um não indígena morador do rio Curuena que vinha mantendo relações com os Tyonwük-dyapa narrou a Coutinho (1998) um desses casos:

os Tukáno pegaram uma gripe [...] e "dois deles" morreram, inclusive o tuxáua. Os Tukáno teriam ficado com medo, dizendo que o morador tinha colocado feitiço neles. Também já haviam ocorrido encontros tensos na floresta entre o filho de Cuam e um Tukáno. Após a morte do tuxáua pela gripe, os Tukáno se mudaram para o igarapé Dávi, sendo liderados pelo filho daquele, Chagas. (Coutinho, 1998:88)

A morte de pessoas por “catarro” levava os Tyonwük-dyapa a se afastarem dos não indígenas de quem supunham terem contraído as doenças durante esses encontros, ao menos temporariamente. Ainda que os Tyonwük-dyapa não tenham me indicado nenhum tipo conflito

surgido por conta dos casos de contágio, é provável que, assim como sugerido no depoimento acima, a aquisição de “catarro” implicasse algum tipo de tensão. Mesmo assim, a ameaça de contágio por doenças não impediu que os Tyonwük-dyapa mantivessem contatos regulares com os não indígenas ao longo dos anos seguintes e durante os novos ciclos econômicos que se afirmaram no rio Jutai.

No início da década de 1970, a exploração de madeira ganhou importância e se tornou o principal produto econômico da ocupação não indígena na área. Tendo inicialmente o cedro como objeto principal de sua exploração, a atividade mobilizava os moradores não indígenas e provocava o deslocamento, para o rio Jutai, de muitos trabalhadores vindos de cidades da região, como Benjamin Constant, São Paulo de Olivença e Jutai (Carvalho, 2002:193). A partir de 1978, com a rarefação da disponibilidade do cedro, o escopo de espécies exploradas foi estendido para as madeiras “brancas”, que, em pouco tempo, passaram a representar mais da metade do total de toras comercializadas com regatões e, principalmente, com as serrarias localizadas na cidade de Manaus (ibidem). Com a perda do valor de comercialização do látex de borracha, em 1984 a extração de madeira já era a principal atividade econômica no rio e todos os moradores não indígenas do alto Jutai se dedicavam à atividade (Neves, 1984:6). Esse “boom” da exploração madeireira teve como consequência a penetração de extratores de madeira nos rios e igarapés da região, conforme a distribuição e o habitat de ocorrência de cada espécie explorada.²⁰

Durante esse momento de intensificação da atividade madeireira no rio Jutai, Aro, um jovem Tyonwük-dyapa, órfão de pai e mãe, teve sua criação confiada a Manoel Almir Batalha, um não indígena que vivia no igarapé Dávi e que se engajava, à época, na extração de madeira. Ao saber que Aro era órfão e vinha sendo criado pelos seus tios, Manoel Almir pediu aos Tyonwük-dyapa para criá-lo, oferecendo, em troca, mercadorias. O acordo foi feito e teria como um de seus objetivos que Aro aprendesse como trabalhar, falar e agir tal qual os *kariwa*. Aro narra sua infância entre os *kariwa* dando ênfase, por um lado, à aquisição dessas habilidades e, por outro, aos perigos e dificuldades que sentia por viver entre eles. Aro pôde aprender a trabalhar, a falar a língua portuguesa e caçar com espingarda. Com seu trabalho na extração de madeira, breu e caça, pôde comprar suas próprias mercadorias nos regatões, inclusive uma espingarda. Aro explica que se sentia benquisto por Manoel Almir e que essa estima era recíproca, definindo-o “como um *tüküna*” [“*tukuna nimbak niyanyam anim kotü*”].

20 De acordo com levantamento de Carvalho (2002:194), cerca de três mil toras de cedro teriam sido extraídas no rio Jutai por não indígenas e indígenas entre 1970 e 1984. As madeiras “brancas” que passaram a ser exploradas corresponderiam, principalmente, às espécies jacareúba, sumaúma, andiroba, copaíba, virola, louro, cajupú e marupá. Ver também Neves (1984).

Em contrapartida, os *kariwa* continuavam sendo temidos por Aro e o assustavam por fazê-lo trabalhar intensamente e sob condições adversas. Conforme avançava sua adolescência, a saudade de viver entre seus parentes se tornou insustentável, e Aro pediu a Manoel Almir para visitar sua família, não retornando mais para junto dos não indígenas. Na década de 1980, Aro teria por volta de 20 anos e falava fluentemente a língua portuguesa, domínio que mantém até hoje.

O fechamento do alto rio Jutai

Nessa mesma década, mais precisamente em 1983, enquanto a atividade madeireira se mantinha economicamente próspera, a Petrobrás retomou sua atuação na Amazônia Ocidental, dando início ao trabalho de prospecção de hidrocarbonetos na região das bacias dos rios Jutai, Jandiatuba e Itaquai.²¹ A presença da empresa mobilizou um grande contingente populacional, além de um numeroso volume de bens industrializados e um aparato tecnológico até então desconhecido pela população da região. Uma base de apoio às atividades foi fundada às margens do rio Jutai, formando, ao redor de si, um núcleo populacional e operando como um centro de acesso às mercadorias e bens industrializados (Reesink, 1996:519). Se, até então, o alcance a esses bens era possível com alguma dificuldade, apenas por meio dos poucos regatões que subiam o rio, ou de deslocamentos às cidades de Jutai e Eirunepé, a presença da empresa na região abriu a possibilidade de abastecimento regular de mercadorias e tornou-se uma alternativa ao acesso a esses produtos. Como nota Carvalho (2002),

os testemunhos da presença da Petrobrás estavam por toda parte, desde as roupas que homens, mulheres e crianças vestiam, passando pelas redes seminovas, pelo repertório aparentemente inesgotável de itens alimentares que eram introduzidos [...]" (Carvalho, 2002:114).

21 A Petrobrás havia realizado atividades semelhantes na década de 1970 no rio Javari. A atuação da empresa na região se deu formalmente por meio de subsidiárias, a Companhia Brasileira de Geofísica (CBG) e a LASA Engenharia e Prospecções S.A. Sua presença foi formalizada um ano antes, por meio do Convênio Nº 18/82, celebrado entre a empresa e a FUNAI, com o objetivo de regular a atuação da Petrobrás na "pesquisa e lavra de petróleo e gases raros" (FUNAI, 1982:3). Esse convênio fez parte de um conjunto maior de acordos bilaterais firmados durante a década de 1980 entre a FUNAI e diferentes empresas estatais para a pesquisa e lavra de minerais em terras indígenas, na época reconhecidas pelo órgão indigenista (ver por exemplo CEDI, 1986:29-41).

Os impactos da chegada da Petrobrás à região foram além da economia. Suas atividades implicaram a movimentação de muitos trabalhadores nos interflúvios dos rios Jutaí, Jandiatuba e Itaquaiá.²² Por conta desses deslocamentos, alguns trabalhadores da empresa visitaram malocas dos Tyonwük-dyapa, ocasião em que trocavam bens industrializados ou cédulas de dinheiro por carne de caça ou outros objetos (CEDI, 1986:190; Reesink, 1996:524). Em uma dessas visitas, os trabalhadores teriam ensinado os Tyonwük-dyapa a “cantar e a dançar carnaval” (CEDI, 1986:190). Em outra, os Tyonwük-dyapa relataram aos Kanamari que um dos trabalhadores da empresa “recomendou insistentemente que abandonassem a sua área, onde estava justamente realizando testes sísmicos, para se fixarem junto aos Kanamari na margem do Jutaí” (CEDI, 1986:190; ver também Neves, 1996:62). Embora os Tyonwük-dyapa não tenham me relatado isso, a atuação da empresa parece ter impactado seus deslocamentos na região (Neves, 1996:62).

O avanço das atividades da empresa nos interflúvios levou os trabalhadores a se aproximarem das áreas ocupadas por esses povos. Em uma dessas incursões, um funcionário narrou ter se sentido “forçado a viver numa base de barraca de lona e sob o receio de um ataque de índios arredios a qualquer momento: sugeriu, então, que se devia jogar gás de dormir na aldeia dos índios, descer e amarrá-los todos a um pau para pacificá-los ‘na marra’” (Reesink, 1996:525). Efetivamente, a presença continuada dos trabalhadores levou a alguns conflitos com povos da região:

[a]s equipes de pesquisa se aproximaram da área das malocas e em fins de outubro, ocorreram vários incidentes envolvendo índios arredios nas cabeceiras do Jandiatuba. Após um dos ataques, onde flecharam um trabalhador braçal que instalava bombas de dinamite para testes sísmicos, os índios foram afugentados com detonação de explosivos, vindo assim a abandonar, pelo menos por ora, o cerco ao acampamento. (CEDI, 1983:91-92)

22 As atividades desenvolvidas compreendiam a abertura de “mais de 50 picadas” (Cavunscens, 1985), aberturas lineares na mata ao longo das quais eram realizadas a detonação de explosivos necessários à pesquisa sísmica, e de “aproximadamente 300 clareiras” (Cavunscens, 1985), que serviam para o pouso e decolagem dos helicópteros, como acampamento dos trabalhadores e para a perfuração de poços de prospecção. Se os Kanamari no rio Jutaí consideravam boa a presença da Petrobrás “porque dá tudo o coisa pra nós, camisa, calça, mosquitoireiro” (Reesink, 1996:531), em pouco tempo passaram a rechaçá-la, por sentirem os impactos sobre os animais de caça, que desapareciam da região, e os peixes, que apareciam mortos nos lagos e igarapés (ver Tafuri et al, 1985).

Além desse episódio, outros dois incidentes de violência foram registrados,²³ e a desastrosa operação da Petrobrás na região terminou por provocar a aceleração do processo demarcatório da então Área Indígena Javari, com a interdição da área em 1985.²⁴ Entre esse ano e 2002, que marcou a homologação da TI Vale do Javari, observou-se nos rios Jutaí e Jandiatuba a gradual redução de moradores não indígenas, como efeito do declínio da economia da região. Como consequência, observa Carvalho (2002:61), a quantidade já exígua de regatões que ainda frequentava o rio na década de 1980 reduzir-se-ia drasticamente. As treze famílias de não indígenas que residiam no alto curso do rio Jutaí, na virada da década de 1970 para a de 1980 (Prelazia de Tefé, 1979:26-27), já haviam se retirado para o médio curso do rio ou outras localidades no final da década de 1990 (Coutinho, 1998:140-141). Nesse período, a população não indígena do entorno da região ocupada pelos Tyonwük-dyapa estava distribuída apenas entre os rios Curuena e Juruazinho e somaria aproximadamente 100 pessoas, todas envolvidas na extração de madeira (ibidem). A população que ocupava o alto curso do rio Jandiatuba também havia se retirado para localidades em seu baixo curso ou para as cidades locais (Coutinho, 1998:138).

Pouco tempo após a homologação da TI Vale do Javari e a saída dos últimos moradores não indígenas do alto curso dos rios Jutaí, Curuena e Jandiatuba, foi criada, em 2003, a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Cujubim (RDS Cujubim), com limites contíguos à TI Vale do Javari e abrangendo todo o médio curso do rio Jutaí. A criação da RDS Cujubim foi acompanhada do reassentamento de praticamente toda a população não indígena que ainda vivia no rio Jutaí, concentrando-a quase que totalmente em duas comunidades em seu médio curso. Juntamente à conclusão do processo de demarcação da TI Vale do Javari, a criação da RDS Cujubim implicou a restrição da manutenção das atividades econômicas que envolviam boa parte da população não indígena do rio e colaborou para a redução de sua presença na região.

Ao longo das décadas de 2000 e 2010, os altos cursos dos rios Jandiatuba e Jutaí e de seu afluente, Juruazinho, continuariam a ser frequentados por não indígenas que, mesmo não residindo no rio, vinham das cidades próximas para a pesca, caça e coleta de ovos de tracajá – movimento que se estende até o presente. Os Tyonwük-dyapa mantêm relações de longa data com alguns desses não indígenas, com quem obtiveram mercadorias ao longo do tempo.

23 Um trabalhador foi ferido no igarapé São José, afluente da margem direita do rio Itaquáí, e um funcionário da FUNAI e outro da CBG foram mortos no rio Itaquáí (CEDI, 1984: 130).

24 A oposição à atuação da Petrobrás ganhou corpo, após esses incidentes, por meio de debates em jornais, uma ação civil pública aberta por membros da igreja católica e um parecer interno da FUNAI contrário à manutenção das atividades da empresa. A TI Vale do Javari foi interditada pela portaria da presidência da FUNAI n° 1849/E, de 8 de abril de 1985.

Recentemente, essas áreas passaram a receber balsas e dragas de garimpo ilegal, atividades que expandiram sua área de atuação dos baixos e médios cursos dos rios Jutáí e Jandiatuba e de afluentes para os seus altos cursos.

Tabela 1 - Quadro cronológico das modalidades de interação com os *kariwa*

Período	Descrição
Último quarto do séc. XIX	Consolidação da migração de trabalhadores para exploração do látex de caucho e borracha no médio curso do rio Juruá e rio Jutaí.
Fim séc. XIX e início séc. XX	Episódios do "primeiro <i>kariwa</i> " nas cabeceiras do rio Jutaí. Predomínio da violência nas relações com os não indígenas. Perdas demográficas pelos Tyonwük-dyapa.
1912	Primeiro registro histórico de interação de não indígenas com os Tyonwük-dyapa.
déc. 1910 e 1920	Saída dos caucheiros da região. Crise no mercado da borracha. Diversificação das atividades econômicas.
déc. 1940	Chegada de contingente expressivo de trabalhadores (soldados da borracha).
déc. de 1950	Relações de troca entre os Tyonwük-dyapa e os <i>kariwa</i> . Exploração madeira ganha importância, atraindo extratores para a região.
déc. de 1970	O jovem Aro, Tyonwük-dyapa, passa a ser criado pelos <i>kariwa</i> e se engaja na extração de madeira. Chegada da Petrobrás. Trabalhadores da empresa se aproximam de áreas ocupadas pelos povos da região. Conflitos entre trabalhadores e indígenas.
déc. 1980	Trocas com os Tyonwük-dyapa.
1985 a 2002	Avanço no processo de demarcação da TI Vale do Javari. Fim da economia do aviamento. Redução de moradores não indígenas na região.
2003	Criação da RDS Cujubim e “descimento” da população indígena restante.
déc. 2000 e 2010	Manutenção das relações entre Tyonwük-dyapa e os não indígenas vindos das cidades para a pesca, caça e coleta. Maior atuação de balsas e dragas de garimpo ilegal.

Fonte: elaboração própria

Capítulo 3

ENTRE ALIANÇAS E INIMIZADES

Os efeitos da presença não indígena foram sentidos não apenas de modo particular pelos Tyonwük-dyapa, mas também de forma mais ampla, a partir de seus impactos sobre a rede de relações entre diferentes *-dyapa* na qual os Tyonwük-dyapa estavam inseridos. A penetração das frentes extrativistas imputou os Tyonwük-dyapa a experimentarem movimentos de aproximação e afastamento em relação a outros *-dyapa*, o que teria feito com que algumas alianças mantidas fossem perturbadas, inimizades inauguradas e relações interrompidas por completo. Mantendo-se afastados dos grandes rios ao longo da primeira metade do século XX, os Tyonwük-dyapa e outros *-dyapa* consolidaram uma rede de relações nos interflúvios dos rios Jutai e Jandiatuba alternativa àquela que se organizava enquanto “Kanamari” no rio Juruá.

Já vimos que os Kanamari apontam que a chegada dos *kariwa* catalizou a desarticulação do seu modelo ideal de vida no passado, em que as pessoas de diferentes *-dyapa* viveriam sob o imperativo endogâmico, geograficamente circunscritas a uma área específica e física e socialmente distantes em relação a pessoas de outros *-dyapa*, conforme a existência de relações de aliança ou inimizade entre elas. Dentre muitas consequências, essa desarticulação teve como resultado que pessoas de diferentes *-dyapa* que não se viam como parentes umas das outras passaram a viver muito próximas e, posteriormente, a corresidirem e casarem-se entre si. Isso teria feito com que, como usualmente dizem os Kanamari, as pessoas de diferentes *-dyapa* se “misturassem”. Quando os Kanamari recorrem ao termo “mistura” para explicar essas transformações, não fazem apenas em referência às parentelas resultantes dos casamentos contraídos entre pessoas de diferentes *-dyapa*, mas também ao processo mais amplo de desestruturação do modo de organização social que teria vigorado no passado, e no bojo do qual esses casamentos passaram a ser realizados.

Os Tyonwük-dyapa não me descreveram como viviam antes da chegada dos não indígenas na região e, assim, não é possível afirmar com certeza se compartilham do mesmo modelo ideal de endogamia que os Kanamari declaram ter vivido no passado. Porém, os Tyonwük-dyapa reconhecem que a presença não indígena impactou suas relações com outros *-dyapa* e que uma das consequências foi fazer com que, assim como os Kanamari, eles passassem a ser “misturados”. Essa expressão foi cunhada em língua portuguesa e usada pelos Tyonwük-dyapa para justificar o fato de algumas pessoas se reconhecerem como descendentes

de outros *-dyapa*, em razão de casamentos ou relações sexuais mantidas entre seus antepassados e pessoas Kainam-dyapa, Hodya-dyapa e Wadyoparanim-dyapa, por exemplo.²⁵

As relações entre esses *-dyapa* teriam existido em um tempo distante e me pareceram fazer parte de um conjunto de memórias igualmente longínquas. Tive a impressão de que elas existiram ao menos até o contexto das perturbações iniciais provocadas pela chegada dos não indígenas e encontrei dificuldades de rastrear genealogicamente essas descendências, ou esclarecer as circunstâncias em que elas se produziram. Deste modo, não é claro se esses casamentos seriam resultado da perturbação de alianças possivelmente já existentes ou de uma proximidade que passou a existir após a penetração das frentes extrativistas.

Os Wadyoparanim-dyapa

Não logrei reunir dados suficientes sobre as relações com os Kainam-dyapa e Hodya-dyapa, mas é possível investigarmos aqui as relações estabelecidas, no passado, com os Wadyoparanim-dyapa. Os Kanamari que se identificam como Wadyoparanim-dyapa apontam que seus antepassados são originários do igarapé Jaci, um afluente da margem direita do rio Juruá onde atualmente está situada a zona rural de Eirunepé. Sendo assim, é certo que os Wadyoparanim-dyapa tiveram suas terras ocupadas pelos não indígenas logo na chegada das frentes extrativistas na região. Sobre as terras dos Wadyoparanim-dyapa foi fundado, em 1882, o Seringal São Felipe, que em pouco tempo adquiriu importância regional, ao se tornar uma Vila, a principal de todo o rio Juruá no início do século XX (Iglesias, 2008:31), que mais tarde viria a ser a cidade de Eirunepé. As anotações de Tastevin no início do século XX sobre os Wadyoparanim-dyapa quase sempre os situam próximo aos seringais São Felipe e Restauração, onde viveriam junto a pessoas de outros *-dyapa* e se engajariam nas atividades produtivas desses seringais. Nessa época, como me apontaram os seus descendentes, os Wadyoparanim-dyapa já compartilhavam suas aldeias com pessoas de outros *-dyapa* com quem haviam realizado casamentos.

O fato de os Tyonwük-dyapa ocuparem o rio Jutaí, e os Wadyoparanim-dyapa o rio Juruá nunca foi um empecilho para que relações de proximidade fossem mantidas. As visitas rituais mantidas entre os diferentes *-dyapa* da região provavelmente ocorriam com mais

25 Respectivamente, “Gente do Macaco Guariba”, “Gente do Macaco Preto” e “Gente do Macaco Cairara”.

frequência entre aqueles que residiam em igarapés próximos uns dos outros, mas nada impedia que alianças se construíssem entre aqueles que ocupavam rios diferentes. Os varadouros há muito existentes que conectam essas bacias são uma inscrição histórica das relações mantidas pelos diferentes *-dyapa* entre as duas bacias. Sabe-se que a presença não indígena nas terras ocupadas por esses *-dyapa* também contribuiu para que fosse adquirida maior mobilidade, levando-os, muitas vezes, a se aproximarem fisicamente. Não tenho evidências de que os Tyonwük-dyapa tenham frequentado o rio Juruá, mas os Wadyoparanim-dyapa teriam se feito presentes, em algumas ocasiões, no rio Jutaí. Conforme informaram os Kanamari a Carvalho (2002:62), os Wadyoparanim-dyapa estiveram nesse rio, onde trabalharam com os peruanos na extração de caucho e sorva. Tastevin já havia indicado essa proximidade quando anotou que os “Canamarys” que estiveram junto aos Tyonwük-dyapa na ocasião da correria contra os Kuniba, em 1912, eram, na verdade, os Wadyoparanim-dyapa.

Além da ascendência Wadyoparanim-dyapa reconhecida por um homem Tyonwük-dyapa, há uma segunda evidência dessas relações. Um homem kanamari, Tewem, que viveu no rio Jutaí ao menos até o final da década de 1980, reconhecia-se como filho de um homem Tyonwük-dyapa e de uma mulher Wadyoparanim-dyapa (Reesink, 1993:598). De acordo com o que me informaram os Kanamari na aldeia Jarinal, Tewem fez parte do grupo de pessoas de diferentes *-dyapa* que viviam no rio Juruá e deram início à migração para o rio Jutaí, por volta da década de 1940, em um processo que será detalhado adiante. Tewem não teve filhos, e sua convivência entre os Kanamari no rio Jutaí não me parece ter tido maiores consequências nas relações que vieram a ser estabelecidas mais à frente entre os Tyonwük-dyapa e os Kanamari. Estimo que Tewem tenha nascido entre as décadas de 1910 e de 1920 e, assim, vivido boa parte de sua juventude no rio Juruá.

Tais evidências nos leva a considerar que as relações dos Tyonwük-dyapa com os Wadyoparanim-dyapa implicaram ao menos dois casamentos. Considerando que a prescrição da residência pós-marital uxorilocal tenha se efetivado nos dois casos, um desses casamentos, aquele relacionado à ascendência Wadyoparanim-dyapa de um homem Tyonwük-dyapa, indica que ao menos um homem Wadyoparanim-dyapa tenha se casado com uma mulher Tyonwük-dyapa e ido viver entre estes no rio Jutaí. O outro casamento, celebrado entre os pais de Tewem, teria implicado um homem Tyonwük-dyapa ter se casado com uma mulher Wadyoparanim-dyapa e ido viver entre estes no rio Juruá.

Ainda que pudessem se deslocar entre as bacias dos rios Juruá e Jutaí, os Wadyoparanim-dyapa teriam se mantido relativamente estáveis no rio Juruá ao menos até a década de 1940, quando deram início a um processo de ocupação do rio Jutaí junto a pessoas

de outros *-dyapa*. Os Kanamari afirmam que, quando marcharam ao rio Jutaí, já não teriam mais notícias dos Tyonwük-dyapa, sugerindo que os Wadyoparanim-dyapa e os Tyonwük-dyapa já haviam se afastado nesse período. Não disponho de dados para discutir as circunstâncias desse afastamento, mas, como vimos anteriormente, ainda na primeira metade do século, os Tyonwük-dyapa teriam encontrado condições de se manterem relativamente distantes dos *kariwa* e, conseqüentemente, das turbulências que sua presença acarretaria sobre a organização social dos diferentes *-dyapa*. É possível que, a reboque do afastamento dos não indígenas, os Tyonwük-dyapa tenham também se distanciado de alguns dos *-dyapa* que se mantinham muito próximos dos *kariwa*.²⁶

O afastamento dos *kariwa* e desses *-dyapa* permitiu que as pessoas Tyonwük-dyapa pudessem viver juntas entre os seus parentes e ocupassem suas próprias malocas. Esse distanciamento, contudo, não implicou um isolamento absoluto dos Tyonwük-dyapa em relação a outros *-dyapa*. Os Tyonwük-dyapa apenas reduziram a amplitude do conjunto de *-dyapa* com os quais se relacionavam, limitando-se a relações com os Kotya-dyapa, Tyahadyapa e os Om-dyapa,²⁷ todos também ocupantes dos interflúvios dos rios Jutaí e Jandiatuba na primeira metade do século XX. Com esses *-dyapa*, os Tyonwük-dyapa conformaram relações que se alteraram com o tempo, mas que sempre foram medidas pela manutenção de alianças fundamentadas na realização de visitas rituais recíprocas ou pela inimizade expressa pelo xamanismo e a guerra.

Os Kotya-dyapa

Dentre as relações mantidas com esses *-dyapa* nos interflúvios dos rios Jutaí e Jandiatuba, aquelas com os Kotya-dyapa provavelmente são as mais antigas, existindo antes mesmo dos primeiros contatos com os não indígenas. Assim como os Tyonwük-dyapa, os Kotya-dyapa são tidos como originários do rio Jutaí (Reesink, 1993:499; Costa, 2007:42; Carvalho, 2002:210, 217), e o compartilhamento da ocupação desse rio provavelmente fez com que ambos mantivessem uma relação de proximidade desde muito cedo (Carvalho, 2002:63). É provável que, pelo mesmo motivo, ambos tenham experimentado, de modo semelhante, os

26 Não se deve descartar, ainda, que relações possam ter sido interrompidas pelo desaparecimento de alguns desses *-dyapas* enquanto grupo – o que parece ser o caso dos Kainam-dyapa e dos Hodya-dyapa, por exemplo – ou por seu isolamento em regiões distantes daquelas ocupadas pelos Tyonwük-dyapa.

27 Respectivamente, “Gente da Lontra”, “Gente do pássaro Cigana” e “Gente do sapo” (espécie não identificada).

impactos da chegada dos não indígenas no rio Jutaí, ainda que, aparentemente, tenham desenvolvido respostas diferentes a essa chegada. Os Tyonwük-dyapa não se recordam de terem se engajado de forma contínua nas atividades econômicas dos seringais da região, mas algumas fontes indicam que os Kotya-dyapa teriam experimentado esse tipo de relacionamento com os não indígenas.

No início do século XX, Tastevin (s/d:10) registrava que um padre brasileiro havia batizado os “Kutiá dyapá” no rio Curuena, afluente do rio Jutaí, onde eles andariam vestidos e trabalhariam na extração de caucho. Os mesmos “Kutiá dyapá” também foram apontados por Rivet e Tastevin (1921:460) como habitantes do Igarapé Preto, um afluente do alto curso do rio Jandiatuba, dado reproduzido por Metraux (1948:663), onde alguns seringais também estavam instalados. Não estive com nenhuma pessoa no rio Jutaí que se reconhecesse como descendente dos Kotya-dyapa, mas os Kanamari na aldeia Jarinal me explicaram que eles teriam ocupado os igarapés no alto curso do rio Jutaí, mantendo-se, assim, relativamente próximos aos não indígenas que viviam no rio. Esse convívio nem sempre foi pacífico, e ao menos um conflito com os não indígenas resultou na morte de um “patrão” e de “muitas” pessoas Kotya-dyapa. Em algum momento entre a década de 1940 e 1950, algumas pessoas Kotya-dyapa teriam se juntado a pessoas de outros *-dyapa* que migravam do rio Juruá para viverem no rio Jutaí (Carvalho, 2002:62). Esse tipo de relação parece ser antigo e, ao menos no início do século XX, envolveria a realização de visitas, a residência temporária e casamentos entre pessoas Kotya-dyapa e de outros *-dyapa*. Costa (2007:74) nota que, em algum momento da primeira metade do século XX, os Potyo-dyapa²⁸ estiveram entre os Kotya-dyapa no rio Jutaí, onde permaneceram por algum tempo e com quem firmaram alguns casamentos.

De acordo com o que me foi relatado por Wahmaram, as relações com os Kotya-dyapa consistiam, majoritariamente, na realização de visitas rituais recíprocas do tipo *Hori*. Elas ocorreriam de modo próximo ao *Hori*, caracterizado no Capítulo 1, sempre resultando na separação das pessoas após o encontro e no retorno dos visitantes à sua maloca. Era possível também que, por conta das circunstâncias da presença não indígena, alguns dos encontros passassem a ocorrer com mais intensidade fora das ocasiões rituais e que envolvessem a troca de objetos e “mercadorias” obtidas junto aos não indígenas.

Essa relação teria se mantido até aproximadamente a década de 1950, quando uma mulher Tyonwük-dyapa foi “roubada” por um homem Kotya-dyapa e um conflito gestado em torno desse fato interrompeu a relação entre eles. Ao fim de uma visita em que os Tyonwük-

28 “Gente do Japó”.

dyapa eram os anfitriões, um homem Kotya-dyapa retornou à sua maloca, levando consigo Hari, uma mulher Tyonwük-dyapa com quem manteve relações amorosas durante o *Hori*. A ida da mulher Tyonwük-dyapa com o homem Kotya-dyapa teria acentuado as tensões já existentes entre os grupos, mas isso não impediu que novas visitas fossem realizadas entre eles. Essas tensões se avolumaram e os Tyonwük-dyapa passaram a prever que os Kotya-dyapa pudessem lhes atacar em outros encontros. De fato, uma investida ocorreria durante uma visita dos Tyonwük-dyapa aos Kotya-dyapa e teria sido relativamente inesperada pela vítima, que estava em cima de um pé de pupunha quando foi flechado por um homem Kotya-dyapa.²⁹

Desde esse episódio, os Tyonwük-dyapa e os Kotya-dyapa se afastaram em definitivo.³⁰ Já vimos que tensões e episódios de violência poderiam fazer parte das relações entre diferentes *-dyapa*, mesmo nos casos em que estas relações eram de aliança e as visitas rituais eram frequentes. Ninguém pôde me detalhar as tensões que existiram entre os Tyonwük-dyapa e os Kotya-dyapa, mas foi enfatizado que a fuga da mulher Tyonwük-dyapa com o homem Kotya-dyapa foi o evento que motivou o conflito.

Os Tyaha-dyapa

O mesmo motivo é apontado para a interrupção das relações estabelecidas entre os Tyonwük-dyapa e os Tyaha-dyapa. Os Tyonwük-dyapa indicam que se mantiveram próximos dos Tyaha-dyapa enquanto estes ocupavam diferentes igarapés situados no interflúvio dos rios Jandiatuba e Curuena. Essa localização é bastante díspar daquelas apontadas pelos poucos registros históricos disponíveis sobre os Tyaha-dyapa. Tastevin (1924:424) assegurava serem os Tyaha-dyapa e os Hororo-dyapa³¹ os índios que interromperam uma expedição do naturalista inglês Willian Chandless pelo rio Juruá, em 1866 (Tastevin 1924:424). Os Tyaha-dyapa e os

29 Episódio narrado por Wahmaram, em dezembro de 2018, na aldeia Jarinal.

30 Pode-se considerar que esse afastamento perdurou até o encontro dos Tyonwük-dyapa com os Kanamari no rio Jutai. Quando as primeiras etnografias sobre os Kanamari foram produzidas, os Kotya-dyapa habitavam o rio Jutai juntamente com pessoas de outros *-dyapa*, o que nos leva a considerar que os Kotya-dyapa compunham os Kanamari descritos pelos etnógrafos. Na década de 1980, os Kotya-dyapa somariam poucas pessoas (Reesink, 1993: 500). Os Kanamari na aldeia Jarinal me explicaram que os Kotya-dyapa já “se acabaram” e que, atualmente, existiriam apenas três pessoas que se identificam como Kotya-dyapa vivendo entre os Kanamari. Com isso, querem dizer que, hoje em dia, as pessoas Kotya-dyapa vivem entre pessoas de outros *-dyapa* e não dispõem mais de condições para agregar uma parentela própria, isto é, que seja majoritariamente composta de pessoas Kotya-dyapa. Aparentemente, o que afirmam hoje os Kanamari pode ter sido efeito da recusa, constatada por Carvalho (2002:63) na década de 1980, dos Kotya-dyapa à “mistura” e a contraírem casamentos com pessoas de outros *-dyapa*.

31 “Gente do Parauacu”.

Hororo-dyapa viveriam em uma localidade próxima ao rio Ipixuna, afluente da margem esquerda do rio Juruá, de onde partiram, após serem “dizimados” por doenças e seringueiros, para se juntarem aos Wadyoparanim-dyapa, nos arredores da Vila São Felipe, no início do século XX (Tastevin, s/d:12). Neves (1996:162), por sua vez, reforça essa última informação ao notar que algumas pessoas que se reconheciam como descendentes dos Tyaha-dyapa viveriam “misturadas” a pessoas de outros *-dyapa* em aldeias situadas no médio rio Juruá. Os Tyonwük-dyapa me relataram que, ao menos uma das pessoas Tyaha-dyapa de quem eles se recordavam, Aro Teknim, seria descendente dos Hodya-dyapa, o que indica que, no passado, ambos os *-dyapa* teriam mantido certa proximidade, no âmbito da qual alguns casamentos se realizaram.

Em que pese as possíveis inconsistências na identificação dos diferentes *-dyapa* no final do século XIX e início do século XX, tudo indica que os Tyaha-dyapa tenham sido bastante impactados pelos não indígenas que penetravam na região naquele período e tenham decidido por migrarem do rio Juruá para os interflúvios do rio Jutaí em busca de refúgio. Deste modo, é provável que tenha sido durante esse contexto histórico que os Tyonwük-dyapa e os Tyaha-dyapa tenham estabelecido suas relações. Após terem se afastado do Juruá e se refugiado nos interflúvios dos rios Jutaí e Jandiatuba, os Tyaha-dyapa também teriam construído relações positivas com outros não indígenas ao longo do tempo. De acordo com os Tyonwük-dyapa, os Tyaha-dyapa mantinham contatos frequentes com não indígenas que viviam nos seringais instalados no alto rio Jandiatuba, e alguns deles eram chamados pelos Tyaha-dyapa como seus “patrões”.

As relações entre os Tyonwük-dyapa e os Tyaha-dyapa também se caracterizavam pela realização de visitas rituais, mas que, de modo diferente daquelas mantidas com os Kotya-dyapa, resultavam em casamentos. Os Tyonwük-dyapa me destacaram que a realização de casamentos não os levou a corresidirem em uma mesma aldeia, e que ambos os grupos sempre ocuparam malocas e igarapés distintos, visitando uns aos outros por meio dos varadouros que as conectavam. Pude registrar ao menos três casamentos entre mulheres Tyonwük-dyapa e homens Tyaha-dyapa, que estimo terem ocorrido por volta da década de 1940. Esses casamentos implicaram a residência dos homens Tyaha-dyapa junto aos Tyonwük-dyapa, correspondendo à expectativa de residência pós-marital uxorilocal. Homens Tyonwük-dyapa também se casaram com mulheres Tyaha-dyapa e foram viver na maloca desses últimos. Isso não quer dizer que não tenham ocorrido outros casamentos. Os três casamentos acima referidos são facilmente identificáveis por se tratar dos pais daqueles que se reconhecem como filhos ou filhas de pessoas Tyaha-dyapa. As pessoas Tyonwük-dyapa – incluídas aquelas que se

reconhecem como descendentes dos Tyaha-dyapa – ainda estavam sendo gestadas ou eram crianças quando os dois grupos se separaram e me afirmaram não terem memórias claras sobre quais casamentos teriam ocorrido e sob que circunstâncias.

Os grupos se separaram após a fuga de uma mulher Tyaha-dyapa, até então casada, com um homem Tyonwük-dyapa chamado Tyiwi. O marido da mulher, Iakona, passou a sentir “raiva” dos Tyonwük-dyapa e, assim, os Tyaha-dyapa decidiram estabelecer uma “guerra” com os Tyonwük-dyapa. Os Tyonwük-dyapa foram avisados por outras pessoas das intenções de Iakona, sobre a guerra que viria, e foram advertidos de que precisavam se cuidar e se esconder. Os Tyonwük-dyapa, então, passaram a esperar o pior e ao menor sinal da aproximação dos Tyaha-dyapa eles se perguntavam: “Será que irão nos matar hoje?”. Iakona e outras pessoas Tyaha-dyapa vinham de um lugar a jusante no rio Jandiatuba, onde trabalhavam para um de seus patrões. Os Tyaha-dyapa chegaram à noite ao local onde estavam os Tyonwük-dyapa. O macaco-da-noite [*hiri-hiri*] cantou, avisando a todos que os Tyaha-dyapa chegavam para matar Tyiwi. As pessoas o esconderam, mas os Tyaha-dyapa o encontraram e desfizeram seu esconderijo. Flecharam-no, na perna. Depois, acertaram-no na barriga. Na terceira flechada, Tyiwi não suportou as dores e gritou “Já é suficiente! Alguém retire as flechas de mim!”. Ele então caiu no chão, e as flechas se partiram com sua queda. Os Tyaha-dyapa prepararam as pontas das flechas usadas para o ataque com taboca preta [*teno teknim*], a mesma que, por ser muito venenosa, costumavam utilizar para preparar as pontas das flechas usadas para matar onças. As pessoas mais novas sentiram raiva dos Tyaha-dyapa e quiseram vingar a morte de Tyiwi, mas as pessoas mais velhas não as deixaram ir por considerar que, se revidassem ao ataque, todos morreriam. Os Tyonwük-dyapa fugiram dali, excetuando-se apenas uma mulher, que ficou para prestar cuidados a Tyiwi. Antes da partida, Tyiwi aconselhou todos que eles deviam se esconder, já que agora ele não poderia mais cuidar deles. Ao seu filho, disse: “Já tive um encontro que não desejei meu filho, que é o efeito do veneno da taboca”. A ponta de flecha feita de taboca preta era muito venenosa e ninguém seria capaz de sobreviver. Quando o sereno da noite chegou, Tyiwi agonizava de dor e dizia “Iakona, homem de perna fina, venha logo me matar de uma vez!”. Quando Tyiwi se virava de lado, a caiçuma que ele tomara naquela noite para se recuperar derramava pela perfuração que a flecha fez em sua barriga. Amanheceu sem que os Tyaha-dyapa tivessem voltado naquela noite. O filho de Tyiwi retornou para encontrá-lo, pegou-o em seus braços e tentou levá-lo embora. Mas Tyiwi não aguentou e, nos braços de seu filho, continuou gritando de dor até morrer.³²

32 Episódio narrado por Wahmaram, em maio de 2015, na aldeia Jarinal.

Não foi possível estimar o início das relações entre os Tyaha-dyapa e os Tyonwük-dyapa, mas elas teriam durado até aproximadamente a década de 1950, quando Tyiwi foi morto. Depois desse episódio, os Tyonwük-dyapa não voltariam a encontrar os Tyaha-dyapa, que teriam passado a inimizar os Tyonwük-dyapa de forma definitiva. Estes afirmam não saber onde aqueles vivem atualmente, mas algumas pessoas supõem que talvez eles estejam “morando na cidade”. Os Tyonwük-dyapa não me indicaram que novos conflitos ou mortes tenham ocorrido, mas justificaram que, para evitar novos ataques dos Tyaha-dyapa, as pessoas passaram a se deslocar constantemente pelos interflúvios dos rios Jutai e Jandiatuba. Os Tyonwük-dyapa deixaram de construir malocas e roças por algum tempo e passaram a se alimentar de tubérculos e frutos silvestres, além da carne de caça. Isso fez com que os Tyonwük-dyapa deixassem de viver juntos, e as famílias nucleares ou extensas passassem a empreender deslocamentos separadamente pela região. O período após a morte de Tyiwi é sempre definido como de tristeza e saudade.

Os Tyaha-dyapa são, atualmente, lembrados pela tristeza que se seguiu após o conflito entre eles, em contraposição ao tempo em que puderam manter relações positivas, durante o qual as pessoas viviam juntas, faziam festas e se alimentavam de suas roças. No geral, os Tyonwük-dyapa responsabilizam os Tyaha-dyapa pelas transformações em sua vida após o conflito, definindo-os como “valentes” [*noknim*] e aqueles responsáveis pela distância entre os dois grupos. Ainda que reconheçam o conflito, as pessoas que se dizem descendentes dos Tyaha-dyapa costumam negar o seu caráter violento e afirmam a proximidade entre os grupos, referindo-se a eles como “nossos parentes de verdade” [*tyo wihnim nimbak*].

Deve-se observar que os motivos para os conflitos com os Kotya-dyapa e os Tyaha-dyapa é o mesmo: a recusa a uma modalidade específica de casamento em que as mulheres passam a viver junto aos homens de outro grupo. Entre alguns dos *-dyapa* que rumavam do rio Juruá para o rio Itaquai nesse mesmo período, esse tipo de casamento também parecia ser rejeitado. Costa (2007:171) observa que o casamento de mulheres com homens de fora do grupo são, no geral, condenados, “primeiro porque ameaçam a uxorilocalidade que se segue ao casamento e o subsequente período de serviço da noiva, mas, sobretudo, porque implicam uma união com pessoas que moram ‘distantes’ (ino).” (idem).

Os Om-dyapa

As transformações experimentadas pelos Tyonwük-dyapa após o conflito com os Tyaha-dyapa foram acentuadas pela inimizade dispensada pelos Om-dyapa. A manutenção dos deslocamentos pelos interflúvios e a impossibilidade de as pessoas viverem juntas no período é também atribuída aos constantes ataques xamânicos dos Om-dyapa. Por mais que buscassem se afastar dos Om-dyapa e de seus ataques, os Tyonwük-dyapa os acusam de constantemente os perseguirem e de enviarem seus feiticeiros para lhes fazer mal. Parte expressiva do decréscimo demográfico que os Tyonwük-dyapa experimentaram ao longo de sua história é apontada como decorrente das mortes provocadas por esses ataques xamânicos. Isso fez os Tyonwük-dyapa me afirmarem, com frequência, que os Om-dyapa declaradamente se empenhavam em “acabar” com todas as pessoas.

Dentre todas as relações mantidas com outros *-dyapa*, aquelas com Om-dyapa são caracterizadas pelos Tyonwük-dyapa como as mais perigosas, sendo sempre marcadas pela violência xamânica. De acordo com suas explicações, os Om-dyapa são aqueles com quem eles quase sempre mantiveram distância e com os quais era extremamente difícil estabelecer algum tipo de proximidade. Eles são definidos como “valentes” e, como os demais *-dyapa*, são referidos pelos Tyonwük-dyapa como “outras pessoas” [*oatükiina*]. Ainda que sejam também falantes de língua Katukina-Kanamari [*tüküna koni*], os Tyonwük-dyapa observam que a língua falada por eles é, ao mesmo tempo, “diferente”. A marcação de diferenças na língua falada por outros *-dyapa* costuma ser um modo de acentuar uma relação de distância e desconfiança (Carvalho, 2002: 89; Costa, 2007:38-39).

Deste modo, os Tyonwük-dyapa sempre me definiram as relações com os Om-dyapa como caracterizadas por inimizade irreparável e não me indicaram que tenham gozado de alguma relação amistosa. Isso, contudo, não parece significar que os Tyonwük-dyapa não tenham experimentado a possibilidade de manter alguma proximidade com os Om-dyapa no passado. Ao menos uma tentativa teria ocorrido após o conflito com os Tyaha-dyapa, entre a década de 1950 e 1960, quando a mãe de Aro teria sido morta ao tomar caiçuma envenenada durante uma visita dos Tyonwük-dyapa aos Om-dyapa. Se, para os povos Katukina em geral, os ataques xamânicos seriam sempre atribuídos àqueles *-dyapa* que pouco se veem, as mortes por envenenamento têm a “evidente implicação de traição de relações aparentemente amistosas, porque aí a proximidade é que permite envenenar a comida ou a caiçuma” (Reesink, 1993:103).

Ao que tudo indica, os Tyonwük-dyapa já sabiam dos perigos de uma relação com os Om-dyapa antes dessa visita. Durante o tempo em que os Tyonwük-dyapa estiveram próximos dos Tyaha-dyapa, estes e os Om-dyapa sustentavam relações de inimizade, marcadas pelo xamanismo, o que incluía ataques xamânicos mútuos. Em um desses ciclos de ataques, ao menos dois homens Om-dyapa teriam sido mortos pelos feitiços dos Tyaha-dyapa. É bastante difícil estimar a profundidade temporal das relações negativas mantidas entre os Tyonwük-dyapa e os Om-dyapa, mas é certo que os primeiros já sabiam da sua existência desses últimos ao menos desde a década de 1950, e nada indica que não os considerassem, já àquela época, perigosos.

Os Tyonwük-dyapa indicam que, durante praticamente toda a segunda metade do século XX, os Om-dyapa ocupariam a região delimitada pelas cabeceiras dos rios Curuena e Bóia, ambos afluentes do rio Jutaí.³³ A inimizade dos Om-dyapa só deixou de ser sentida quando os Tyonwük-dyapa deixaram de viver nos interflúvios dos rios Jutaí e Jandiatuba, no início da década de 2000, afastando-se da região ocupada por eles e passando a viver junto dos Kanamari. A partir de então, os Tyonwük-dyapa não tiveram mais notícias dos Om-dyapa, e os ataques xamânicos de que foram vítimas a partir de então são atribuídos aos Kanamari de aldeias distantes ou aos Kulina (Madiha).

Rede -dyapa nos interflúvios

As relações mantidas entre os Tyonwük-dyapa, Kotya-dyapa, Tyaha-dyapa e os Om-dyapa parecem ter configurado uma rede de -dyapa nos interflúvios dos rios Jutaí e Jandiatuba alternativa àquela que se organizava enquanto “Kanamari” no rio Juruá. Tudo parece indicar que todos eles compartilham de uma mesma sociologia de relações entre -dyapa que os Kanamari também informaram a seus etnógrafos, mas que apresentaram uma resposta distinta aos efeitos da chegada dos *kariwa*. Pouco se soube até então sobre a presença desses grupos

33 O etnônimo Om-dyapa me parece ter sido aplicado para diferentes grupos Katukina ao longo do tempo. Tastevin nota ter visitado os Om-dyapa no rio Juruá no início do século XX (Tastevin, 1924:4). Algumas pessoas Kanamari que se reconhecem como Om-dyapa vivem em aldeias no rio Itaquá. Estas atribuem aos Om-dyapa a autoria dos vestígios de “índios brabos” que encontram no rio Pedra, afluente do rio Itaquá. Essa localização é a mesma em que os Om-dyapa estariam estabelecidos na década de 1930, quando receberam a visita dos Kadikirydyapa para um *Hori* (Costa, 2007:130). Os Katukina, por sua vez, identificam os Om-dyapa aos Kanamari que ocupam atualmente o rio Japurá e narram que, na primeira metade do século XX, no rio Biá, mantiveram relações em que se conformaram casamentos entre eles (Deturche, 2009:59-60).

Katukina na região, mas é provável que os Om-dyapa e Tyaha-dyapa correspondam àqueles povos considerados “isolados” pelo Estado Brasileiro nos interflúvios dos rios Jutaí e Jandiatuba.

Durante o levantamento de informações sobre esses povos, no âmbito das atividades de campo para a elaboração do Relatório de Identificação da TI Vale do Javari, Coutinho (1998) registrou a presença de grupos falantes de língua Katukina nos interflúvios dos rios Jandiatuba e Jutaí. Uma das equipes responsáveis por essas atividades encontrou, na cidade de São Paulo de Olivença, localizada à foz do rio Jandiatuba, uma mulher chamada Francisca, cujas “poucas palavras que registramos do dialeto [...] não deixam dúvidas sobre sua filiação Katukína”. Francisca passou a viver nessa cidade após ter sido levada, junto de sua família, por não indígenas que trabalhavam no alto rio Jandiatuba, por volta da década de 1970. Sua família e outras pessoas haviam passado a viver junto desses não indígenas aproximadamente dez anos antes, ou seja, por volta de 1960, após um conflito entre índios “bravos” e não indígenas na região. Parte de sua “família” teria voltado a viver no rio Jandiatuba, enquanto Francisca permaneceu na cidade. Todos eles fariam parte desse grupo maior, a quem os não indígenas chamavam de “Katukino”, que teria ainda outras duas malocas em um dos afluentes do rio.

Coutinho registra que os não indígenas que frequentavam o rio Jandiatuba e o rio Curuena, afluente do rio Jutaí, reconheciam amplamente a presença de indígenas nesses interflúvios, por eles denominados de “Araras” ou “Katukinos” (Coutinho, 1998:42-44). Os “Araras”, por sua vez, foram apontados como os afetados pela atuação da Petrobras no rio Jutaí. Reesink (1996:525) anota que, durante a atuação Petrobrás na região na década de 1980, os trabalhadores da empresa temiam o ataque dos “Araras”. Durante a presença da petroleira, ocorreram vários incidentes entre esses índios e os trabalhadores, sendo que pelo menos um deles foi flechado, o que geralmente era revidado com a detonação de explosivos (ver Labiak e Neves, 1985).

Um morador não indígena no rio Curuena, a quem os Tyonwük-dyapa faziam frequentes visitas, distinguia os Tyonwük-dyapa – que transitariam entre os rios Curuena e Jutaí – dos “Araras” – que transitariam do rio Curuena ao Jandiatuba. Essa distinção corresponde às regiões, respectivamente, que os Tyonwük-dyapa afirmam ter ocupado ao longo da segunda metade do século XX e aquela em que os Tyaha-dyapa e os Om-dyapa estariam situados. Os “Araras” são definidos por esse morador como “brabos”, em contraposição aos Tyonwük-dyapa, “mansos” (Coutinho, 1998:48). À época, ele informou que “os próprios Tukáno, em suas visitas, dizem que os Arara são ‘maus’. Os Tukáno relatam conflitos com os Arara, em

um dos quais teriam morrido pelo menos dois índios Tukáno e quatro Arara” (Coutinho, 1998:48).

Os Tyonwük-dyapa não me confirmaram esse conflito narrado pelo não indígena. Do mesmo modo, excetuando-se os episódios em torno do “primeiro *kariwa*”, os Tyonwük-dyapa sempre negaram ter mantido qualquer comportamento violento em suas relações com outros povos ou com os *kariwa*. Todas as vezes que busquei confirmar alguma informação documental ou fornecida pelos Kanamari que indicasse conflitos em que pessoas teriam sido mortas pelos Tyonwük-dyapa, a resposta sempre foi a de que isso não seria verdade. Como vimos pela forma com que descrevem as relações com os Kotya-dyapa, Tyaha-dyapa e Om-dyapa, a responsabilidade pela violência bélica ou xamânica é sempre imputada aos outros. Essa postura parece ser bastante comum tanto aos Katukina quanto os Kanamari, que, ainda que reconheçam ter empreendido guerras no passado, tendem a negar possíveis posturas violentas em favor de afirmarem seu pacifismo. Os Katukina, por exemplo, apresentam sua história destacando suas qualidades pacíficas, ao mesmo tempo que ressaltam as posturas violentas dos outros povos com quem se relacionaram (Deturche, 2009:53). De um ponto de vista Kanamari, em situações de conflito, eles se posicionam sempre como vítimas e nunca como agressores, e a reação à violência, seja bélica ou xamânica, nunca é “a de procurar vingança, mas sim de fugir e se dispersar” (Costa, 2007:130).

Os “brabos” Pano

Do mesmo modo, os Tyonwük-dyapa negaram que tenham mantido conflitos com os povos Pano, que passaram a ocupar a região dos interflúvios dos rios Jutaí e Jandiatuba a partir da década de 1990. A presença desses grupos é amplamente apontada pelos Tyonwük-dyapa e pelos Kanamari, seja os que vivem no rio Jutaí, Juruá ou Itaquai. Os Tyonwük-dyapa quase sempre me descreveram tais povos como *baraboh*, uma corruptela da palavra em língua portuguesa “brabo”, usada regionalmente para denotar povos que não mantêm contato regulares e não dominam condições para estabelecer uma interação amistosa com os não-indígenas. Não pude encontrar nenhum consenso entre os Tyonwük-dyapa sobre alguma outra denominação utilizada para designar esses povos. Pude ouvir uma pessoa usar a denominação Kawüdyo-

dyapa,³⁴ por exemplo, para se referir a um deles, pelo fato deles se alimentarem de quati, animal que os Tyonwük-dyapa não consomem.

No entanto, por vezes os Tyonwük-dyapa me indicaram ser possível que esses povos possam ser tanto os Warikama-dyapa³⁵ quanto os Korubo, provavelmente pelo fato dos Kanamari assim os definirem. Warikama-dyapa, como vimos anteriormente, é um termo empregado pelos Kanamari que ocupam os rios Jutaí, Juruá e Itaquá para designar um ou mais povos Pano que ocupam os interflúvios entre os rios Itaquá e Jutaí. Os Kanamari no rio Jutaí apontam que, ao longo das últimas décadas, os Warikama-dyapa têm ocupado a região do alto rio Jutaí e se dirigido cada vez mais a jusante, fazendo com que os Kanamari limitem sua ocupação e deslocamentos pela região. É sabido que ambos passaram gradativamente a deslocar sua ocupação cada vez mais a oeste, sobre as áreas ocupadas pelos Tyonwük-dyapa e os Kanamari. Como explica Silva (2017), uma cisão entre os Korubo fez com que parte do grupo migrasse para oeste, dos interflúvios dos rios Ituí e Itaquá para o rio Jandiatuba, na década de 1990, e ocupasse os interflúvios deste último com o rio Curuena na década seguinte. No início da década de 2010, os Korubo estariam ocupando o igarapé Lobo, afluente do alto curso do rio Curuena. Nesse mesmo rio, em 2012, os Kanamari sofreram um ataque dos Korubo no qual foram vitimados um homem e uma mulher e raptada uma criança.

Os Tyonwük-dyapa afirmam nunca terem se aproximado desses povos. A presença cada vez maior desses povos nos interflúvios fez com que os Tyonwük-dyapa ajustassem sua ocupação na região. Não pude ouvir os Tyonwük-dyapa definirem esses povos como *Dyapa*, categoria que vimos ser utilizada pelos Kanamari para designarem os povos Pano em geral, mas, apesar disso, a ausência de comunicabilidade e da possibilidade de manterem relações sugere que os Tyonwük-dyapa os situam na mesma posição que os Kanamari definem os povos Pano.

34 “Gente do Quati”.

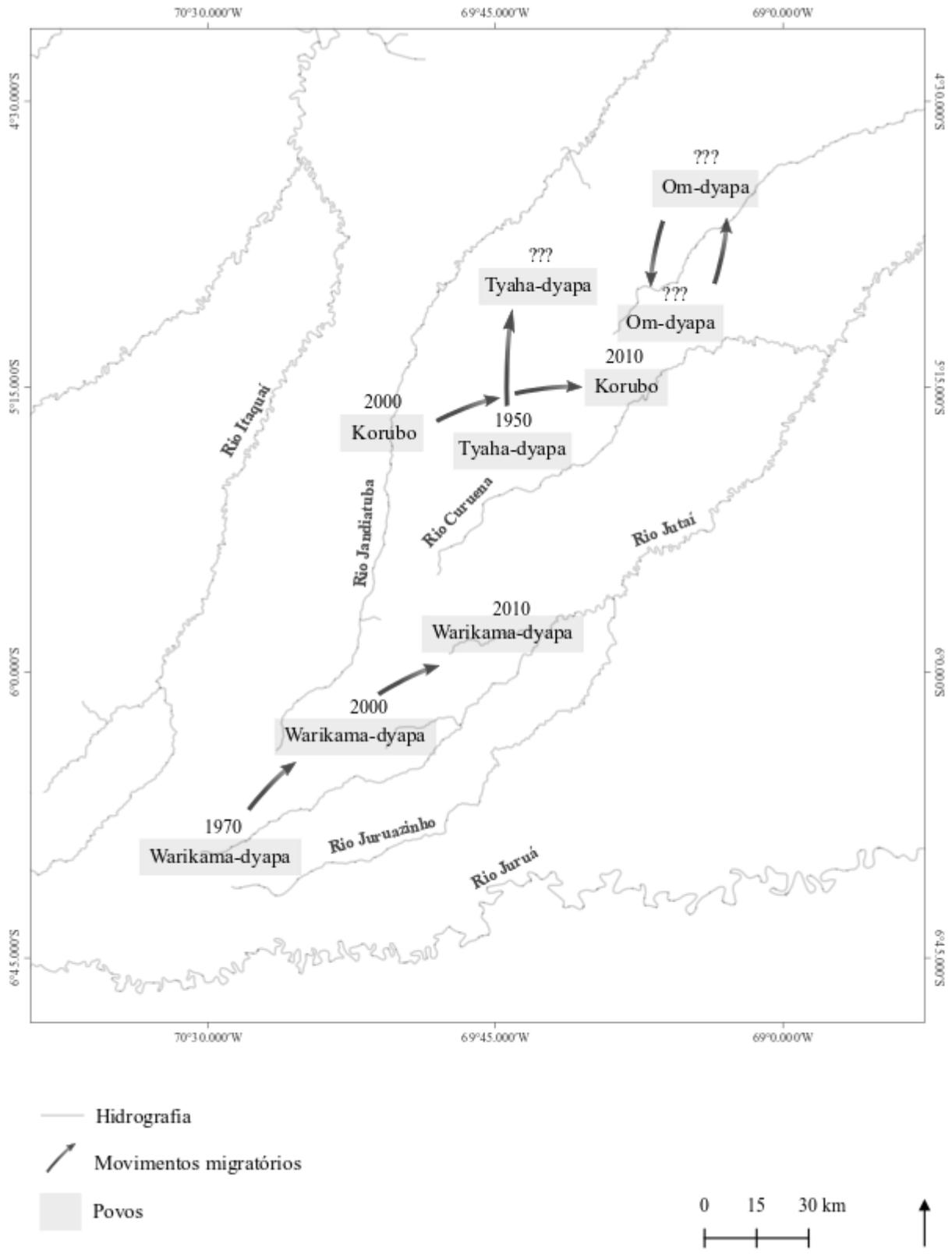
35 “Gente da Capivara”. Os Kanamari no rio Jutaí (Carvalho, 2002:105) e os Kanamari no Itaquá (Costa, 2007:124-30) compartilham uma narrativa de um encontro entre eles e os Warikama-dyapa no passado. De acordo com os Kanamari, esse encontro não teria sido pacífico sem a intervenção de uma mulher Tyonwük-dyapa cativa, que pôde intermediar a comunicação e reduzir as tensões. Os Tyonwük-dyapa não reconheceram terem mantido guerras ou sofrido ataques de povos Pano, sugerindo teriam passado a se manter próximos deles apenas nas últimas décadas do século XX.

Tabela 2 - Quadro de *-dyapa* citados

Povo	Significado em português
Kainam-dyapa	“Gente do Macaco Guariba”
Hodya-dyapa	“Gente do Macaco Preto”
Wadyoparanim-dyapa	"Gente do Macaco Cairara"
Kotya-dyapa	“Gente da Lontra”
Tyaha-dyapa	“Gente do pássaro Cigana”
Om-dyapa	“Gente do Sapo”
Potyo-dyapa	“Gente do Japó”
Hororo-dyapa	“Gente do Parauacu”
Kawüdyo-dyapa	“Gente do Quati”

Fonte: elaboração própria

Mapa 3 – Ocupação de diferentes povos nos interflúvios



Fonte: elaboração própria

Tabela 3 - Quadro cronológico das relações dos Tyonwük-dyapa com outros povos

Período	Povo	Descrição
Ao menos até a chegada dos não indígenas	Kainam-dyapa e Hodya-dyapa	Difícil precisão das relações com estes <i>-dyapa</i> . Parte de um conjunto de memórias longínquas.
Ao menos até déc. 1940	Wadyoparanim-dyapa	Proximidade no passado, que resultou em ao menos dois casamentos. Distanciamento pode estar associado à decisão dos Tyonwük-dyapa de se afastar daqueles <i>-dyapa</i> que se mantinham próximos aos <i>kariwa</i> .
Ao menos até déc. 1950	Kotya-dyapa	Relação consistia majoritariamente em visitas rituais recíprocas do tipo <i>Hori</i> . Distanciamento após conflito ocasionado pela mulher Tyonwük-dyapa que fugiu com um homem Kotya-dyapa.
Ao menos até déc. 1950	Tyaha-dyapa	Relação consistia majoritariamente em visitas rituais recíprocas do tipo <i>Hori</i> . Registro de ao menos três casamentos entre mulheres Tyonwük-dyapa e homens Tyaha-dyapa, implicando residência dos homens junto aos Tyonwük-dyapa. Distanciamento após conflito ocasionado pela mulher Tyaha-dyapa “roubada” pelos Tyonwük-dyapa.
Ao menos desde a déc. 1950 e até início da déc. 2000	Om-dyapa	Relação sempre marcada pela distância e violência xamânica. Distanciamento quando os Tyonwük-dyapa passam a viver junto aos Kanamari.
A partir da déc. 1990	Pano	Intensificação da presença de povos Pano nos interflúvios. Impossibilidade de manutenção de qualquer tipo de relação positiva.

Fonte: elaboração própria

Capítulo 4

O ENCONTRO COM OS KANAMARI

Os Tyonwük-dyapa e os Kanamari passaram a estabelecer relações no rio Jutaí entre as décadas de 1960 e 1970. Já vimos que, nesse período, os Tyonwük-dyapa apenas pouco tempo antes haviam interrompido suas alianças com outros *-dyapa* que habitavam os interflúvios dos rios Jutaí e Jandiatuba e intensificavam suas interações com os não indígenas da região. Os Kanamari, por sua vez, vinham se estabelecendo em aldeias nas proximidades do igarapé Dávi e, conseqüentemente, perto dos não indígenas que o ocupavam. Foi justamente a proximidade dos não indígenas que os Tyonwük-dyapa e os Kanamari sustentavam à época que possibilitou o encontro entre ambos. Para a descrição desse encontro e a compreensão da decisão pela coresidência em uma mesma aldeia, é preciso antes recuperar brevemente o processo de ocupação dos Kanamari no rio Jutaí.

A ocupação Kanamari no rio Jutaí

A população Kanamari que ocupa o rio Jutaí é formada por pessoas de diferentes *-dyapa* que, em parte, migraram do rio Juruá, a partir da década de 1940, buscando se afastar dos efeitos da presença não indígena em suas terras. Aos Kotya-dyapa, que, como vimos, teriam ocupado o rio Jutaí desde tempos imemoriais, juntaram-se pessoas que se reconheciam como Wadyoparanim-dyapa, Wadyoteknim-dyapa, Hityam-dyapa,³⁶ entre outros.

O processo migratório dessas pessoas em direção ao rio Jutaí teria se iniciado com Awim e Aro “*Nyanim*” – ou Chico “Grosso”, como era conhecido pelos não indígenas –, ambos Wadyoparanim-dyapa. Eles decidiram deixar a maloca em que viviam, próxima ao Seringal Restauração, no rio Juruá, e ocupar uma antiga colocação de seringueiros no rio Juruazinho denominada Remanso. Ali, pouco a pouco, agregaram-se pessoas que, igualmente, buscavam se afastar dos não indígenas no rio Juruá. A permanência das pessoas reunidas em Remanso foi breve, sendo interrompida pela presença de feiticeiros [*baohi*], que passaram a frequentar os

36 Respectivamente, “Gente do macaco cairara”, “Gente do macaco prego” e “Gente do caititu”.

arredores da aldeia. Temendo esses feiticeiros, todos decidiram ocupar Seringal Novo, que era também uma colocação de seringueiros desocupada, a jusante no mesmo rio.

Em Seringal Novo, era possível controlar a proximidade dos não indígenas, que ocupavam o rio Juruazinho e Juruá, e estabelecer a troca regular de borracha e de outros produtos da floresta por mercadorias com os patrões da região (Carvalho, 2002:61). A permanência em Seringal Novo é lembrada como um tempo em que todos puderam viver bem, fazendo grandes roçados e festas frequentes, em contraposição às condições de vida experimentadas no rio Juruá. Isso fez com que, gradualmente, Seringal Novo também passasse a receber um número cada vez maior de pessoas que vinham desse rio. Em algum tempo, contudo, feiticeiros voltariam a perturbar a aldeia. Com isso, as pessoas que se reuniam em Seringal Novo decidiram abandonar a aldeia e migrar para o rio Jutaí, reativando um antigo varadouro que seus antepassados utilizavam para o deslocamento entre essas bacias.

Remanso e Seringal Novo teriam sido ocupados por aproximadamente quinze anos, entre as décadas de 1940 e 1950. A ocupação do rio Jutaí pelas pessoas que migravam do rio Juruá teria se iniciado por residentes dessas aldeias, mas não foi encerrada com a desocupação delas. Ao menos até a década de 1970, novas levas saíam continuamente do rio Juruá em direção ao rio Juruazinho para, em seguida, estabelecerem-se no rio Jutaí. Esse fluxo contínuo de pessoas vindas do rio Juruá levou à fundação de uma nova aldeia no rio Juruazinho denominada Concórdia, que teria coexistido com as primeiras aldeias fundadas no rio Jutaí. Após a década de 1970, os fluxos de pessoas e famílias entre diferentes aldeias e regiões continuariam, mas em escala menor.

O estabelecimento de novas aldeias no rio Jutaí entre as décadas de 1950 e 1960 ocorreu sempre a montante do igarapé Iguai, um afluente da margem direita de seu alto curso. Esse trecho do rio não era mais ocupado pelos não indígenas, que haviam migrado para o rio Jutaí a partir do final do século XIX, mas era visitado por alguns deles para a coleta de ovos de tracajá durante o verão e, esporadicamente, por regatões durante o inverno. A ausência dos *kariwa* ocupando permanentemente esse trecho do rio é lembrada pelos Kanamari como positiva, pois, deste modo, as pessoas teriam encontrado liberdade para instalar suas aldeias ao longo do rio sem os constrangimentos implicados pelo compartilhamento forçado com os não indígenas das terras que ocupavam, como vinha acontecendo no rio Juruá. Isso permitiu que as pessoas que viviam juntas em uma mesma aldeia pudessem se reorganizar em novas aldeias no rio Jutaí.

A primeira aldeia estabelecida no rio Jutaí teria sido *Korowah*, situada às margens do igarapé Iguai e do varadouro que conectava esse rio ao rio Juruazinho. Em seguida, foi fundada *Limãoman*, próxima à confluência entre o igarapé Iguai e o rio Jutaí. Essas aldeias parecem ter

existido por algum tempo e foram continuamente ocupadas pelas pessoas que migravam dos rios Juruá e Juruazinho para o rio Jutaí. Elas foram sucedidas por Volta Grande, Cururu e Cedro, que, por sua vez, dariam origem, respectivamente, às aldeias Sacado, Santa Maria e Cruzeiro. A partir de então, durante as décadas de 1960 e 1970, os Kanamari passariam a ocupar regiões mais a jusante do rio Jutaí, instalando-se no trecho compreendido pelo entorno da foz do igarapé Nauá e o entorno da foz do igarapé Dávi e na extensão do médio e baixo cursos do rio Juruazinho. Nesse período, foram formadas as aldeias Escondido, Caraná, Barata, Pedra, Nauá, Seringueiro e Dávi. A ocupação desses trechos dos rios, onde já estavam estabelecidas colocações de não indígenas, levou os Kanamari a viver novamente entre os *kariwa* e a participar de forma mais intensa das interações comerciais com eles e com os regatões que até ali viajavam.

A fundação de novas aldeias no rio Jutaí consistiu em um dinâmico processo de organização de grupos locais resultante de arranjos matrimoniais, alianças políticas e fissões internas entre as parentelas compostas por pessoas de diferentes *-dyapa*. Essa dinâmica era continuamente alimentada conforme novas levas de pessoas oriundas do rio Juruá chegavam ao rio Jutaí. Não pude ter certeza de quando os Kotya-dyapa passaram a fazer parte desse processo, mas Carvalho (2002:62) observa que eles teriam se juntado provisoriamente às pessoas que inicialmente ocupavam o rio Juruazinho e que haviam voltado a se instalar no igarapé Dávi quando as primeiras aldeias no rio Jutaí foram formadas por aqueles que chegavam do rio Juruá. Importa aqui notar que, já a partir da década de 1970, os Kanamari no rio Jutaí se organizavam em três grupos locais bem definidos, que correspondiam a parentelas agregadas de pessoas Wadyoparanim-dyapa, Wadyoteknim-dyapa e Kotya-dyapa (ver, por exemplo, Neves, 1996:198). No início da década de 1980, esses três grupos locais correspondiam, respectivamente, às aldeias Caraná, Nauá e Dávi. Essa organização política se sustentou de forma relativamente estável durante as décadas seguintes e, de certa forma, ainda orienta a ocupação Kanamari no rio Jutaí.³⁷

Esse processo de ocupação no rio Jutaí se caracterizou pela fundação de novas aldeias sempre a jusante das antigas. As aldeias nem sempre teriam se sucedido umas às outras. Algumas delas existiam simultaneamente após reorganizações dos grupos locais. Com frequência, após desocupadas, elas passavam a ser usadas esporadicamente para a extração de borracha, sendo habitadas temporariamente por uma ou duas famílias e funcionando à maneira das colocações dos não indígenas. Após a mudança para uma nova aldeia, a aldeia antiga não

37 Ver Costa (2007:171-177) para a descrição do processo de formação de grupos locais no rio Itaquá a partir de alianças e casamentos entre pessoas de diferentes *-dyapa*.

era abandonada por completo, e era comum que seus roçados se mantivessem produtivos e continuassem abastecendo as novas aldeias com produtos agrícolas e outros recursos durante os anos seguintes.

Em 1984, os três grupos locais dos Kanamari se reuniram em uma mesma aldeia, denominada Queimada, localizada à foz do igarapé homônimo. Esse remanejamento da população teria sido proposto pela FUNAI após a realização de sua primeira visita ao alto rio Jutáí naquele ano (Reesink, 1993:481-182; Neves, 1996:104-105), com o objetivo de facilitar suas ações de intermediação na comercialização da produção da aldeia e dar início ao reconhecimento, a demarcação e a retirada de não indígenas do alto curso do rio (Carvalho, 2002:106-107). Em menos de um mês após a visita, os Kanamari já ocupavam a nova aldeia em acampamentos improvisados, empreendendo viagens aos roçados de suas outras três aldeias em busca de provisões alimentares.³⁸

Queimada desperta nos Kanamari memórias tanto positivas quanto negativas. Por um lado, é lembrada como uma aldeia muito feliz, em que, por ocasião de três grupos locais viverem permanentemente juntos, constantemente realizavam-se festas. Por outro lado, esse mesmo motivo provocaria inúmeros conflitos internos e um aumento significativo das acusações de conflito no período. Queimada foi acometida por uma epidemia de tuberculose que provocou algumas mortes em uma população que já havia sido reduzida anteriormente em 30% por ocasião de uma epidemia de sarampo, em 1979 (Neves, 1996:121; Labiak, 1997:75). A instabilidade dessa reunião fez com que diferentes famílias se dispersassem com maior frequência ao longo dos anos e permanecessem por maior tempo em roçados e aldeias antigas (Reesink, 1993:483).

Queimada seria ocupada por mais de quinze anos, quando os grupos locais ali reunidos se desmembrariam em duas novas aldeias: Queimada Nova e Jarinal Velho. Grosso modo, em Jarinal Velho reunia-se o grupo local da antiga aldeia Caraná (Wadyoparanim-dyapa), enquanto Queimada Nova abrigava o grupo da antiga aldeia Nauá (Wadyoteknim-dyapa). Os Kotyadyapa, nesse momento, residiam entre essas duas aldeias. No final da década passada, em 2009, parte das pessoas que habitava as aldeias Jarinal Velho e Queimada Nova fundou uma nova aldeia no rio Curuena. No ano seguinte, uma parcela da população da aldeia Queimada Nova abriu a aldeia Castanhal, localizada no médio curso do rio Jutáí, local próximo à foz do rio Biá (e aos Katukina) e fora da TI Vale do Javari. No mesmo ano, Jarinal Velho foi transferida para

38 A aglutinação dos grupos locais no rio Jutáí esteve relacionada à expectativa de que a FUNAI viesse a se tornar o “patrão” dos Kanamari, em substituição a todos os demais com quem efetuavam a troca de sua produção por mercadorias. Para efeitos próximos aos da presença da FUNAI entre os Kanamari no rio Itaquai, ver Costa (2016).

Jarinal Novo (que, ao longo deste trabalho, denomino apenas como Jarinal), localizada próxima à foz do rio Juruazinho. Em 2012, após um conflito com os Korubo no qual morreram um homem e uma mulher e duas crianças desapareceram (ver Silva, 2017:105), os Kanamari que se localizavam no rio Curuena fundaram a aldeia Igarapé Preto, a um dia de viagem a montante de Castanhal.

Há um conjunto de circunstâncias que contribuíram para que parte dos Kanamari optasse por deixar o alto curso do rio Jutaí e passasse a viver distantes uns dos outros e fora da TI Vale do Javari. As acusações de feitiço e a aparição de feiticeiros nos arredores das aldeias, situações frequentes quando todos os grupos locais residiam juntos na aldeia Queimada, seguiria fazendo parte das vidas dessas pessoas, gerando grande instabilidade social. Paralelamente, povos Pano faziam-se cada vez mais presentes no rio Jutaí, com uma amplitude cada vez maior de deslocamentos e situando suas malocas em regiões progressivamente mais próximas àquelas ocupadas pelos Kanamari. Outro fator que contribuía para a dispersão dos Kanamari era o difícil acesso a mercadorias, que os obrigava a realizar longas viagens às cidades de Eirunepé ou Jutaí.

O encontro

Ainda que os diferentes grupos locais kanamari no rio Jutaí tenham construído e mantido relações com os Tyonwük-dyapa, tais relações foram iniciadas e sustentadas com maior intensidade pelo grupo constituído por pessoas que, em sua maioria, reconheciam-se como Wadyoparanim-dyapa. Foi com esse grupo local que os laços se mantiveram mais estreitos e com quem os Tyonwük-dyapa foram corresidir, na década de 2000, na aldeia Jarinal. Não pude, entretanto, identificar se esse processo teve alguma contribuição do histórico de relações que os Tyonwük-dyapa e os Wadyoparanim-dyapa estabeleceram no passado.

O encontro é, em parte, resultante das motivações de Monyawam, então chefe do grupo local Wadyoparanim-dyapa que vivia na aldeia Escondido.³⁹ Em algum momento entre as décadas de 1960 e 1970, Monyawam recebeu o aviso de Demétrio, um não indígena que vivia no igarapé Dávi, sobre as visitas que vinha recebendo de índios “brabos” em sua casa. Demétrio

³⁹ As informações aqui apresentadas sobre o encontro entre os Kanamari e os Tyonwük-dyapa resultam de narrativas de diferentes pessoas. Aquela sobre o primeiro encontro de Monyawam com os Tyonwük-dyapa, que descrevo a seguir, é de autoria de Tyabaro e foi registrada em dezembro de 2018.

lhe contou que esses índios lhe disseram serem os “Tucanos”, que não eram hostis e que o visitavam para a troca de carne de caça por objetos de metal e produtos agrícolas. Demétrio também se referia a eles pelo termo “Patauá”, pelo fato dos Tyonwük-dyapa chegarem em sua casa portando cestos repletos de frutos de patauá e por fazerem os abrigos de seus acampamentos com as folhas dessa palmeira.

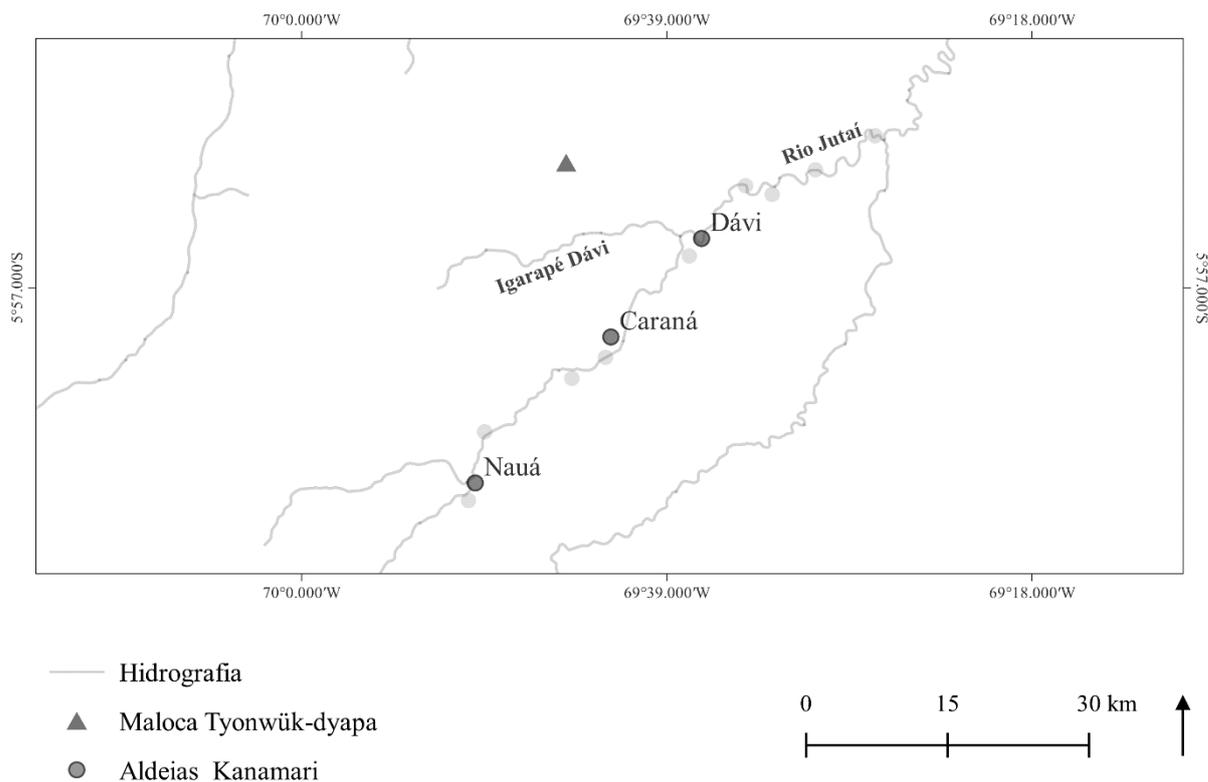
Ao ouvir Demétrio, Monyawam logo associou os “Tucanos” aos Tyonwük-dyapa, de quem há muito não tinha notícias. Monyawam se entusiasmou com o que ouviu, e Demétrio o convidou a acompanhá-lo até sua casa para que pudesse encontrá-los. Monyawam aceitou o convite, mas, ao chegar à casa de Demétrio, os Tyonwük-dyapa já haviam partido. Ao longo de alguns invernos e verões seguintes, Monyawam alimentou expectativas de receber novas notícias sobre os Tyonwük-dyapa e de poder revê-los. A cada vez que encontrava Demétrio ou outros moradores não indígenas do igarapé Dávi, Monyawam perguntava se os “Tucanos” haviam voltado.

Após algum tempo, Monyawam foi novamente avisado sobre os “Tucanos”. Os Tyonwük-dyapa estavam acampados na casa de Raimundo, um outro não indígena que ocupava o igarapé Dávi. Monyawam foi então até o encontro deles. Ao perceberem que Monyawam chegava à casa de Raimundo, os Tyonwük-dyapa se esconderam. Monyawam saiu em busca deles e pôde encontrar uma mulher na casa de farinha de Raimundo: “Vem cá! Quem é você?” A mulher pôde entender o que ele dizia porque ele falava uma língua muito parecida à dela. Assustada, ela lhe respondeu: “Tenho muito medo, vocês são muito valentes! Não os quero aqui”. Monyawam insistiu, perguntando “Que *-dyapa* você é?”. Bem-humorado, continuou: “Será que você é Tyakom-dyapa?⁴⁰ Eu sou Wadyoparanim-dyapa e Hityam-dyapa”. Ele tentou acalmá-la e lhe explicou que ele era uma pessoa boa, e não valente como ela pensava. A mulher lhe disse que era Tyonwük-dyapa, mas se manteve relutante, dizendo a todo tempo: “Eu não quero vocês, vocês são muito valentes!”. O filho da mulher interveio e disse a Monyawam: “Estou com fome... está difícil de suportar”. Monyawam então anunciou que havia levado comida para eles e lhes deu a farinha, a carne de caça e o peixe moqueado que trazia consigo. As demais pessoas Tyonwük-dyapa que estavam escondidas apareceram e todos então partilharam da comida. Os Tyonwük-dyapa passaram a considerar que talvez Monyawam não fosse mesmo “valente”. Monyawam tentava seguidamente convencê-los disso, dizendo que havia gostado deles e que queria que, a partir de então, todos vivessem juntos.

⁴⁰ “Gente da Traíra”.

Apesar do convite de Monyawam, os Tyonwük-dyapa partiram logo depois desse encontro. Monyawam retornou à sua aldeia e aguardou uma nova oportunidade de encontrá-los. Os Tyonwük-dyapa, por sua vez, avaliavam se deviam confiar em Monyawam quando ele lhes dizia ser uma pessoa boa. Os Tyonwük-dyapa vinham experimentando as consequências da inimizade dispensada a eles por outros *-dyapa* e da aquisição de doenças dos não indígenas com quem mantinham relações nesse período. Com os Tyonwük-dyapa ainda avaliando os perigos dessa aproximação, Monyawam voltaria a encontrá-los apenas durante as visitas que faziam aos não indígenas no igarapé Dávi. Esses novos encontros envolveriam também pessoas kanamari de outras aldeias, mas quase sempre sendo liderados por Monyawam e seus filhos, Aro e Tyabaro. Ainda com desconfiança dos Kanamari, a cada encontro, os Tyonwük-dyapa buscavam identificar se entre eles havia algum xamã [*baó*] que pudesse enfeitiçá-los ou se alguém estava com “catarro” [*tohna*] que pudesse transmitir a eles.

Mapa 4 - Localização dos Kanamari e Tyonwük-dyapa durante os primeiros encontros



Fonte: elaboração própria

A desconfiança mantida pelos Tyonwük-dyapa foi se dissipando ao longo dos encontros seguintes sem, contudo, deixar de existir por completo. Pouco tempo depois, esses encontros passaram a acontecer na maloca que os Tyonwük-dyapa haviam estabelecido na cabeceira do

igarapé Dávi. À época do encontro com os Kanamari, os Tyonwük-dyapa haviam retomado a construção de malocas, mas não interrompido o padrão de ocupação de suas terras, marcado pela intensa mobilidade adotada após o conflito com os Tyaha-dyapa e a morte de Tyiwi. Nesse momento, suas malocas serviam como ponto de convergência esporádico para as famílias nucleares ou extensas que se deslocavam separadamente pelos interflúvios dos rios Jutaí e Jandiatuba. Ao redor das malocas, os Tyonwük-dyapa não mantinham roçados, experimentando apenas o cultivo de alguns tubérculos silvestres que costumavam consumir durante seus deslocamentos na floresta.

Os Kanamari faziam visitas espontâneas aos Tyonwük-dyapa na maloca do igarapé Dávi, mas nem sempre os encontravam nela. Como os Tyonwük-dyapa empregavam boa parte de seu tempo em deslocamentos pela região, frequentemente os Kanamari se deparavam com a maloca vazia e o seu entorno tomado pela vegetação. Quando conseguiam encontrá-los na maloca, os Kanamari e Tyonwük-dyapa permaneciam juntos por alguns dias e às vezes por algumas semanas, conhecendo-se, namorando, trocando histórias e realizando festas e brincadeiras.

A ausência de roças no entorno da maloca dos Tyonwük-dyapa exigia que, a cada visita, os Kanamari levassem consigo produtos agrícolas de suas roças para que pudessem se alimentar durante as visitas. O preparo e o consumo da caiçuma de macaxeira [*koya*], central na comensalidade e importante para a realização dos rituais, dependia do aporte de batatas de macaxeira por parte dos Kanamari. Além de levarem consigo alguns de seus produtos agrícolas, os Kanamari também entregavam aos Tyonwük-dyapa algumas mudas, manivas e sementes e, com eles, conjugavam sua força de trabalho na abertura de frações da floresta para o plantio de novas roças.

Durante esses encontros, os Kanamari dedicavam parte das mercadorias que obtinham com os não indígenas aos Tyonwük-dyapa. Os Kanamari dominavam a extração de borracha e da madeira e apresentavam maior domínio das relações com os não indígenas e habilidade na troca de sua produção por mercadorias. Os Tyonwük-dyapa, por outro lado, de modo tímido, obtinham algumas ferramentas de metal por meio de trocas que vinham realizando com os não indígenas. Os Kanamari poderiam oferecer não só as ferramentas de metal – objetos de maior interesse para os Tyonwük-dyapa naquele momento –, mas também uma sorte de outros bens que estes já conheciam por meio dos não indígenas, mas que não atribuíam importância para o uso cotidiano, como o sal, sabão, fósforo e roupas, entre outros. O encontro com os Kanamari possibilitou, assim, que os Tyonwük-dyapa pudessem ter acesso a parte do universo dos *kariwa*, mas sem os perigos envolvidos no estabelecimento de relações diretas com eles.

O desconhecimento dos Tyonwük-dyapa quanto ao uso e à incorporação dessas mercadorias em sua vida cotidiana era objeto de desconforto em seus encontros com os Kanamari. Quanto às roupas, por exemplo, os Tyonwük-dyapa relatam que, durante esses primeiros encontros, sentiam muita vergonha dos Kanamari por não as usarem como eles e, assim, como dizem hoje em dia, considerarem-se “nus”. Os Tyonwük-dyapa explicam que não gostavam de vesti-las à época e que utilizavam apenas adornos corporais confeccionados a partir de fibras de tucum nas genitálias (*kaihdak* para os homens e *tyahnomdak* para as mulheres), no braço (*patyikidak*), panturrilhas (*adak*) e tornozelos (*aikta*). Destes, apenas os três últimos são atualmente utilizados por algumas pessoas, sempre junto a roupas. Durante esses encontros, os Kanamari faziam comentários jocosos e brincadeiras a respeito dos corpos dos Tyonwük-dyapa que, quando recebiam roupas, utilizavam-nas apenas durante o tempo em que estavam juntos, descartando-as em seguida.

Os Tyonwük-dyapa passariam a retribuir as visitas dos Kanamari à sua maloca pouco tempo depois, quando Monyawam vê atendido o seu pedido de que seu filho Aro se casasse com uma mulher Tyonwük-dyapa. Aro, recém separado de sua esposa, e Wahmaram, então casada com um homem Tyonwük-dyapa chamado Bawai, haviam se aproximado durante as visitas dos Kanamari à maloca Tyonwük-dyapa no igarapé Dávi. Inicialmente, Wahmaram mantinha-se relutante em casar-se com Aro, uma vez que a recente relação com os Kanamari era coberta por algumas incertezas. Contudo, a decisão pelo casamento foi favorecida pela posição de alguns homens Tyonwük-dyapa, entre os quais Bawai, que mantinha uma segunda esposa além de Wahmaram, e se absteve de tê-la ao seu lado para que ela se casasse com Aro.

Com o casamento, Wahmaram passou a viver entre os Kanamari, e não Aro entre os Tyonwük-dyapa, o que aconteceria caso se observasse a preferência uxorilocal da residência pós-marital. Como vimos anteriormente, pouco tempo antes, a não observância dessa preferência teria levado a conflitos entre os Tyonwük-dyapa e os outros *-dyapa* com quem se relacionavam. O casamento entre Wahmaram e Aro, entretanto, não levou os grupos a entrarem em conflito, mas sim a consolidarem a aliança que vinha se construindo entre eles. A presença de Wahmaram entre os Kanamari fez com que as viagens dos Tyonwük-dyapa em direção às aldeias kanamari passassem a acontecer. Ambos, assim, teriam construído uma aliança positiva, e os Kanamari passariam a ser os únicos parceiros rituais possíveis naquele momento, já que as relações com outros *-dyapa* na região eram marcadas pela violência.

As visitas entre os Tyonwük-dyapa e os Kanamari seguiram sendo mantidas ao longo das décadas de 1980 e 1990. Elas passaram a ser resultantes mais das iniciativas dos Tyonwük-dyapa do que dos Kanamari, na medida que elas funcionavam com um meio de obtenção de

mercadorias por parte dos Tyonwük-dyapa. Durante as visitas às aldeias kanamari, os Tyonwük-dyapa confeccionavam acampamentos próximos às casas das pessoas com quem mantinham maior proximidade e permaneciam por dias ou semanas. A manutenção das relações com os Kanamari possibilitou que os Tyonwük-dyapa recuperassem parte dos cultivos que haviam perdido durante as décadas de maior mobilidade e o acesso a mercadorias por meio da contraprestação de serviços diversos.

No saldo dessas trocas, incluía-se a transmissão de doenças pelos Kanamari para os Tyonwük-dyapa. Já vimos que os Tyonwük-dyapa temiam que os encontros com os Kanamari – e também com os não indígenas, de modo geral – os expusessem a enfermidades. De fato, uma vez que as relações entre esses grupos eram caracterizadas pela regularidade de encontros, a contaminação por doenças se tornou comum. Carvalho (2002:115) observa que, em 1985, algumas pessoas Tyonwük-dyapa encontravam-se em tratamento de tuberculose na aldeia Queimado. Em outra ocasião, no mesmo ano, os Kanamari foram responsabilizados pela morte de duas mulheres Tyonwük-dyapa, vítimas de gripe e, em represália, ameaçados com a “devolução” de Wahmaram e um ataque de flechas (Carvalho, 2002:104). Além disso, duas malocas Tyonwük-dyapa no igarapé Dávi foram encontradas queimadas e uma outra abandonada, o que foi interpretado como decorrência de mortes no grupo durante esse período (Tafari, Labiak e Neves, 1985:4, 15)

Apesar do estreitamento das relações entre os Tyonwük-dyapa e os Kanamari após o casamento de Wahmaram e Aro, novos casamentos entre eles não se realizaram. Reesink (1993:37) nota que o entre eles teria efetivamente implicado uma “troca de mulheres”, pela qual uma mulher kanamari teria passado a viver entre os Tyonwük-dyapa por algum tempo e em seguida desistido por não “suportar a vida nômade dos Tukano” (ibidem). Os Kanamari e Tyonwük-dyapa me relataram que de fato houve diferentes uniões entre eles ao longo do tempo, envolvendo mulheres e homens de ambos os grupos. Contudo, essas uniões sempre demonstraram ser “instáveis”, não resultavam em filhos e se desfaziam rapidamente – o que faz com que os Kanamari não as considerem “casamentos”.

Ao lado dessas uniões “instáveis” estão as relações extraconjugais mantidas ao longo do tempo entre pessoas kanamari e tyonwük-dyapa. Em alguns casos, elas resultaram em casos de dupla paternidade. Pude identificar dois desses casos resultantes de relações mantidas entre homens kanamari e mulheres tyonwük-dyapa e outros dois de mulheres kanamari e homens tyonwük-dyapa. Os Kanamari e os Tyonwük-dyapa compartilham a ideia de que uma criança reconheça uma ou mais pessoas como seus pais. Como notaram Reesink (1996:56) e Costa (2007:178), essa possibilidade está contida na concepção de que o desenvolvimento do feto no

útero de uma mulher depende da fecundação continuada. Deste modo, aqueles homens que mantiveram relações sexuais com a gestante assumem a copaternidade da criança. Esse é um processo no qual colaboram preferencialmente os irmãos do marido da mulher, mas que também pode envolver outros homens, inclusive aqueles se reconhecem como de outro *-dyapa* (Reesink, 1996:70-71). Isso, entretanto, não quer dizer que as pessoas kanamari ou Tyonwük-dyapa fruto dessas relações reconheçam essa dupla paternidade por meio de termos de parentesco. Como nota Costa (2007:180), a identificação da paternidade de uma pessoa tende a se orientar mais pelo “processo gradual de crescer e conviver com pessoas específicas das quais se cuida [-wu] e pelas quais se é cuidado” do que pela substância.

À parte do casamento de Aro e Wahmaram, a única união entre uma pessoa kanamari e Tyonwük-dyapa que se demonstrou estável ocorreu na década de 2010, quando ambos os grupos já corresidiam. Ela se deu entre um homem kanamari distante, residente no rio Itaquai, chamado Oki, e uma jovem Tyonwük-dyapa chamada Hari, que se conheceram após Oki empreender uma viagem pelos rios Juruá e Jutai em busca de uma nova esposa. Após se casarem, ele passou a viver junto à casa dos pais de Hari e os dois tiveram filhos. Este parece ser um casamento excepcional, e me foi justificado por algumas pessoas Tyonwük-dyapa pelo fato de os homens Tyonwük-dyapa com quem Hari poderia se casar ainda serem crianças.

A corresidência

Os Tyonwük-dyapa e os Kanamari passaram a corresidir em uma mesma aldeia entre o fim dos anos 1990 e início da década de 2000. Este foi um processo gradual em que algumas famílias ou pessoas viúvas realizavam visitas prolongadas ou permaneciam por algum tempo residindo junto aos Kanamari. Todo o grupo só passaria a viver junto aos Kanamari em definitivo no final daquela década, pouco antes da aldeia Jarinal Velho deixar de ser ocupada com a fundação da aldeia Jarinal Novo.

A decisão dos Tyonwük-dyapa em ir morar junto aos Kanamari é, em grande parte, reflexo das circunstâncias que experimentaram na virada da década de 1990 para a seguinte. Como vimos anteriormente, a região dos interflúvios dos rios Jutai e Jandiatuba vinha sendo ocupada com mais intensidade por povos Pano desde a década de 1980, o que gradualmente constrangia a ocupação Tyonwük-dyapa na região. A presença daqueles povos também tinha efeitos sobre a ocupação da região pelos Om-dyapa, fazendo com que estes e os Tyonwük-

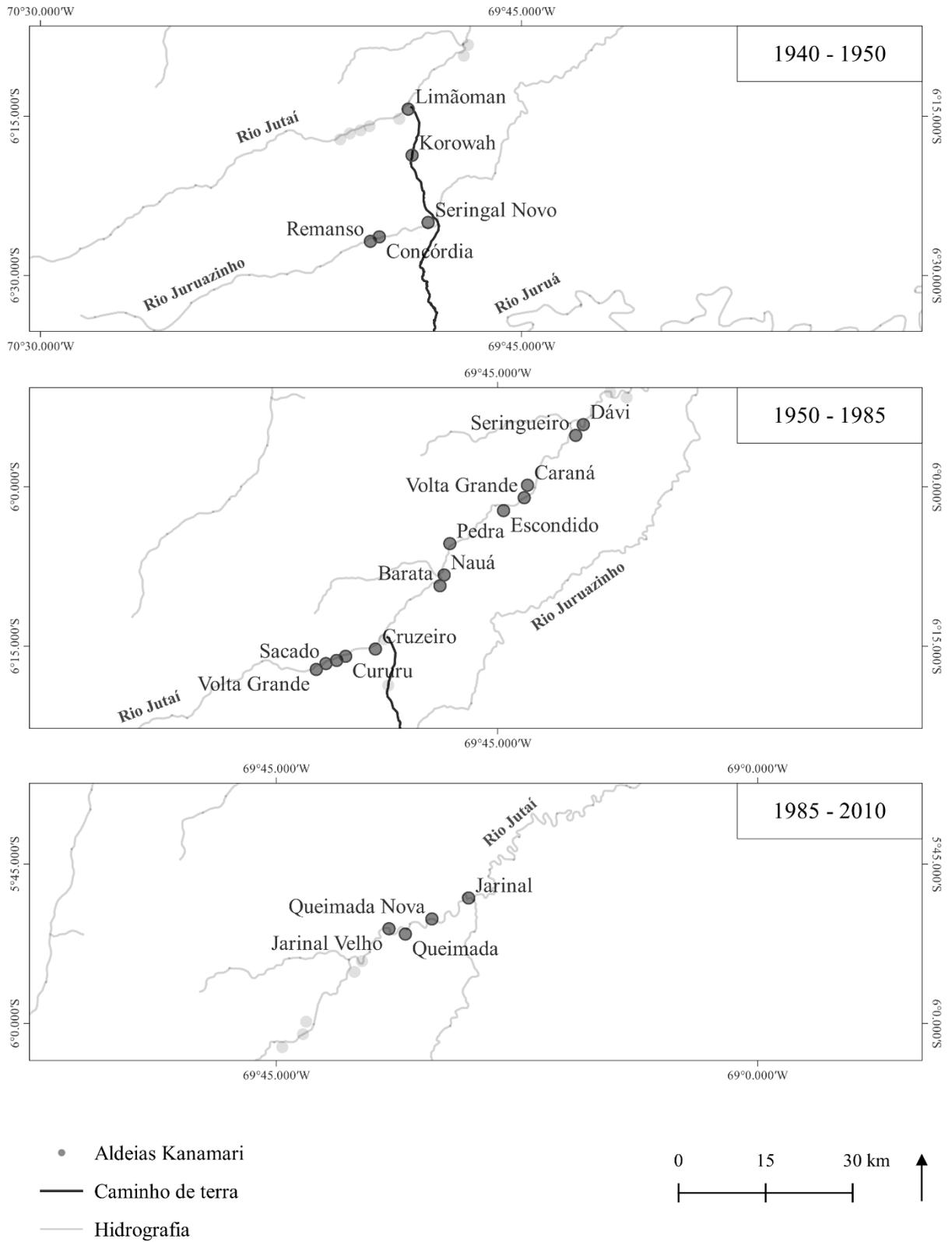
dyapa não sustentassem uma distância suficientemente segura entre si. Com isso, os ataques xamânicos dos Om-dyapa voltaram a se acentuar nesse período, provocando muitas mortes entre os Tyonwük-dyapa. Os Tyonwük-dyapa atribuem parte de sua redução populacional a esses ataques e costumam dizer que os Om-dyapa teriam a vontade expressa de “acabar com os Tyonwük-dyapa”. Esses ataques se tornaram mais perigosos e letais a partir da morte do único xamã Tyonwük-dyapa vivo à época, o que impedia que os efeitos patológicos dos feitiços pudessem ser revertidos.

É importante notar também que os não indígenas se retirariam da região na transição da década de 1990 para a década de 2000. Apesar de não se tratar de um fator ao qual os Tyonwük-dyapa costumam atribuir importância na sua decisão pela coresidência com os Kanamari, ele influía na possibilidade de obtenção de mercadorias que eles já consideram fundamentais em seu cotidiano. Viver às margens do rio Jutaí e junto aos Kanamari possibilitaria aos Tyonwük-dyapa encontrar com mais regularidade os não indígenas que eventualmente viajavam pelo rio, bem como acessar, por meio dos Kanamari, as mercadorias que desejavam com mais frequência.

Aro foi uma das pessoas Tyonwük-dyapa que passou a viver entre os Kanamari com o objetivo de se tornar xamã e, assim, capacitar-se para atuar contra os feitiços dos Om-dyapa, que se agravavam à época. Behe e Bawai são outras pessoas que experimentaram a morte de parentes no bojo do decréscimo populacional resultante dos ataques dos Om-dyapa e também optaram por viver entre os Kanamari e, portanto, longe dos perigos e das consequências negativas que as demais pessoas Tyonwük-dyapa experimentavam no rio Curuena, onde viviam antes da mudança. Isso foi importante para que experimentassem a vida junto aos Kanamari e para que todo o grupo decidisse por mudar em definitivo.

Ao decidirem-se pela coresidência de todo o grupo junto aos Kanamari, os Tyonwük-dyapa iniciaram um processo próprio de fundação de uma nova aldeia. Boa parte do estoque de variedades agrícolas cultivada por eles em sua aldeia no rio Curuena foi transferida para suas novas roças nas aldeias Jarinal Velho. Inicialmente acampados, construíram suas casas pouco a pouco e realizavam visitas regulares ao rio Curuena para que pudessem se alimentar enquanto suas novas roças não amadureciam. Ao fim desse processo, os Tyonwük-dyapa queimaram suas casas e malocas no rio Curuena e se instalaram em definitivo na aldeia Jarinal

Mapa 5 - Mapa histórico da ocupação do rio Jutai pelos Kanamari



Fonte: elaboração própria

Tabela 4 - Quadro cronológico das relações com os Kanamari

Período	Descrição
A partir da déc. 1940	Os Kanamari migram do rio Juruá para o rio Juruazinho e se estabelecem em Seringal Novo. Tempo em que todos puderam viver bem.
Déc. 1950 a déc. 1970	Os Kanamari migram do rio Juruazinho para o rio Jutaí, onde gozam de liberdade de situar suas aldeias ao longo do rio sem o constrangimento da presença não indígena e de organizar grupos locais.
Déc. 1960 a déc. 1970	Os Kanamari passam a ocupar regiões a jusante do alto rio Jutaí. Três grupos locais bem definidos: Wadyoparanim-dyapa, Wadyoteknim-dyapa e Kotya-dyapa. Os Tyonwük-dyapa e os Kanamari se encontram.
Déc. 1970	Wahmaram Tyonwük-dyapa se casa com Aro Kanamari e passa a viver em sua aldeia.
1985	Os três grupos locais Kanamari se reúnem na aldeia Queimada. Epidemias atingem os Tyonwük-dyapa e os Kanamari.
Déc. 1990 a déc. 2000	Não indígenas se retiram da região. Aldeia de Queimada é desmembrada e formam-se novas aldeias a jusante no rio Jutaí. Os Tyonwük-dyapa passam a corresidir na aldeia Jarinal com os Kanamari.

Fonte: elaboração própria

Capítulo 5

A FLORESTA E A ALDEIA

Vimos até aqui uma profusão de topônimos e diferentes áreas ocupadas pelos Tyonwük-dyapa. Isso se deve ao fato deles terem sustentado uma dinâmica marcada pela ocupação recorrente de locais distintos nos interflúvios dos rios Jutaí e Jandiatuba. Dentro dessa configuração, os Tyonwük-dyapa também assumiram diferentes modos de organização socioespacial, que variaram entre períodos em que eram raros os períodos de concentração do grupo nas aldeias e longos os de dispersão e aqueles marcados pelo inverso, com períodos de concentração dos Tyonwük-dyapa nas aldeias que se sobressaíam aos de dispersão.

A ocupação dos interflúvios

Conforme observei no Capítulo 2, o maior horizonte temporal sobre o qual os Tyonwük-dyapa puderam me relatar remonta aos episódios do “primeiro *kariwa*”. Naquele tempo, os seus antepassados experimentavam um cenário de violência e correrias no contexto da penetração dos extratores de caucho e borracha no alto Jutaí. A exemplo do que ocorreu com outros *-dyapa* no rio Juruá, a chegada dos não indígenas durante essa frente de expansão impactou a ocupação dos Tyonwük-dyapa, fazendo com que estes tivessem que mover seus assentamentos para lugares suficientemente seguros em relação àqueles. Das cabeceiras do rio Jutaí, onde se passaram os episódios do “primeiro *kariwa*”, os Tyonwük-dyapa deslocaram-se a oeste, tendo o igarapé Nauá como seu limite mais a oeste e o rio Curuena com o limite mais a leste.

Durante todo o século XX, os Tyonwük-dyapa situaram seus assentamentos em diferentes igarapés e rios ao longo da região compreendida por esses extremos. Ao realizarem uma mudança de aldeia, os Tyonwük-dyapa poderiam se manter em uma mesma microbacia hidrográfica, apenas ajustando a localização do novo assentamento a uma curta distância do antigo, como parece ter ocorrido na década de 1980 (Tafari, Labiak e Neves, 1985:15). Em outras ocasiões, as novas aldeias eram fundadas em uma outra microbacia, sendo, assim, resultado de um deslocamento mais longo do grupo. Essa dinâmica de ocupação dos interflúvios se caracterizava pela recorrência com que os rios e igarapés eram ocupados de

forma alternada ao longo do tempo. Isso fez com que as pessoas mais velhas do grupo, quando perguntadas sobre os lugares em que viveram, indicassem ter ocupado uma mesma microbacia em diferentes estágios de sua vida.

A abrangência espacial da ocupação dos Tyonwük-dyapa teria se mantido ao menos até o último quarto do século XX. Acossados pelos Om-dyapa a leste e pelos povos Pano que passavam a penetrar os interflúvios vindos do Oeste, os Tyonwük-dyapa começaram a concentrar a alternância de sua ocupação entre o igarapé Dávi e o rio Curuena. A partir da correspondência com os Kanamari, na década de 2000, os Tyonwük-dyapa restringiram sua ocupação às margens do rio Jutaí, tendo como limite de seus deslocamentos e de uso de recursos o igarapé Dávi e o rio Juruazinho.

A organização socioespacial de seus antepassados

Já havia observado anteriormente que os Tyonwük-dyapa não me explicaram como viviam antes da chegada dos não indígenas na região, assim, não posso ter certeza se compartilhavam do mesmo modelo ideal de organização socioespacial que os Kanamari afirmam ter vivido no passado.⁴¹ Contudo, os Tyonwük-dyapa reforçaram, em diferentes ocasiões, que seus antepassados viviam em aldeias com roças e malocas, o que fazia com que os períodos despendidos em deslocamentos fossem menores do que aqueles em que o grupo permanecia na aldeia.

Ainda que sua ocupação e mobilidade tenha sido afetada pela presença dos *kariwa*, os Tyonwük-dyapa não teriam experimentado, com a sua chegada, mudanças significativas em sua organização socioespacial. Embora seus antepassados tenham sido coagidos a alterar sua ocupação ou seus padrões de deslocamento para caça e coleta, a horticultura e a utilização de malocas como espaço sociopolítico continuariam sendo privilegiadas, e os períodos de concentração do grupo na aldeia seguiram sendo mais longos do que os períodos dedicados aos deslocamentos. Ao longo de todo o tempo em que mantiveram relações de aliança com os

41 No que se refere à possibilidade de que mantivessem algum vínculo com uma bacia hidrográfica, tal como os Kanamari preconizam sobre o seu passado, por exemplo, o que pude ouvir com maior recorrência é que os Tyonwük-dyapa ocupariam, originalmente, o igarapé Nauá, e os Kotya-dyapa, o igarapé Dávi. Essas afirmações são bastante prováveis, já que as cabeceiras do igarapé Nauá ficam próximas às do rio Jutaí e Itaquiá, localização aproximada dos Tyonwük-dyapa durante os primeiros registros históricos. Se essa parece ter sido uma possibilidade concreta, por outro lado, ela não corresponde ao padrão de ocupação que os Tyonwük-dyapa afirmam ter mantido do início do século XX em diante, baseado na ocupação recorrente de diferentes microbacias dos interflúvios, como vimos.

Kotya-dyapa e os Tyaha-dyapa – o que nos remonta a toda a primeira metade do século XX –, os Tyonwük-dyapa teriam sustentado esse mesmo modo de organização.

Suas aldeias eram compostas por uma maloca, circundadas por abrigos monofamiliares. Os Tyonwük-dyapa não me detalharam a dinâmica interna da aldeia, mas esse modo de organização espacial se aproxima da descrição feita por Tastevin (s/d: 21-23) para os Kanamari no rio Juruá no início do século XX. Nela, as malocas constituíam o espaço de convivência das famílias na aldeia e, em seu interior, cozinhava-se e partilhavam-se refeições. Cada família dispunha de um abrigo no entorno da maloca para o qual se retiravam todas as noites. A maloca e as roças, assim, parecem ter sido espaços fundamentais para a manutenção da convivência entre as pessoas e a comensalidade e, conseqüentemente, importantes para a reprodução social do grupo. As roças seriam abundantes o suficiente para garantir não só a provisão alimentar do grupo, mas também a possibilidade de realização do ciclo de visitas rituais que caracterizavam as alianças entre diferentes *-dyapa*.

Os Tyonwük-dyapa se descrevem como ocupantes das “terras firmes” (distantes dos grandes rios) e seus deslocamentos eram sempre terrestres, por meio de uma rede de caminhos que conectavam suas aldeias a diferentes tipos de recursos disponíveis na floresta e a outras regiões dos interflúvios. Os deslocamentos consistiam em ao menos dois tipos. Os curtos, realizados em não mais que um dia e que levavam as pessoas a áreas de caça ou de coleta de recursos específicos. Para fazer isso, os Tyonwük-dyapa valiam-se de caminhos que eram de seu conhecimento exclusivo e que os levavam às áreas cujas características, igualmente, muitas vezes eram apenas conhecidas por eles.

Outros tipos de deslocamentos, aqueles que os levava a percorrer larga extensões, eram realizados por diversas motivações. Os Tyonwük-dyapa deslocavam-se em busca de recursos específicos (como, por exemplo, de tabocas para a preparação de flechas) ou em direção a outras microbacias hidrográficas, a fim de abrir novas aldeias ou mesmo para realizar visitas rituais aos outros *-dyapa* com quem mantinham aliança. Neste último caso, os deslocamentos poderiam ocorrer da aldeia dos Tyonwük-dyapa até o igarapé Dávi – onde se localizavam os Kotya-dyapa –, aos interflúvios do rio Jandiatuba e do igarapé Lobo, onde estavam os Tyaha-dyapa, ou em trechos mais a jusante no rio Curuena – onde estariam os Om-dyapa, por exemplo.⁴² Esses tipos de deslocamentos se caracterizavam por abrir o grupo ao exterior,

42 Deve-se notar que as localizações citadas correspondem àquelas indicadas em algumas narrativas que pude ouvir. Nada indica, contudo, que esses outros grupos situados nos interflúvios dos rios Jutá e Jandiatuba tenham mantido sua ocupação associada apenas a um igarapé. Não descarto, assim, que pudessem compartilhar com os Tyonwük-dyapa a característica de estabelecerem suas aldeias em diferentes igarapés ao longo do tempo.

levando os Tyonwük-dyapa a percorrem caminhos ou compartilhados com outros povos ou apenas conhecidos por eles e a irem em direção a áreas de ocupação de outros grupos.

Esse modo de organização socioespacial foi profundamente alterado a partir da década de 1950, quando os Tyonwük-dyapa romperam em definitivo as alianças com outros *-dyapa* com quem compartilhavam os interflúvios. Os Tyonwük-dyapa assinalam o conflito com os Tyaha-dyapa e a morte de Tyiwi, em especial, como episódio catalizador de um conjunto de transformações em sua organização socioespacial no bojo das quais a horticultura e as malocas deixaram de ser privilegiadas em favor da adoção de um padrão de ocupação baseado em uma intensa mobilidade e no forrageio.

Na floresta

Os Tyonwük-dyapa costumam descrever o período que se sucedeu imediatamente ao conflito com os Tyaha-dyapa como um “estado de fuga” constante. Em suas narrativas, acusam os Tyaha-dyapa de persegui-los e obrigá-los a empreender longos, apressados e consecutivos deslocamentos pela floresta como forma de evitar o perigo de novos ataques e mortes. Essa movimentação era realizada por uma vasta extensão dos interflúvios, sempre evitando a área compreendida pelos rios Jandiatuba e o igarapé Lobo – um afluente do rio Curuena –, onde dizem ser a localização dos Tyaha-dyapa no momento do conflito. Com frequência, os deslocamentos faziam com que Tyonwük-dyapa ocupassem áreas próximas àquelas onde se encontravam os Om-dyapa – de quem eram vítimas de ataques xamânicos –, o que os obrigava a redirecionar sua movimentação para locais seguros. Parte desses deslocamentos era feita em direção aos não indígenas da região, com quem, como já vimos, os Tyonwük-dyapa intensificaram suas interações no período.

Ao realizarem esses movimentos pelos interflúvios, os Tyonwük-dyapa dividiam-se em famílias nucleares ou extensas, que se mantinham separadas uma das outras durante os deslocamentos. Com a fuga, os Tyonwük-dyapa já não dispunham de malocas e não voltariam a construí-las por alguns anos após a morte de Tyiwi, deixando, assim, de privilegiá-la enquanto espaço de referência para a reunião, convívio e comensalidade das pessoas enquanto se concentravam na aldeia. Por sua vez, os abrigos monofamiliares, que antes se distribuía ao redor da maloca, passaram a se dispersar pela região dos interflúvios. Não pude obter detalhes de como reuniões de todo o grupo foram possíveis durante esse período, mas as narrativas dos

Tyonwük-dyapa sobre esse momento costumam frisar os longos períodos que as pessoas passavam sem se encontrar e os curtos períodos em que permaneciam juntos. O que sempre me foi indicado durante essas descrições é que os movimentos de dispersão das pessoas eram uma constante, e raras e curtas eram as ocasiões em que o grupo se reunia como um todo.

Cabe notar que esses deslocamentos de modo algum se assemelham a uma “perambulação” ou a movimentos aleatórios e desordenados. Pelo contrário, ao descreverem o período, os Tyonwük-dyapa indicam um conjunto de lugares que eram visitados que, muitas vezes, já eram conhecidos coletivamente e que, inclusive, muitas vezes figuravam em narrativas de episódios vividos pelos seus antepassados. Os deslocamentos, assim, percorriam uma paisagem repleta de significados e que seguia sendo construída por meio dos movimentos das pessoas.

Com frequência, os deslocamentos levavam os Tyonwük-dyapa para áreas de ocupação de outros povos. A amplitude desses deslocamentos constituía uma forma de monitoramento da presença desses povos e da possibilidade de ocupar os interflúvios em contextos em que a inimizade não poderia ser revertida. Deslocar-se, assim, era uma escolha por manterem-se próximos ou distantes de outros *-dyapa*.⁴³ O tempo de permanência em cada acampamento poderia se alongar por dias ou semanas, e eles poderiam voltar a ser ocupados pelas pessoas após serem abandonados. Essa ocupação recorrente era orientada pela sazonalidade dos recursos, mas também por certa distribuição da pressão ecológica: na medida que os recursos desejados escasseavam, as pessoas dirigiam-se a outros lugares para fazer um novo acampamento ou reocupar acampamentos antigos.

Ao abandonar suas malocas, os Tyonwük-dyapa também deixavam para trás suas roças e, por algum tempo, não voltariam a produzi-las. Com o abrupto afastamento dos Tyaha-dyapa após o conflito, os Tyonwük-dyapa não realizaram uma transição das variedades agrícolas cultivadas em seus antigos roçados para outros novos. A regularidade da movimentação das famílias pelos interflúvios me foi justificada algumas vezes como necessária para que pudessem encontrar alimentos na floresta. Não disponho de um inventário da dieta dos Tyonwük-dyapa durante esse período em que não cultivavam roças, mas a floresta, que é capaz de disponibilizar uma dieta diversificada e suficientemente nutritiva,⁴⁴ não deveria constituir um limitador das possibilidades de alimentação. Os recursos que antes eram coletados em expedições com esse fim específico, ou que eram utilizados apenas no contexto de viagens pela floresta, passaram a

43 Pode-se dizer que esse mesmo mecanismo de monitoramento se aplicava às suas relações com os não indígenas.

44 O estudo de Politis (1996), por exemplo, demonstra como os Nukak adotaram estratégias de manejo da floresta e de subsistência baseada no forrageio que lhes garantiam uma alimentação abundante e nutritiva sem que dependessem da horticultura.

fazer parte da dieta cotidiana. Assim, com mais frequência do que antes, os Tyonwük-dyapa consumiam mel de abelhas e diferentes tipos de frutos silvestres ou semidomesticados, como os das palmeiras patauá, bacaba, açai e buriti. Em complemento à carne de caça, os Tyonwük-dyapa davam preferência por alimentar-se de alguns tipos de tubérculos silvestres (*wadya*, *dyopiri*, *wahma* e *waro*).

Por muitas vezes, as pessoas empreendiam esses deslocamentos em direção às capoeiras – isto é, a locais de ocupação antiga –,⁴⁵ fossem estas resultado da presença de seus antepassados ou de outros povos, incluindo aqui os não indígenas. As capoeiras apresentam-se como uma fitofisionomia florestal resultante do manejo realizado pelos seus antigos ocupantes que seguem sendo produtivas ao longo de seus diferentes estágios de regeneração florestal. Isso as faz ofertar um conjunto de recursos úteis e alimentares à confecção de artefatos e ferramentas. Ao se dirigirem às capoeiras, os Tyonwük-dyapa encontravam frutas e palhas de palmeiras utilizadas por eles para construir os abrigos familiares em seus acampamentos. Eventualmente, os Tyonwük-dyapa encontravam nessas capoeiras recentes algumas macaxeiras e bananeiras ainda produtivas.

A produção de cultura material foi afetada durante esse período. Os Tyonwük-dyapa deixaram de produzir cerâmicas e outros objetos de uso doméstico em um contexto de intensa mobilidade e assentamentos temporários. Para a cocção de alguns dos alimentos, os Tyonwük-dyapa utilizavam cascas de paxiúvão confeccionadas à forma de uma panela. A produção e uso de adornos corporais e de algumas das suas tecnologias necessárias para a alimentação de caça, como flechas e zarabatanas, foram mantidas.

A intensa e apressada mobilidade, que se fazia necessária nesse período, era dificultada pela quantidade de crianças que precisavam ser cuidadas, alimentadas e carregadas por suas mães. No bojo desse conjunto de mudanças, os Tyonwük-dyapa optaram por limitar o crescimento populacional do grupo por meio da disseminação de práticas contraceptivas. A principal delas consistia em um tipo de feitiço – o *mahü* – aplicado por um xamã na cabeça de uma mulher, impedindo-na de conceber (ver Carvalho, 2002:122; Costa, 2017:104-106). Boa parte das mulheres em idade reprodutiva naquele período foi objeto desse feitiço e, assim, não teve filhos, e o número de crianças no grupo foi estabilizado.⁴⁶ As mulheres Tyonwük-dyapa

45 Assim como os Kanamari, os Tyonwük-dyapa utilizam o termo *baohnim padya* para se referirem às “capoeiras”. A expressão significa, literalmente, “roça vazia”, mas é utilizada para designar tanto as roças abandonadas ou já consumidas quanto os locais de ocupação antiga onde essas roças se situavam. Utilizo, aqui, o sentido ampliado do termo “capoeira”.

46 Carvalho (2002:122) identificou, em 1984, duas mulheres Tyonwük-dyapa que justificavam não terem tido filhos pelo fato de terem *mahü*. Da população que atualmente reside na aldeia Jarinal, seis casais já idosos são constituídos por mulheres que foram objeto da introdução do *mahü* e não tiveram filhos.

indicam que a introdução do *mahü* em seus corpos teria sido uma decisão deliberada de seus pais ou avós, frente às transformações que os Tyonwük-dyapa experimentavam à época.

Esse conjunto de transformações na organização socioespacial dos Tyonwük-dyapa, por um lado, teria um efeito positivo em uma região agora repleta de grupos inimigos, com os quais a aliança não se fazia mais possível: o grupo deixava de se concentrar em apenas um lugar e adquiria agilidade nos deslocamentos, evitando, assim, a guerra e sua exposição a feitiços. Por outro lado, ao menos de uma perspectiva contemporânea, são transformações que afetaram processos importantes para a reprodução social do grupo, interrompendo a convivência e a comensalidade. Os Tyonwük-dyapa qualificam esse período como um episódio negativo de suas vidas e, com frequência, as palavras “saúde” [*mahuan*] e “fome” [*wapan*] são utilizadas para descrevê-lo. A imagem que suas atuais narrativas sobre esse período evocam é a de que, em vez das pessoas viverem juntas na aldeia se alimentando de macaxeira, viam-se separadas em busca de tubérculos silvestres espalhados pela floresta.

Retomando roças e malocas

Os Tyonwük-dyapa mantiveram esse modo de organização socioespacial pelo período compreendido entre o conflito com os Tyaha-dyapa e o encontro com os Kanamari. Por volta dos primeiros encontros com os Kanamari, os Tyonwük-dyapa retomaram a construção de malocas e passaram a habitar de forma mais continuada o igarapé Dávi, além de terem dado início a um gradual processo de recuperação de sua agrobiodiversidade e do plantio de roças. Deste modo, os Tyonwük-dyapa recuperariam um local de referência para a convergência das pessoas que antes se espalhavam. Mas isso não fez com que, de imediato, a maloca e as roças deixassem de ter um papel secundário na reprodução social do grupo.

No entorno da maloca recém-construída, os Tyonwük-dyapa passaram a cultivar os tubérculos silvestres que haviam ganhado importância em sua dieta nos anos anteriores. O seu cultivo, ainda que reduzido, oferecia alguma capacidade alimentar para o grupo e possibilitava que as pessoas pudessem manter-se juntas por algum tempo na maloca, uma vez que abrandava a necessidade de deslocamentos e de frequentes dispersões em busca de alimento. Sem dispor das variedades agrícolas para preparar novas roças, o plantio das espécies que cultivavam em suas roças antigas só foi possível após o encontro com os Kanamari, quando puderam obter algumas variedades agrícolas e contar com sua colaboração no plantio de novos roçados. Com

isso, aos tubérculos silvestres que vinham sendo cultivados, somaram-se, inicialmente, algumas variedades de macaxeira, banana, cana de açúcar e mamão. As variedades agrícolas que obtiveram naquele momento junto aos Kanamari não se aproximavam da quantidade e diversidade que mantinham em suas antigas roças e tampouco apresentavam volume suficiente para que a roça fosse capaz de alimentar todo o grupo por períodos muito extensos. Não obstante, conforme mencionado anteriormente, foi essa colaboração que permitiu que os Tyonwük-dyapa dessem início a um gradual processo de recuperação de sua agrobiodiversidade e da manutenção de roçados.

A primeira roça feita com a colaboração dos Kanamari teve seu crescimento acompanhado com expectativa. Ao deslocarem-se em direção à maloca, as pessoas estimavam quando as macaxeiras estariam maduras o suficiente para serem colhidas e consumidas, principalmente sob a forma de caiçuma. Quando a roça estava madura o suficiente para a colheita, as pessoas decidiram convidar os Kanamari para visitá-los e, juntos, partilharem da nova roça e fazerem festas, entre elas o *Pidah*. Um jovem Tyonwük-dyapa foi enviado como mensageiro do convite. Algum tempo depois, os Kanamari chegaram à maloca dos Tyonwük-dyapa, onde permaneceram para a realização de festas e a partilha de alimentos. A primeira colheita da roça, assim, permitiu que os Tyonwük-dyapa pudessem se reunir, partilhar alimentos, realizar rituais e serem anfitriões dos Kanamari em uma visita ritual, própria da construção e manutenção de alianças.

Ao retomarem suas malocas e roças, multiplicavam-se as ocasiões em que o grupo se reunia, partilhava refeições, preparava e consumia caiçuma de macaxeira e realizava festas. Com a possibilidade de que as pessoas pudessem passar parte de seu tempo juntas, as práticas contraceptivas deixaram de ser realizadas, ao menos em seu objetivo de cessar coletivamente a concepção de novas crianças. Assim, a natalidade voltaria a crescer, mas o crescimento vegetativo do grupo não se alteraria significativamente. Os Tyonwük-dyapa costumam se orgulhar em dizer que eram “muitos” em relação ao tamanho atual de sua população, e que muitas pessoas morreram por conta do contágio de doenças e dos feitiços dos Om-dyapa.

O retorno da relevância das roças e malocas na vida dos Tyonwük-dyapa não fez, contudo, com que, em um primeiro momento, o padrão de mobilidade mantido nos anos anteriores se alterasse drasticamente. A dinâmica que se instaurou nesse momento é difícil de ser compreendida com os dados que tenho disponíveis. Os Tyonwük-dyapa continuariam dedicando boa parte do tempo aos deslocamentos pelos interflúvios. A decisão pela localização de suas malocas era sempre coletiva, o que, aparentemente, era também estendido aos deslocamentos. O grupo continuaria fragmentando-se em famílias nucleares ou extensas, mas

os Tyonwük-dyapa me asseguraram que os movimentos de agrupamento e dispersão eram feitos coordenadamente, com todas as pessoas juntas. Isso provavelmente não ocorreu a todo tempo, e os deslocamentos realizados pelas famílias em separado uma das outras devem ter continuado a ocorrer. Mas os Tyonwük-dyapa indicaram a possibilidade de que a mobilidade que prevalecia era coordenada, com as famílias se direcionando para uma determinada área dos interflúvios, mas mantendo seus acampamentos a alguma distância uma das outras.

A recorrência dos deslocamentos em direção às capoeiras se manteve nesse período. Os Tyonwük-dyapa não só continuariam estabelecendo seus acampamentos nas capoeiras, como também fariam deles seus locais preferidos para situar suas malocas e cultivar suas roças. Os Tyonwük-dyapa, ao menos naquele momento, não praticavam a coivara como tecnologia de plantio, e as capoeiras lhes possibilitavam isso. Os ricos solos antropogênicos encontrados nas capoeiras, resultado da matéria orgânica depositada ao longo de ocupações passadas, ofereciam um ambiente fértil e propício para o bom desenvolvimento das plantas cultivadas. A floresta ali presente, ainda em estágios iniciais de regeneração, exigia-lhes menor emprego de esforço e tempo para a abertura de espaço para o plantio. As roças assim cultivadas também demandavam menor manutenção e cuidados para que seguissem sendo produtivas em relação àquelas plantadas por meio da coivara, uma vez que o ambiente ecologicamente controlado das capoeiras dificultava o crescimento de espécies indesejáveis, que competiam com as cultivadas. As roças produzidas nas capoeiras conjugavam, em um mesmo local, plantas cultivadas e semidomesticadas e, sem dúvida, perfaziam ambientes mais familiares aos tubérculos silvestres que vinham sendo cultivados. Contudo, mais do que isso, naquele momento, a tecnologia de plantio empregada pelos Tyonwük-dyapa era eficaz para a organização socioespacial que mantinham, na qual pouco tempo era dispendido em um mesmo lugar e a força de trabalho coletiva era rara.⁴⁷

O investimento na produção de novas roças levou os Tyonwük-dyapa a manejarem, com o passar do tempo, um estoque de variedades agrícolas comparável, em volume e diversidade, ao dos Kanamari. As principais variedades atualmente presentes em suas roças foram quase que exclusivamente obtidas junto a estes e os *kariwa*, com quem intensificavam as suas relações à época. Excetua-se uma variedade própria de macaxeira que eles puderam

47 Reesink (1993:37-38) chama a atenção para a possibilidade de que os Tyonwük-dyapa mantivessem roças dispersas ao longo dos interflúvios visitadas pelas famílias que as mantinham durante seus deslocamentos. Eu não obtive essa informação, mas essa é uma hipótese perfeitamente plausível para esse padrão de ocupação, permitindo aos Tyonwük-dyapa que a horticultura ganhasse alguma importância sem que a intensa mobilidade precisasse ser interrompida. Isso também nos faria imaginar roças em menor tamanho, à proporção da quantidade de pessoas das famílias envolvidas em sua produção e consumo, de modo que a mobilidade dessas famílias estivesse associada à distribuição espacial de suas roças ao longo da região.

encontrar em uma antiga capoeira, os tubérculos silvestres que passaram a cultivar em suas roças e uma variedade de milho furtada dos Om-dyapa.⁴⁸ Boa parte das variedades obtidas junto aos não indígenas fora também furtada pelos Tyonwük-dyapa e, em ao menos em um dos casos, eles foram agredidos fisicamente pelos *kariwa* por isso.

Esse breve relato a respeito da recomposição da agrobiodiversidade transparece, em grande medida, a dinâmica de deslocamentos e interações sociais mantidas pelos Tyonwük-dyapa. O gradual investimento na valorização da horticultura se deu entre o período compreendido pelo conflito com os Tyaha-dyapa – em que abandonaram roças e malocas, e eram raros os períodos de concentração do grupo e longos os períodos de dispersão – e aquele imediatamente anterior à corresidência com os Kanamari – quando os Tyonwük-dyapa passaram a fazer com que os períodos de concentração se sobressaíssem aos de dispersão. Ao longo dos anos 1980, as famílias Tyonwük-dyapa ainda sustentariam uma destacada mobilidade pela região, mas, por volta da década de 1990, os Tyonwük-dyapa já viveriam em uma mesma aldeia no rio Curuena e cultivariam roças. Em vez de malocas ou acampamentos, sua aldeia nesse rio já era constituída por casas no estilo “ribeirinho”.

Vivendo como os Kanamari

Ao decidirem viver na aldeia Jarinal, os Tyonwük-dyapa passaram a compartilhar um padrão de ocupação semelhante ao dos Kanamari. Esse padrão é caracterizado por longos períodos de permanência na aldeia, valorização da horticultura, curtos deslocamentos cotidianos para caça e pesca, esporádicas expedições de média duração para a coleta de recursos específicos e viagens realizadas em direção às cidades para a obtenção de mercadorias. Esse modo de ocupação também é acompanhado pela aquisição de algumas tecnologias, como a utilização de canoas, redes de pesca e espingardas, por exemplo, bem como pela alteração nas formas de mobilidade e de organização das atividades produtivas.

48 A variedade de milho furtada chama-se *natyi dyapa*. Os nomes das variedades agrícolas são, em sua maioria, nomes compostos pela palavra que designa a espécie e outra que infere alguma qualidade descritiva. “Natyi” é a palavra utilizada para designar “milho”, e “dyapa”, quando não sufixado ao nome de um animal, é um termo usualmente utilizado pelos Kanamari para designar outros povos com os quais a única relação possível é a guerra. Como já mencionado antes, praticamente não pude ouvir dos Tyonwük-dyapa o uso do termo com este sentido, mas parece ser este o seu conteúdo semântico quando aplicado para fala sobre os Om-dyapa (com os quais declaram a impossibilidade de manutenção de alianças).

As roças atualmente cultivadas pelos Tyonwük-dyapa são suficientemente grandes para garantir a alimentação de todo o grupo durante longos períodos de permanência na aldeia. Elas agora são produzidas por meio da tecnologia da coivara, implicando, também, um maior tempo dispendido para a sua manutenção e possibilitando o plantio de novas roças em um período curto de tempo. As roças mantidas por cada família são contíguas umas às outras, perfazendo um conjunto que se mantém apartado daquelas mantidas pelas famílias kanamari.

A distribuição das casas na aldeia também marca uma separação espacial entre os grupos. Na minha primeira visita à aldeia Jarinal, em 2104, quase todas as casas Tyonwük-dyapa se dispunham em formado semicircular em torno da casa de Aro e Wahmaram, destoando do padrão de distribuição das demais casas kanamari, que se mantinham paralelas à margem do rio. Na minha última visita à aldeia, em 2018, os Tyonwük-dyapa haviam instalado nove de suas casas no “fundo” da aldeia, próximas aos caminhos que conectam a aldeia às suas roças, e outras duas entre as casas Kanamari, próximas ao principal caminho que conecta a aldeia ao rio. As casas construídas pelos Tyonwük-dyapa também apresentam algumas diferenças em relação àquelas dos Kanamari. Enquanto as casas dos Kanamari dispõem de muitos jiraus e de cozinhas sem paredes, onde o fogo é aceso, as dos Tyonwük-dyapa são, em sua maioria, fechadas nas laterais e, em muitas delas, o fogo é aceso em seu interior.

Ao viver às margens do rio Jutaí e dominar a utilização de canoas, os Tyonwük-dyapa passam a preterir os caminhos por terra em favor da utilização dos rios como ordenador da mobilidade para obtenção dos recursos. Os caminhos de caça, por exemplo, agora são quase sempre acessados a partir de pontos específicos dos rios, o que os leva também a explorar áreas diferentes daquelas já conhecidas nos interflúvios. A mobilidade pelos rios também fez com que a pesca passasse a ganhar importância na dieta e no conjunto de atividades produtivas dos Tyonwük-dyapa. Se, antes, ela ocupava lugar secundário e era realizada sobretudo nos igarapés, por meio da utilização de venenos, ou na beira de igarapés, com o emprego de anzóis obtidos em trocas com os não indígenas e os Kanamari, agora, ela é predominantemente realizada em lagos com o uso de redes de pesca.

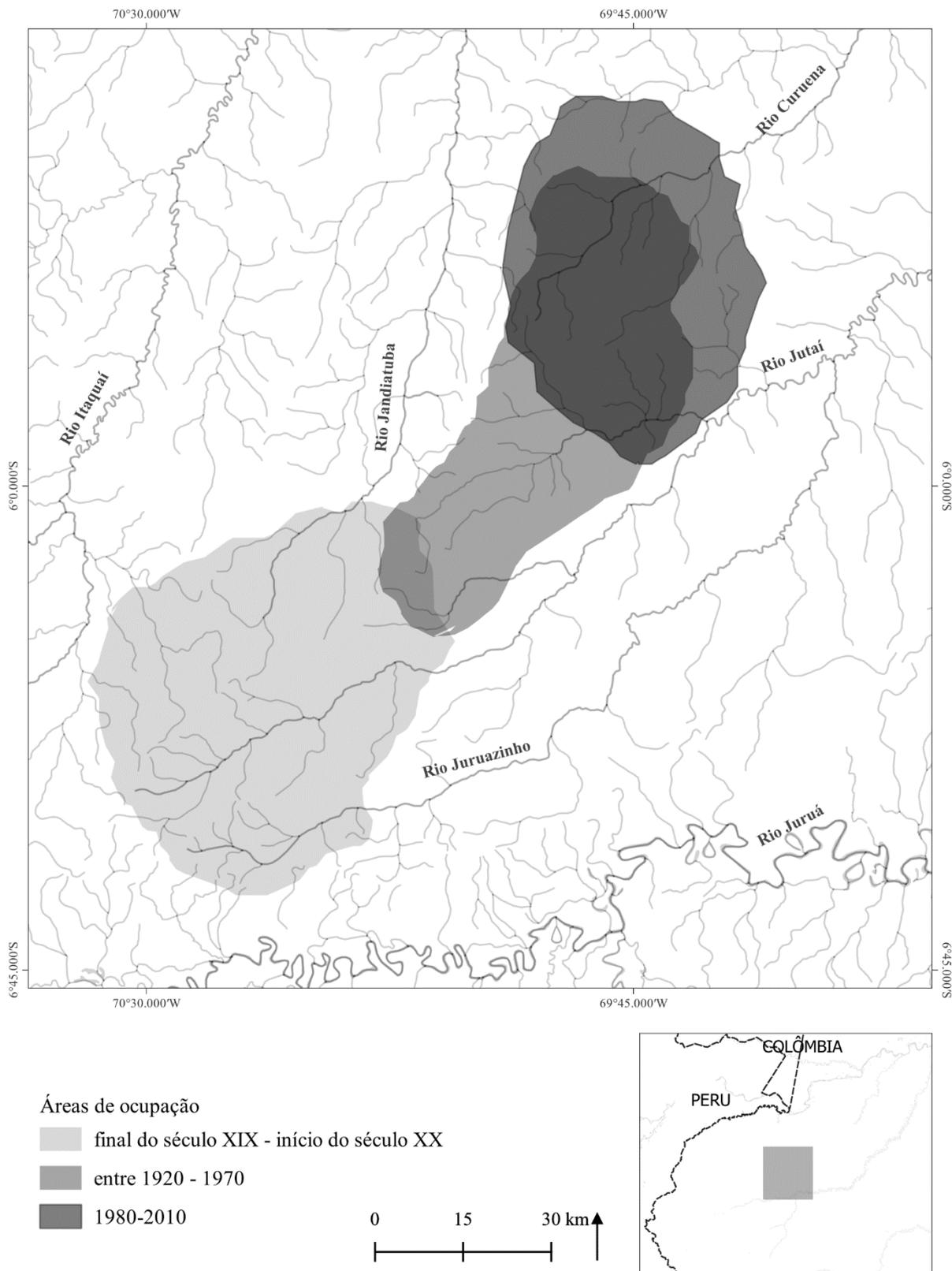
Com a diminuição no uso de caminhos de terra para seus deslocamentos, os movimentos em direção às áreas dos interflúvios em que antes viviam passaram a ser raros. Os rios também assumiram o lugar dos caminhos por terra que possibilitavam a abertura do grupo ao “exterior”. Se antes o contato dos Tyonwük-dyapa com outras aldeias ou com não indígenas se dava por via terrestre, atualmente, ele é majoritariamente intermediado pelos rios que os conectam a outras aldeias e à cidade.

Tabela 5 - Quadro cronológico dos modos de organização socioespacial

Período	Descrição
Até a déc. 1950	Manutenção das malocas e roças.
Déc. 50	Rompimento. Fim das alianças com outros <i>-dyapa</i> com quem compartilhavam os interflúvios. Horticultura e malocas deixam de ser privilegiadas em favor da adoção de um padrão de ocupação baseado em intensa mobilidade e no forrageio.
Pós déc. 50	Dispersão. “Estado de fuga” constante. Deslocamentos pela floresta como forma de evitar o perigo de novos ataques e mortes. Tyonwük-dyapa abandonam roças e malocas. Tornam-se raros os períodos de concentração do grupo e são longos os períodos de dispersão. Práticas contraceptivas.
Déc.80	Transição. Retomam a construção de malocas. Gradual processo de recuperação de variedades agrícolas e plantio de roças. Manutenção de alta mobilidade pelos interflúvios.
Déc. 1990/2000 até hoje	Corresidência com os Kanamari. Longos períodos de permanência na aldeia, valorização da horticultura, curtos deslocamentos cotidianos para caça e pesca, esporádicas expedições de média duração para a coleta de recursos específicos e viagens realizadas em direção às cidades para a obtenção de mercadorias.

Fonte: elaboração própria

Mapa 6 - Mapa esquemático da ocupação dos interflúvios ao longo do tempo



Fonte: elaboração própria

Capítulo 6

DE BRABOS A MANSOS

Ao falarem sobre suas relações com os Tyonwük-dyapa, os Kanamari frequentemente fazem uso dos termos “brabos” e “mansos”. Isso acontece, sobretudo, quando falam sobre os primeiros encontros que tiveram no rio Jutaí, quando os Tyonwük-dyapa ainda eram “brabos” – isto é, não utilizavam sal em sua alimentação, não usavam roupas, não tinham roças e “andavam para todo o canto”. Esse estado contrasta com a situação atual, em que já estão “mansos”, pois, além de terem passado a comer sal, a vestir roupas e fazer roças, também usam mosquiteiro, panelas e vivem em casas. De forma geral, quando falam sobre os Tyonwük-dyapa, os Kanamari costumam enfatizar que eles eram “brabos” e concluem contando como “nós o amansamos”. Quando perguntados sobre por que os “amansaram”, a explicação mais comum é a de que fizeram isso porque eles precisavam, já que “não sabiam nada” e “não tinham nada”. Os Tyonwük-dyapa também fazem uso desses mesmos termos para falarem de si mesmos e dos Kanamari, descrevendo o encontro entre ambos como um processo de amansamento.

Os Kanamari dizem, ainda, que os Tyonwük-dyapa trabalham para eles em troca de mercadorias. Essa relação, como explicam, faz com que Aro diga ter sido e continuar sendo o “chefe” e o “patrão” dos Tyonwük-dyapa, provendo a eles mercadorias em troca da prestação de alguns serviços, como fazer suas roças ou fornecer carne de caça, por exemplo. Isso fez com que, no início dos anos 2000, as relações entre os Kanamari e os Tyonwük-dyapa fossem caracterizadas por jornalistas que acompanhavam uma expedição da FUNAI ao rio Jutaí como de “dominação” ou um “regime de semiescravidão” (Folha de São Paulo, 2001a). Nessas reportagens, os Tyonwük-dyapa foram retratados como vivendo enquanto “servos” dos Kanamari, “sem liberdade” e sob “exploração” (Folha de São Paulo, 2001b).

A discussão apresentada neste capítulo será orientada para a compreensão do porquê dos termos “brabos” e “mansos” serem utilizados para descrever as transformações experimentadas pelos Tyonwük-dyapa e de Aro afirmar ter “amansado” os Tyonwük-dyapa, enquanto o “chefe” e “patrão” deles. Busca-se compreender o que os Kanamari dizem a partir de contextos e práticas específicos, de modo a matizar a ideia de que a relação entre esses grupos implica hierarquia e exploração. Como veremos, um de seus ingredientes fundamentais são as práticas de cuidado e proteção, características das relações de maestria (ver Fausto, 2008). Considero que uma descrição adequada das relações estabelecidas entre os Tyonwük-

dyapa e os Kanamari depende de uma etnografia realizada sob circunstâncias distintas daquelas que orientaram as minhas – notadamente, a partir de uma convivência mais longa na aldeia e o domínio da língua, o que permitiria, ademais, adentrar o universo mais íntimo dos Tyonwük-dyapa. Dadas essas limitações e sem a pretensão de esgotar o tema, irei, neste capítulo, privilegiar o ponto de vista kanamari sobre suas relações com os Tyonwük-dyapa.

Brabos e mansos

Os termos “brabos” e “mansos” fazem parte do universo social da Amazônia Ocidental desde, pelo menos, a chegada dos exploradores de látex na região. Por meio dos dois termos, a empresa seringalista classificava os povos indígenas e construía um universo polarizado, que opunha aqueles que se engajavam na extração de borracha como mão de obra àqueles que resistiam à invasão de suas terras e refugiavam-se na floresta. Uma síntese dos sentidos evocados pelo uso desses dois termos por não indígenas na região compreendida pelos rios Juruá e Purus levou Balestra a definir os “brabos” como aqueles que não “se prestavam a um trabalho pacífico e respeitador da propriedade privada de acordo com a lógica ocidental de produtividade” e eram, assim, “associados com imagens ocidentais de selvageria, sendo sobretudo caçadores” que “andavam nus, valiam-se do furto e da guerra”. Os “mansos”, por outro lado, “eram os ‘civilizados’, cristianizados, que sabiam trabalhar para os brancos e se vestirem; eram agricultores e pacíficos” (Balestra 2013:54).

Os “brabos” eram, portanto, vistos como “selvagens” e “não civilizados” e frequentemente privados de sua condição de “gente”. Aqueles que oferecessem obstáculos à ocupação da região pelos não indígenas, ou que não servissem às atividades dos seringais, eram expulsos de seus territórios ou simplesmente exterminados (Neves 1996:197, 220-224).⁴⁹ Como já vimos no Capítulo 2, o temor e a violência na relação entre indígenas e não indígenas fizeram parte da instalação da atividade extrativista no rio Jutaí, como ocorreu, por exemplo na “correria” empreendida contra os Kuniba ou no ciclo de mortes que os Tyonwük-dyapa descrevem em suas narrativas sobre o “primeiro *kariwa*”. Apresentar-se como “mansos”, ou, ao menos, buscar diferenciar-se daqueles povos que eram vistos como “brabos”, foi, em muitos

49 Em alguns casos, foram-lhes reservadas também ações de “amansamento” e “pacificação” como alternativa ao extermínio. Ver Iglesias (2008) para uma etnografia sobre as práticas de “amansamento” de “brabos” no alto Juruá.

casos, uma estratégia relacional dos povos indígenas da região para conter a violência das frentes extrativistas.

O contraste estabelecido por meio dos dois termos organizou as relações entre indígenas e não indígenas no rio Jutaí durante muito tempo. Os inspetores do SPITLN que, na década de 1912, estiveram no rio Jutaí registraram que os seringueiros da região definiam os “Canamaris” como “bastante civilizados” (Bandeira, 1912b:3). Ao mesmo tempo, eles sustentavam, em seus relatórios, uma diferenciação amplamente praticada na região, que opunha os “civilizados” – neste caso, os não indígenas – aos “índios” em geral, fossem eles “mansos” ou “brabos” (ver por exemplo *ibidem*:13). Carvalho (2002:188-1889,193) nota que, na década de 1980, os Kanamari, do ponto de vista dos *kariwa*, mesmo que já “civilizados”, seguiam sendo “brabos”, porque teriam uma inaptidão inata para o trabalho e prefeririam estar juntos a trabalhar. Nessa mesma década, os trabalhadores da Petrobrás explicavam seu receio de encontrar os “brabos” durante suas atividades na região:

tinha aquele pensar que era gente humana que nem nós, mas se chegasse a encontrar a gente matava porque eles viviam na mata muito tempo, eram muito brabos. Ouvimos falar que os índios brabos matam a gente pra comer (Carvalho, 2002:114).

Na década de 1990, os não indígenas que ocupavam o rio ainda podiam usar os termos “mansos” e “brabos” para se referirem aos povos que viviam nos interflúvios dos rios Jutaí e Jandiatuba. Em oposição a outros povos que eram ainda considerado “brabos”, os Tyonwük-dyapa eram chamados, então, de “mansos”, apesar de ainda viverem “no mato” (Coutinho, 2002:48). Vê-se, assim, que os termos contrastivos “manso” e “brabo” se articulavam nem sempre de maneira equivalente com outras oposições, tais como “civilizado” e “índio”, ou morador do “mato” e “aldeado”.

Como vimos, os Kanamari do rio Jutaí também fazem uso desses termos para referirem-se a si mesmos ou a outros povos. Por exemplo, eles podem dizer que seus antepassados eram “brabos” pelo fato de não “terem nada”, não saberem falar a língua dos não indígenas, não saberem trabalhar na extração dos produtos florestais que os *kariwa* desejavam e não saberem estabelecer trocas comerciais com os patrões que ocupavam o rio Juruá (Reesink, 1993:186, 571; Labiak, 1997:98; Carvalho, 2002:81, 112, 183, 193). Esse “passado” kanamari de alguma forma se prolonga na figura dos Tyonwük-dyapa e contrasta com a situação que consideram viver hoje, quando já são “mansos”. O termo “brabo” também é usado pelos Kanamari para se

referirem àqueles povos que não mantêm relações contínuas com os não indígenas ou que vivem na floresta, como seria o caso dos Tyonwük-dyapa (Reesink, 1993:40, 560). “Brabo” também é uma qualificação estendida aos povos que apresentam um comportamento violento e pouco sociável, como os Dyapa (prototipicamente, os Kaxinawá), que são capazes de matar outras pessoas (ibidem:151, 626, Carvalho, 2002:93-94, 112). Como já vimos antes, tanto os Kanamari quanto os Tyonwük-dyapa podem, também, usar a corruptela *baraboh* para se referirem aos povos com os quais recusam manter relações amistosas.

Ao empregarem “brabos” e “mansos” para falar de si e de outros, os Kanamari não me parecem evocar os mesmos sentidos e práticas implicados no uso desses termos pelas frentes extrativistas, mas sim descrever um universo social profundamente transformado após o ingresso dos *kariwa*. Como já observava Balestra (2013), a coincidência no uso dos termos entre indígenas e não indígenas aponta para um “processo de confluência entre imagens ocidentais de selvageria e civilização – expresso, por exemplo, na oposição entre ‘brabos’ e ‘mansos’ – e processos de subjetivação e transformação indígenas” (ibidem:55). Parece-me, assim, que os termos são empregados pelos Kanamari para pensar sobre si mesmos e sobre os outros, definindo espacialidades, temporalidades e, principalmente, socialidades específicas.

É preciso notar que esse uso dos termos “brabo” e “manso” é bastante comum em toda a região. Os Piro, que vivem na Amazônia peruana, por exemplo, dizem-se “civilizados”, contrastando-se com seus antepassados ou com outras pessoas que “ainda precisam se civilizar”, tais como os “povos da floresta”, os “índios brabos” ou os “índios selvagens” (Gow, 1991:17, 71). O uso Piro desses termos não evoca os mesmos sentidos que aqueles expressos pelos não indígenas e, tampouco, implica que estes tenham erodido a sua “cultura”. Essas classificações são manejadas pelos Piro para situar pessoas e coisas em um horizonte de transformações, perfazendo um *continuum* de “tipos de pessoas”. Esse *continuum* tem, em um de seus extremos, as “pessoas selvagens”, passando por aquelas que vivem em territórios reconhecidos administrativamente pelo Estado (como os próprios Piro) e pelos não indígenas citadinos, até chegar em seu outro extremo, os “gringos” (ibidem:98). Essa gradação é também espacializada, tendo a floresta e cabeceiras dos rios como o lugar das “pessoas selvagens” e a jusante dos rios como o lugar das “pessoas civilizadas” (ibidem).

Por meio desse *continuum*, os Piro atribuem, para os diferentes “tipos de pessoas”, diferentes formas de alimentação, tecnologias e práticas de conhecimentos (ibidem:74). Enquanto “civilizados”, os Piro comem “comida de verdade”, o que os seus antepassados não faziam, e outros tipos de pessoas, como os “índios brabos”, ainda não fazem (ibidem:119). Ser “civilizado” também deriva de sua capacidade de participar da economia de aviamento

amazônica e obter mercadorias – “coisas boas” –, o que as “as pessoas da floresta” não tem condições de fazer, ficando também privados de desfrutar desses itens (ibidem:114). A capacidade de falar a língua dos não indígenas e deter algum conhecimento sobre eles é um dos aspectos que, para os Piro, distingue pessoas “civilizadas” das “não civilizadas” e faz com que estas últimas estejam sujeitas àquelas (ibidem:241).

Por meio dessas oposições, os Piro qualificam a sociabilidade que praticam como a adequada e afirmam uma “superioridade moral” em relação ao modo pelo qual seus antepassados viviam e outros “tipos de pessoas” atualmente vivem (ibidem:265). Ser “civilizado” não é experimentar a violência da floresta ou a opressão dos patrões, mas sim “viver bem”, exaltando os valores essenciais pelos quais o parentesco se define: comer “comida verdadeira” (isto é, os produtos agrícolas de suas roças e carne de caça), alimentando e sendo alimentado por parentes, e viver em aldeias felizes e pacíficas (ibidem:2). Os não indígenas ou os “índios selvagens” não podem compartilhar com os Piro nenhum dos valores que efetivam o seu parentesco, pois não podem comer “comida de verdade” e nem sabem viver em aldeias. Os não indígenas se alimentam de “comidas requintadas”, vivem “fazendo negócios” e, com o seu dinheiro, eles empregam outras pessoas para fazer as suas roças, construir suas casas e criar seus filhos (ibidem:275). Já os “índios selvagens” não comem comida de verdade, mas comida “nojenta” e malcozida e não fazem roças ou vivem em aldeias, porque eles “vivem na floresta” e, ao se manterem longe dos rios e de outras pessoas, tornam-se “egoístas” e antissociais.

O caso Piro ajuda a ilustrar que as qualidades de “manso” e “brabo” (e correlatas) são menos substanciais do que relacionais, de modo que seus sentidos são definidos no contexto de interlocução. Por meio dessas oposições, os Piro distinguem-se daqueles que, a partir de seu ponto de vista, não partilham os “verdadeiros” valores do parentesco e, em última instância, definem quem é “gente” ou não. Enquanto contexto enunciativo sobre o outro, os termos “civilizado” ou “manso” podem caracterizar relações entre dois ou mais povos marcadas pela assimetria. Esse é o caso das relações entre os Kanamari e os Tyonwük-dyapa, como veremos adiante. É também o caso das relações mantidas entre os Trio e os Akuriyó, nas quais os primeiros parecem ver os segundos como “selvagens”, privados de características que definem a condição de humano. Afinal, os Akuriyó não cultivavam roças, andavam nus, adornavam seus corpos exclusivamente com produtos animais e vegetais e tinham um notável “atraso” tecnológico, fazendo uso de machados de pedras e arcos e flechas (Grotti e Brightman, 2010:55). É essa construção dos Akuriyó como “brabos” que permite aos Trio transformá-los e familiarizá-los (e até justifica a necessidade de fazê-lo), convertendo-os em seus dependentes por meio de atos de cuidado e alimentação (ibidem:53).

No caso dos Katukina, a oposição entre “civilizados” (ou “mansos”) e “selvagens” (ou “brabos”) define assimetrias internas à sua própria organização social. Havíamos visto, no Capítulo 1, que os Katukina, ao suprimirem uma organização social baseada em unidades *pönhiki* – que se estima ter um funcionamento sociológico similar àquele dos *-dyapa* –, estabeleceram, em seu lugar, uma diferenciação interna entre aqueles que vivem a jusante e a montante no rio Biá. Para os Katukina, o eixo jusante-montante espacializa um sistema transformacional entre “civilizados” e “selvagens”, que tem no pólo jusante os não indígenas [*dyara*] e, a montante, no domínio da “floresta”, os violentos e canibais *nawa*. Esse sistema é próximo àquele que vimos existir entre os Piro, mas menos do que definir estados pontuais de transformação que marcam tempo e espaço, para os Katukina, ser “civilizado”, “manso” ou “pacífico” é um fluxo, uma forma de transformação contínua.

Aqueles que vivem a jusante no rio Biá estão mais próximos dos não indígenas e detêm maior domínio de seu mundo, incorporando suas qualidades e conhecimento para civilizarem-se. Aqueles que se situam a montante precisam guardar qualidades de “indígenas” e, ao mesmo tempo, precisam refutar um modo de vida que experimentaram no passado, pleno de insegurança e violência, em que habitavam a floresta e não se alimentavam de macaxeira, tendo como base alimentar o consumo de tubérculos silvestres.⁵⁰ No bojo desse processo de transformação em “civilizados”, o “trabalho” ocupa uma posição central. Como nota Deturche (ibidem:85-86), é pelo trabalho que os Katukina podem realizar trocas e obter mercadorias, e são esses bens que os caracterizam, em última análise, como “pacíficos” e os contrapõem aos “selvagens”. As roupas e o sal, obtidos por meio da troca dos produtos de seu trabalho, é a forma pela qual os Katukina se distinguem dos “selvagens” *nawa*, a quem eles atribuem o hábito de andar completamente nus e não saber comer.

Deste modo, se é possível estimar que uma certa dimensão da sociologia Katukina se organizava em torno de relações simétricas entre unidades *-pönhinki*, as relações agora balizadas pelo eixo jusante-montante passam a ser essencialmente assimétricas (Deturche e Hoffman, 2016:116). Essa assimetria se funda em diferenças marcadas pelo processo de tornar-se “civilizado” e se manifesta em um tipo de “ação civilizadora” daqueles que vivem a jusante em relação àqueles a montante no rio Biá, cuja manifestação mais visível é o “ensinar” ao outro como adquirir e viver com os conhecimentos dos não indígenas (ibidem:98).

50 Deturche (2001:162-163) nota que os Katukina reconhecem terem vivido no passado um padrão de ocupação de suas terras baseado na alta mobilidade e na ausência de roças, no bojo do qual a base alimentar era um tubérculo chamado *tyiwi* (*Humirianthera rupestris*). Esse tempo é associado pelos Katukina à vida na “floresta” e parte de uma realidade atualmente indesejada.

Essa contextualização regional do uso dos termos “brabo” e “manso” é um aspecto fundamental para compreender-se as relações entre os Tyonwük-dyapa e os Kanamari. Antes, porém, de recuperar esse conjunto de questões para a discussão das relações entre ambos, é importante analisar um segundo aspecto relevante da relação histórica entre os dois grupos: o porquê de Aro se posicionar como o “chefe” e “patrão” dos Tyonwük-dyapa.

Sendo chefe e patrão

O melhor modo para começar a entender por que Aro se diz chefe e patrão é contando a história de como viveu entre os não indígenas e como isso o habilitou a suceder seu pai, Monyawam, na chefia da aldeia Caraná.⁵¹ Aro ainda era criança quando seu pai tomou a decisão de que ele deveria aprender a fazer contas e a falar e escrever bem a língua dos *kariwa*. Monyawam, então, pediu que Santana, um patrão não indígena que viajava pelo rio Juruá e com quem eventualmente comercializava a sua “produção” em Eirunepé, levasse Aro para Manaus e o criasse. Santana atendeu o seu pedido, e com ele, Aro aprendeu como viviam os *kariwa*: conheceu Manaus, foi ensinado a andar pela “rua” sem se perder, a passear de carro, a montar a cavalo, a usar roupas limpas e vesti-las após banhar-se. Brincando com as crianças *kariwa*, Aro aprendeu a falar português; vendendo pão, a manejar dinheiro e fazer contas. Com o seu “padrinho” – como chamava Santana – ou com diferentes patrões, Aro soube como trabalhar para os *kariwa*, extraindo borracha, carregando juta, coletando cacau, entre outros.

Aro voltou já “um rapaz” para sua aldeia. Para tanto, seu pai havia pedido que Maurício, um “patrão” de Eirunepé, enviasse uma carta para Santana solicitando o retorno de Aro. Ao saber do desejo de seu pai, Aro se manteve relutante em voltar, mas Santana lhe convenceu: “Volte para que seu pai veja como você já é um homem grande, com muito dinheiro e com muita roupa”. Santana providenciou um avião para a viagem de volta de Aro. Chegando em Eirunepé, Aro hospedou-se na casa de Maurício e aguardou a chegada de sua família. Antes que chegassem, Aro foi “gastar” seu dinheiro em mercadorias para seus pais e comprou roupas, sabão, panelas, pratos, talheres, entre outras mercadorias. Aro tomava café da manhã na casa de Maurício quando seu pai chegou, acompanhado de seu irmão mais novo, Tyabaro. Ao ver

51 Para que não haja confusão, não custa relembrar, conforme disse no Capítulo 2, que há dois Aro, ambos com histórias semelhantes. Aqui, estou me referindo a Aro Kanamari, cujo nome em português é Geraldo. O outro Aro, por sua vez, é Tyonwük-dyapa. Ambos foram temporariamente criados por não indígenas, em uma espécie de *fosterage* “para cima” comum na região.

Aro, Monyawam disse a Tyabaro: “Lá está o seu irmão, vamos lá!”. Mas, ao ver Aro, Tyabaro retrucou: “Não é ele não, pai. Esse é um *kariwa*!”. De fato, Monyawam custava a reconhecer que Aro fosse mesmo o seu filho, mas todos estavam felizes em se reencontrar e se abraçaram longamente. O patrão Maurício perguntou a Monyawam porque ele havia mandado o seu filho para Manaus, e Monyawam respondeu que era para que ele o ajudasse a trabalhar na extração de borracha e na troca de sua produção por mercadorias.

Ao chegar de volta ao rio Jutaí, inicialmente, Aro teve dificuldades de viver na aldeia e sentiu saudades de Manaus. Com o tempo, a convivência na aldeia e um casamento, Aro desistiu da ideia de voltar à cidade, sentindo-se feliz por viver entre seus parentes. Todas as pessoas admiravam Aro: “Você teve coragem, você não foi criado aqui, você foi criado em Manaus!”. Aro passou a trabalhar no corte da seringa e mais tarde, já adulto, assumiu o lugar de seu pai, tornando-se o chefe de sua aldeia, posição que sustentou até aproximadamente uma década atrás. Ainda hoje, orgulha-se ao dizer que foi capaz de manter as pessoas vivendo juntas, organizar o trabalho produtivo da aldeia, realizar trocas comerciais com os regatões que subiam o rio Jutaí e distribuir muitas mercadorias para as pessoas na aldeia.⁵²

A história de Aro – a de uma pessoa muito jovem que passa a viver junto aos não indígenas, adquire os seus conhecimentos e, após retornar à aldeia, é reconhecido como capaz de mediar as interações do seu povo com os *kariwa* – não é incomum entre os Kanamari.⁵³ Para aqueles do rio Itaquai, Costa narra como os jovens Ioho e Dyaho cresceram junto aos não indígenas no rio Juruá, aprendendo a se comunicar com e trabalhar para eles. Ao retornarem, explicam ao pai: “Nós fomos viver com o *kariwa*, meu pai. Eles não nos fizeram mal. Nós estudamos e trabalhamos com eles, nós aprendemos como extrair a borracha e cortar madeira”. (Costa 2007:101). Os conhecimentos adquiridos fizeram com que eles pudessem ensinar as demais pessoas como trabalhar para os *kariwa* e, então, organizar coletivamente as atividades produtivas da aldeia, o que os levou a serem considerados “aqueles que fazem as pessoas fazerem coisas” (ibidem:110). Com isso, as pessoas encontraram condições de substituir as trocas comerciais diádicas e diretas com diferentes padrões por trocas centralizadas em torno de Ioho e Dyaho. Ambos tornar-se-iam, assim, segundo os Kanamari, os seus padrões (Costa 2007:102), para quem entregavam os produtos a serem comercializados e de quem recebiam as mercadorias.

52 Trajetória biográfica narrada pelo próprio Aro, em dezembro de 2018, na aldeia Jarinal.

53 Entre os Paumari, observa-se esse mesmo padrão de jovens criados por não indígenas, a fim de que aprendam como terem acesso regular a mercadorias, “trabalhar” e a falar o português (Bonilla, 2016:113-114).

Ioho, mais tarde, tornou-se também chefe de sua aldeia. Durante esse tempo, as pessoas eram atraídas a viver junto a Ioho, o que contrastava com o processo de dispersão que os Kanamari experimentavam naquele tempo. Como indica Costa, após a morte dos chefes tradicionais, as pessoas passaram a se dispersar, transitando entre aldeias ou se agregando junto a patrões não indígenas (ibidem:104-105). A história de Ioho é reveladora de um processo no qual os Kanamari, ao não aceitarem os patrões brancos como seus chefes, preferiram fazer de seus chefes os seus próprios patrões (ibidem:111-112). Assim, em vez de se submeterem aos não indígenas por meio de uma relação assimétrica, caracterizada pela servidão e a dívida, os Kanamari passaram a estabelecer relações com os patrões *kariwa* por meio de seus próprios chefes-patrões, tornando tais relações mais simétricas (ibidem). Como efeito, com o retorno de Ioho e Dyaho, então dotados de um novo conhecimento, os Kanamari interromperam progressivamente a dispersão em direção a diferentes patrões, preferindo afastar-se dos não indígenas sem, no entanto, deixar de fazer parte da economia da borracha.

Em que pese as diferenças etnográficas entre os Kanamari nos rios Itaquaí e Jutaí e os contextos diversos em que as etnografias sobre eles foram produzidas, as histórias de Aro e Ioho me parecem ressoar aspectos semelhantes sobre a organização social kanamari nos dois rios. Como nota Carvalho (2002:205-229), referindo-se aos Kanamari no rio Jutaí, na década de 1980, a chefia estava relacionada ao domínio dos chefes sobre as relações com os não indígenas, à sua capacidade de organizar as atividades produtivas e de agregar, em torno de si, as pessoas em uma mesma aldeia.

A aquisição de conhecimento dos *kariwa*, notadamente a escrita, era vista pelos Kanamari como meio de evitar a submissão, uma vez que permitia controlar as contas, um dos mecanismos tradicionais do engodo contábil utilizado por patrões e regatões. Ainda segundo Carvalho, o acúmulo de conhecimento faria do chefe da aldeia aquele que “se encarrega dos contatos externos, e, idealmente, organiza internamente as atividades produtivas dos seus liderados, e os provê de bens industrializados, mediante a troca que ele estabelece, na condição de seu representante econômico e político, dos produtos locais que têm valor mercantil, com os agentes do mercado regional” (2002:205).⁵⁴

54 Carvalho descreve uma situação em que os chefes desempenhavam esse papel de articulador das trocas econômicas com os não indígenas: “Uma vez atracada a embarcação do regatão, a borracha é reunida e os tuxauas se dirigem ao porto, seguidos de quase toda a população, e encaminham as solicitações. Atendidas estas, após consultados os registros do regatão e pesada a borracha extraída, são entregues aos solicitantes. Isso feito, fica tacitamente liberada a ação individual: volta e meia chega alguém, homem, mulher ou criança para efetuar uma troca, dentro de um limitado espectro em que podem figurar jabutis, bananas, macaxeira e etc.” (ibidem:212). Situações como essa, contudo, passariam a se tornar cada vez mais raras, com as transações comerciais centralizadas no chefe gradualmente dando lugar a transações diádicas conforme se dava o domínio progressivo da

No rio Jutaí, a superposição entre as figuras de “patrão” e “chefe” kanamari repousava na capacidade do chefe de, “revestido das características do patrão, [...] fomentar o trabalho e preservar o território, à semelhança de um protetor [...] e supri-los, naturalmente, de mercadorias” (ibidem:211). Na década de 1980, Aro era um dos três chefes em função no rio Jutaí, e as pessoas de sua aldeia diziam que trabalhavam, então, para Aro (ibidem:189). Elas identificavam-se como “o pessoal do Aro” (ibidem: 215), modo pelo qual também eram referidas por pessoas de outras aldeias, o que denotava o “forte sentimento de conexão pessoal ligando-o [o chefe] aos seus liderados, do mesmo modo que estes, reciprocamente, se reportam ao grupo local de pertinência como uma comunidade pessoal” (ibidem).

Vale notar, ainda, que a associação entre chefe e patrão é também comum entre os Katukina no rio Biá. Para estes, o chefe é um líder que faz com que as pessoas possam viver em uma mesma aldeia, exercendo uma força centrípeta capaz de conter a dispersão das pessoas e estabilizar as diferentes parentelas (Deturche, 2011:177). As pessoas de uma aldeia reconhecem-se e são reconhecidas como a “turma” do chefe (ibidem:179), e as mortes de chefes, no passado, provocavam a separação das pessoas em novas aldeias, assim como ocorria entre os Kanamari (ibidem:177). É também o chefe que mobiliza e organiza o trabalho coletivo da aldeia, desde a produção de novas roças, passando pelas expedições coletivas de caça ou pesca, até a coleta e a produção de artefatos que serão comercializados com os não indígenas (ibidem:178-179). Se o chefe Katukina é quem oferece as condições para que parentes vivam juntos em uma mesma aldeia, é por sua capacidade de realizar trocas comerciais com os não indígenas e redistribuir generosamente os bens à sua “turma” (ibidem:179). Como nota Deturche, os Katukina definem o chefe sobretudo como distribuidor de bens, referindo-se a ele pelas expressões “nosso (re)distribuidor” ou “aquele que por acaso tem bens para a gente” (ibidem:110). Essa é uma qualidade que depende do conhecimento que os chefes detêm sobre os *kariwa*, incluindo aí o domínio da língua portuguesa, que serve para que controlem os parâmetros das trocas comerciais com eles (ibidem:179). Enquanto fornecedor e distribuidor, um chefe Katukina torna-se, ele mesmo, um “patrão” (ibidem).

Ante o exposto, parece-me evidente que, quando os Kanamari pensam os seus chefes enquanto patrões, eles não estão dizendo que as pessoas sujeitam a sua força de trabalho aos seus chefes, ou que sejam por eles exploradas, tal como nossas próprias concepções poderiam nos fazer crer. Como observa Costa (2007:111-112), a coincidência no uso dos termos (chefe e patrão) deve-se ao fato de que, uma vez que a relação entre chefes e seguidores é

língua portuguesa e dos esquemas de realização de trocas pelas demais pessoas da aldeia, principalmente as mais jovens (ibidem: 215-216).

necessariamente assimétrica entre os Kanamari, estes puderam fazer de seus chefes seus próprios patrões, por reconhecerem, na estrutura da economia de aviamento, algo inteligível aos seus próprios modos de conceber suas relações. Ter um chefe e ao mesmo tempo um patrão parece ser uma condição para que as pessoas possam fazer-se parentes uma das outras, em um contexto em que é necessário, ao mesmo tempo, obter as mercadorias dos *kariwa* e conter a sua força predatória.

Fazendo parentes

Havíamos visto que, quando os Kanamari e os Tyonwük-dyapa se encontraram, estes últimos haviam há pouco tempo estabelecido uma maloca no igarapé Dávi, mas não tinham retomado a horticultura, nem interrompido a dispersão e a mobilidade do grupo. No entorno da maloca, os Tyonwük-dyapa cultivavam alguns tubérculos silvestres – entre eles, *dyopiri* e *wadya* – que eram e continuaram sendo consumidos durante seus deslocamentos na floresta. Esses tubérculos são raramente utilizados pelos Kanamari para se alimentar, o que costuma apenas acontecer durante as expedições pela floresta em que não há nenhum outro tipo de alimento disponível. Os Kanamari dizem que o gosto amargo de *dyopiri* os faz preferir comer “coteiro” (refeições com apenas carne de caça, sem o complemento de algum tubérculo) e que o *wadya* provoca diarreia. Ambos são considerados alimentos de animais na floresta, tendo este último sua gênese mítica associada aos excrementos dos porcos-do-mato (Reesink, 1993:640-641).

Sem praticar a horticultura, os Tyonwük-dyapa não se alimentavam de macaxeira, o principal produto das roças, que, junto à carne de caça (ou peixe), constitui a base da alimentação cotidiana. Como destaca Labiak, uma alimentação “verdadeira” e de “gente” deve conter macaxeira, pois ela é o alimento “humanizador” por excelência, e o seu consumo define como os Kanamari “se vêm e vêm os outros” (Labiak 1997:52). Para os Kanamari, a origem mítica da macaxeira marca a transformação de uma socialidade inadequada, resultante do investimento de longos períodos em deslocamentos pela floresta em busca de alimentos, para uma socialidade adequada, em que as pessoas coletivamente produzem roças e assim convivem como parentes umas das outras (Reesink, 1993:301-302).

Ao descrever os primeiros encontros com os Tyonwük-dyapa, os Kanamari enfatizam que não só levavam as variedades agrícolas de que eles não dispunham para o plantio de roças

no entorno da maloca, como também as ferramentas necessárias para o seu cultivo e preparo, incentivando-os para que as roças fossem abertas por meio da técnica da coivara. Os esforços em fazer da maloca dos Tyonwük-dyapa uma aldeia, na qual eles (os Kanamari) pudessem permanecer juntos por um período maior, incluíam também a demonstração de técnicas para construção de casas de paxúba no “estilo ribeirinho”, de modo que deixassem de viver em abrigos temporários. Os Kanamari explicaram-me que assim faziam para que os Tyonwük-dyapa abandonassem um padrão de intensa mobilidade e deixassem de “andar por todo canto”, de modo a viver juntos em uma aldeia. Labiak (1997:52) nota que esse empenho dos Kanamari consistiria uma tentativa de impingir um “processo de sedentarização” aos Tyonwük-dyapa, como forma de que estes deixassem de ser “brabos” e passassem a viver como “gente”.

Reesink (1993:38) observou que esse conjunto de contrastes entre os Kanamari e os Tyonwük-dyapa fazia com que o julgamento daqueles sobre estes fosse ambíguo, sobretudo no que diz respeito à atribuição de humanidade a eles. Em geral, pessoas de outros *-dyapa* são vistas como diferentes, mas são tidas como pessoas humanas, como “gente”. Contudo, aos olhos dos Kanamari, faltavam aos Tyonwük-dyapa “todas as características que devem definir a verdadeira vida social humana” (ibidem), sobretudo, parece-me, a capacidade de se fazerem parentes uns dos outros. Afinal, eles não se alimentavam da maneira apropriada e na companhia adequada, a fim de produzir pessoas e parentes (Fausto, 2002). Como denota Costa (2013), entre os Kanamari, a comensalidade entre corresidentes resulta necessariamente das condições propiciadas pelos chefes. E foi justamente esta posição que eles procuraram ocupar em relação aos Tyonwük-dyapa. Agindo como chefe, os Kanamari passaram a prover as condições para que os índios “brabos” retomassem a horticultura, estabelecessem uma corresidência duradoura, tornassem possível a comensalidade e, ao final, vivessem juntos enquanto parentes. Ao fazerem isso, os Kanamari parecem ter iniciado um tipo de predação familiarizante, pela qual buscaram fazer a passagem de uma relação marcada pela afinidade simétrica – próprias de alianças entre *-dyapa* – para uma relação marcada pela filiação adotiva, em que passaram a se posicionar como pais e a ensinar os Tyonwük-dyapa como viver (Fausto, 2008:330).⁵⁵

No bojo desse processo, os Kanamari começaram a inculcar certas “disposições do sistema de *habitus* ocidentais” (Carvalho, 2002:104), que incluíam a alimentação com sal, a utilização de sabão, o uso de roupas e a adoção de certos hábitos de “higiene”, tal como lavar as mãos para retirar delas o sangue da carne de caça antes de manusear objetos ou os cabelos

55 Evidentemente, não há aqui uma predação em sentido estrito, mas uma tensão predatória (Taylor 2000), isto é, uma predação potencial característica da afinidade simétrica que se resolve em não predação por meio da familiarização assimétrica.

(ibidem: 113). Tomando como exemplo a sua esposa Wahmaram, Aro demonstrou a Carvalho os efeitos da produção de um corpo “manso”: “esse já tá manso, limpar cabelo, pentear com pente, saber lavar, botar extrato [essência aromática adquirida do regatão]” (ibidem:104).

Para que se tornassem “mansos” por meio desse processo de incorporação, os Tyonwük-dyapa precisavam de mercadorias que só poderiam ser obtidas por meio do trabalho e de trocas com os não indígenas. Mas, para os Kanamari, os Tyonwük-dyapa não sabiam trabalhar, ou seja, não detinham os conhecimentos necessários para extraírem aquilo que os *kariwa* desejavam, e, deste modo, não poderiam entregar uma produção a ser comercializada com os regatões. As trocas comerciais estabelecidas pelos Kanamari com os não indígenas, fossem eles seringueiros ou regatões, no alto rio Jutai, envolviam produtos agrícolas próprios de suas atividades de subsistência, mas, sobretudo produtos florestais que variavam conforme os ciclos econômicos de exploração da Amazônia. Deste modo, se Aro, enquanto chefe da aldeia, mobilizava as atividades produtivas e intermediava a troca da produção por mercadorias diretamente com os regatões, ele não poderia fazer o mesmo com aquilo que os Tyonwük-dyapa eram capazes de produzir.

A alternativa encontrada parece ter sido a de fazer com que os Tyonwük-dyapa passassem a prestar serviços para os Kanamari, de modo que pudessem receber mercadorias destes últimos. Deste modo, os Kanamari parecem ter replicado a relação que os patrões *kariwa* mantinham com eles para a sua relação com os Tyonwük-dyapa. Vale recordar que os Tyonwük-dyapa também passaram por um processo semelhante àquele pelo qual os Kanamari fizeram seus próprios patrões. Vimos no Capítulo 2 que, com a colaboração dos Kanamari, um jovem Tyonwük-dyapa, também chamado Aro, foi criado entre os não indígenas, aprendendo a falar português e a “trabalhar” na extração de madeira. Isso não fez, contudo, com que os Tyonwük-dyapa passassem a se engajar de forma sistemática na extração de madeira e em trocas comerciais com os regatões, e tampouco fizeram eles de Aro (Tyonwük-dyapa) o seu chefe e patrão. É difícil estimar o impacto que a aquisição de novos conhecimentos por Aro teve sobre as relações dos Tyonwük-dyapa com os não indígenas. Mas, como vimos, tudo indica que eles continuaram com um padrão móvel, mantendo-se afastados das margens do rio Jutai e buscando diferentes *kariwa* para oferecer-lhes serviços ocasionais associados a produtos da floresta.⁵⁶

⁵⁶ Aro é hoje indicado por outros como o “cacique” dos Tyonwük-dyapa, e ele próprio se posiciona enquanto tal. Esta é uma posição justificada pelos conhecimentos que adquiriu, mas que é geralmente afirmada na conjuntura política do “movimento indígena”. Assim, ele foi o representante dos Tyonwük-dyapa em reuniões de lideranças kanamari que visavam discutir o atendimento de seus direitos, em especial no contexto em que a atuação do Estado na aldeia Jarinal passou a ser questionada. Aro, porém, não é o único representante. Hai’ ai também foi eleito como

O que descrevi até aqui sugere que estamos diante de um processo similar àquele observado por Tastevin (s/d:109) no início do século XX, no qual pessoas de um determinado *-dyapa* que perdiam o seu chefe substituíam-no por um chefe de um outro *-dyapa*. Ao descrever esse processo para os Kanamari no rio Itaquai, Costa (2007:71-72) sugere que, sendo o chefe quem mantém as pessoas juntas e provê as condições para que elas sejam parentes, na sua ausência, as pessoas tenderiam buscar um outro chefe, de modo que pudessem continuar a constituir a si mesmas como parentes. Esse processo é também um modo pelo qual relações entre *-dyapa*, que se caracterizam pela afinidade simétrica, passam a se orientar pela filiação assimétrica. No entanto, parece-me possível haver aqui uma assimetria de perspectiva, no caso, da relação entre os Kanamari e os Tyonwük-dyapa, pois, se é fato que os Kanamari agiram como chefes, não é seguro que efetivamente o tenham sido, pelo menos da perspectiva dos Tyonwük-dyapa. Estes jamais me indicaram que tenham feito dos Kanamari os seus chefes, ou ainda, eles nunca me falaram explicitamente sobre chefes – o que não quer dizer que o tema não seja relevante para eles, pois, como já destaquei, minhas condições de pesquisa limitam minha análise e fazem com que eu privilegia aqui a perspectiva dos Kanamari.

De todo modo, os Tyonwük-dyapa reconhecem, atualmente, que a agência dos Kanamari para que se tornassem “mansos” foi positiva, pois eles voltaram a praticar a horticultura e a corresidirem, revertendo, assim, o quadro em que sentiam “saudades” e “fome”, além de poderem agora incorporar mercadorias em seu cotidiano. Deste modo, ao agirem como chefes, os Kanamari ofereceram as condições para que os Tyonwük-dyapa voltassem a fazer roças e aldeias. Esse processo, porém, inclui uma maior diversidade de relações, como é evidenciado pelas variedades cultivadas atualmente em suas roças, que são resultado da contribuição de muitos dos grupos que já faziam parte do universo de relações dos Tyonwük-dyapa. Ademais, eles voltaram a se estabelecer em aldeias e a reduzir a mobilidade antes de passarem a viver, efetivamente, com os Kanamari em um mesmo local. Isso apesar de os Kanamari insistirem com os Tyonwük-dyapa, desde o primeiro encontro, para viverem juntos em uma mesma aldeia, algo que só ocorreria cerca de quarenta anos depois (e antes pelas circunstâncias indesejáveis que experimentavam então no rio Jutai do que pelas condições oferecidas pelos Kanamari). Em outras palavras, se os Kanamari se comportaram como patrões ou chefes dos Tyonwük-dyapa, isso não bloqueou a iniciativa destes de estabelecer outras relações, seja com não indígenas, seja com as demais aldeias Kanamari. Por fim, é preciso notar

o “conselheiro” de saúde dos Tyonwük-dyapa na aldeia, passando a participar das reuniões do Conselho Distrital de Saúde do Vale do Javari.

que nenhuma das etnografias sobre os Kanamari no rio Jutaí anota a utilização recorrente dos termos “chefe” e “patrão” para caracterizar a posição dos Kanamari em relação aos Tyonwük-dyapa. É possível que o seu uso tenha se disseminado apenas no contexto das relações atuais, em que os grupos passaram a corresidir.

Entre a floresta e os *kariwa*

Os Tyonwük-dyapa agora já são “mansos”, dizem não só os Kanamari, como também eles próprios: “nós já somos mansos”. Como vimos, esse tipo de afirmação é geralmente explicado contrapondo como os Tyonwük-dyapa viviam antes de encontrarem os Kanamari e como vivem agora: moram em uma mesma aldeia, fazem roças, tomam caiçuma de macaxeira, comem com sal, usam roupas e assim por diante. Contudo, embora os Tyonwük-dyapa se digam “mansos”, continuam a afirmar sua dependência em relação aos Kanamari para interagir com o universo dos *kariwa*. Essa dependência é geralmente expressa pelos Tyonwük-dyapa quando dizem que “não sabem” como se relacionar com os não indígenas, ou que “têm medo” deles. Os Kanamari também enfatizam isso, explicando que, embora já “mansos”, eles não sabem viver sozinhos. As diferenças que informavam o encontro inicial entre os dois grupos ainda parecem ter um lugar reservado na sua relação, e as qualidades associadas a “brabo” continuam a ser relacionadas aos Tyonwük-dyapa, e as de “mansos”, aos Kanamari. Fausto (1999:949, 2008:352) já observava que, se o processo de familiarização por meio da filiação adotiva tende a fazer com que um termo da relação seja identificado ao outro, ele, no entanto, nunca se completa e preserva a condição subjetiva e a capacidade de ação daqueles que são familiarizados. Me parece ser porque os Tyonwük-dyapa não detêm (ou não devem deter) o domínio do universo dos *kariwa* e tampouco sabem estabelecer relações seguras com eles que os Kanamari podem continuar a ocupar a posição de mediadores entre os dois mundos.

Se, hoje em dia, essa forma relacional ainda se sustenta, ela precisou se atualizar diante das transformações que ocorreram mais recentemente no rio Jutaí. Atualmente, Aro (Kanamari) já não é mais chefe da aldeia Jarinal, posição que agora recai sobre uma pessoa mais jovem e com experiência de “movimento indígena”, adquirida durante o período em que viveu em aldeias Kanamari no rio Itaquai. Mas, como notei anteriormente, Aro afirma que, mesmo não sendo mais o chefe dos Kanamari, ainda é o dos Tyonwük-dyapa. Os próprios Tyonwük-dyapa reportam-se a Aro (e a seu irmão Tyabaro) como fazendo parte do “pessoal deles”. Aro, assim,

demonstra ainda ter um papel crucial na manutenção da corresponsabilidade entre os dois grupos. Contudo, o seu papel enquanto chefe dos Tyonwük-dyapa não me parece hoje informada pelos mesmos aspectos que descrevi há pouco. Como Carvalho (2002:217-218) já notava nos anos 1980, as transformações no rio Jutáí ensejariam mudanças na forma pela qual a chefia Kanamari é definida.

A partir da década de 1990, os regatões deixaram de subir o rio Jutáí, em consequência do esvaziamento da população não indígena da calha desse rio, que resultou da criação de Áreas Protegidas na região e da crise definitiva da economia do aviamiento baseada em produtos da floresta. Hoje, as mercadorias já não são mais obtidas pelos indígenas por meio da troca de sua produção com os antigos patrões,⁵⁷ mas sim por meio da troca do “dinheiro” que recebem do Estado com os comerciantes na cidade. Deste modo, trocas comerciais com os não indígenas, que antes eram centralizadas no chefe e patrão Kanamari, passaram a ser distribuídas entre as famílias, que se deslocam para a cidade a fim de obter mercadorias. Isso me parece fazer com que o modelo de chefe e patrão Kanamari tenha dificuldade de se realizar, uma vez que a potência predatória dos não indígenas deu lugar a um Estado “hiperprovedor” (ver Costa, 2017:232-233). Para se bem compreender como os Kanamari fazem atualmente os seus chefes no rio Jutáí, seria necessário desenvolver uma pesquisa específica sobre o tema. Gostaria, assim, apenas de sugerir que ter um “patrão” Kanamari é hoje menos importante do que ter caciques, lideranças e conselheiros. Essas são as posições hoje disputadas e assumidas por diferentes pessoas na aldeia e que estão associadas à participação em instâncias políticas, por meio das quais eles buscam fazer com que o Estado desempenhe sua função de provedor.

Desde o início da década de 2010, as mercadorias são obtidas pelos Kanamari quase que exclusivamente com o “dinheiro” que recebem de programas previdenciários (aposentadorias e salários-maternidade), de transferência de renda (como o Bolsa Família) ou de salários (atualmente, restrito apenas a um caso, o de um Agente Indígena de Saúde). A participação dos Kanamari nesses programas é individualizada, e os beneficiários costumam se referir àquilo que recebem como “o meu dinheiro”. Mas o “dinheiro” e as mercadorias são de certa forma coletivizados no interior das famílias, e as pessoas que não estão cadastradas em nenhum desses programas expressam sua expectativa em obter mercadorias dizendo, por exemplo, que “no mês que vem minha mãe vai pegar o seu dinheiro”.

57 Trocas comerciais feitas na aldeia só são possíveis, atualmente, durante as raras visitas de não indígenas ao alto curso do rio Jutáí. Quando isso ocorre, podem ser negociadas algumas mercadorias novas ou de posse do não indígena em troca de algum tipo de serviço ou da permissão para que se possa extrair recursos da região.

Contudo, e isso é importante notar, os Tyonwük-dyapa não têm acesso a nenhum desses programas do Estado. No final de 2018, apenas duas pessoas dispunham de certidão de nascimento, documento que, aos olhos dos Kanamari, é um elemento do processo de “amansamento”. Os Tyonwük-dyapa desejam que a FUNAI faça os seus “documentos” e os faça “aposentados”, para que possam ter acesso ao “seu dinheiro”, mas isso não ocorreu até o momento pelo fato de eles serem classificados pelo Estado como um povo de “recente contato”.⁵⁸ Esse estatuto permite à FUNAI exercer o controle dos objetos a que eles podem ter acesso e de quais interações com não indígenas eles podem estabelecer.⁵⁹ Esse controle, deve-se notar, é mais um pressuposto da noção de “recém-contatados” do que resultado de um conjunto programático de ações da FUNAI junto aos Tyonwük-dyapa.

No passado, os Kanamari costumavam deslocar-se para a cidade de Eirunepé como alternativa às trocas comerciais com os regatões que viajavam pelo rio Jutaí, mas não na frequência com que fazem hoje em dia. Atualmente, as viagens às cidades são recorrentes,⁶⁰ e os Tyonwük-dyapa têm gradualmente começado a acompanhar os Kanamari nesses deslocamentos. Eles jamais viajam para a cidade sozinhos, pois, como dizem, não sabem “andar na rua”, nem se relacionar com os *kariwa* citadinos, além, é claro, de não possuírem “dinheiro” e não saberem utilizá-lo para comprar mercadorias. Acompanhar os Kanamari em suas viagens à cidade é parte de um processo cujo objetivo é fazê-los deixar de “ter medo” dos *kariwa* e ensiná-los como se relacionar com eles.

58 A FUNAI define como de “recente contato” aqueles “povos ou grupos indígenas que mantêm relações de contato permanente e/ou intermitente com segmentos da sociedade nacional e que, independentemente do tempo de contato, apresentam singularidades em sua relação com a sociedade nacional e seletividade (autonomia) na incorporação de bens e serviços. São, portanto, grupos que mantêm fortalecidas suas formas de organização social e suas dinâmicas coletivas próprias, e que definem sua relação com o Estado e a sociedade nacional com alto grau de autonomia.” (FUNAI, 2020).

59 Ver Silva (2017:142) para uma descrição do controle sobre os Korubo quanto ao acesso a mercadorias e às relações com os não indígenas. Para uma discussão sobre o tema, ver também Gallois (2005) e Octávio (2015:108-110).

60 As características de cada programa influem na decisão, pois entre um e outro varia a quantidade de pagamentos mensais acumulados em cada conta nominal (no caso das aposentadorias) ou nos prazos limite para o seu saque (no caso do Bolsa Família e do salário maternidade). A decisão das pessoas pela realização dessas viagens à cidade é resultado das necessidades imediatas de dispor de certas mercadorias, dos prazos para o saque e do acúmulo de recursos em cada conta nominal. Na prática, isso faz com que com que as viagens à cidade se tornem recorrentes e que, muitas vezes, o dinheiro disponível não seja suficiente para obter as mercadorias que se esperava. Por sua vez, isso faz com que os Kanamari experimentem condições precárias de estadia na cidade ou não possam adquirir combustível ou comida suficiente para retornar à aldeia. A solução mais comum por eles encontrada é a de adaptar as relações comerciais atuais travadas com os estabelecimentos na cidade àquelas que mantinham com os regatões no passado. Os Kanamari confiam os cartões dos programas e suas senhas aos comerciantes e fazem com ele um “saldo”, que é equacionado pelos valores das mercadorias retiradas pelos Kanamari e dos valores dos saques mensais que eles fazem com os cartões, agora retidos pelo “patrão”. Isso permite aos Kanamari terem suas expectativas atendidas na obtenção de mercadorias mais caras, como um motor, por exemplo, mas também os sujeita às relações de dívida que caracterizavam a economia de aviamento da borracha.

As trocas econômicas entre os Kanamari e os Tyonwük-dyapa acompanharam parcialmente as mudanças nas formas daqueles obterem mercadorias. Se, no passado, os serviços prestados pelos Tyonwük-dyapa em troca de mercadorias tenderam a estar centralizados em um chefe Kanamari, atualmente, elas estão dispersas em relações diádicas estabelecidas entre diferentes núcleos familiares Tyonwük-dyapa e Kanamari. Essa mudança, contudo, não alterou o fato de as relações econômicas entre os grupos se definirem pelo contraste entre as capacidades Kanamari de estabelecer relações com os *kariwa* e a dos Tyonwük-dyapa de extraírem produtos da floresta. Se a condição de “brabo” é, no geral, vista negativamente pelos Kanamari, no âmbito das trocas econômicas e atividades produtivas ela pode assumir uma conotação positiva.

Os Kanamari atribuem aos Tyonwük-dyapa habilidades extraordinárias para a caça de animais. Reesink (1993:347) afirma que essa qualidade de “bons caçadores” poderia ser atestada pelo fato de eles serem capazes de afirmar, antes da caçada, com qual animal iriam retornar e, efetivamente, fazerem isso. Os Tyonwük-dyapa também são reconhecidos especialistas na produção de artefatos para a caça. Os Kanamari afirmam que seus antepassados detinham os conhecimentos necessários para a produção e utilização do arco e flecha, da zarabatana e do veneno aplicado às flechas e dardos, mas que, agora, “só os Tyonwük-dyapa sabem” (Reesink, 1993:495).⁶¹ Entre os Kanamari, as tecnologias tradicionais de caça deram lugar à espingarda, da qual eles não detêm o conhecimento de produção, mas que sabem como obter por meio de trocas comerciais com os *kariwa*.

Em contraste aos “caçadores” Tyonwük-dyapa, os Kanamari dizem-se “pescadores”. Eles me explicaram essa distinção dizendo que têm mais dificuldade em obter munição para espingarda⁶² do que instrumentos de pesca e, assim, preferem que os Tyonwük-dyapa sejam os responsáveis pela obtenção de carne de caça na aldeia, já que são hábeis e suas tecnologias de

61 As habilidades extraordinárias de caça dos Tyonwük-dyapa parecem tê-los distinguido de outros *-dyapa* desde muito cedo. A única anotação etnográfica de Tastevin sobre os Tyonwük-dyapa, feita no início do século XX a partir de informações oferecidas pelos Kanamari, já destacava a aptidão particular em perseguir animais na caça: “eles [os Tyonwük-dyapa] seguiram a caça pelo cheiro e pelo menor indício [que a caça deixava] sobre os ramos das árvores ou sobre a terra úmida” (Tastevin, s/d:11). Essa destacada capacidade de seguir rastros na floresta, segundo Tastevin, teria sido o motivo dos Tyonwük-dyapa terem sido convidados pelos Kanamari (segundo Tastevin, pelos Wadyoparanim-dyapa) para a expedição punitiva aos Kuniba no alto rio Jutai (ibidem). Essa antiga distinção conferida pelos Kanamari pode ajudar a esclarecer o porquê de, no início do século XX, os Tyonwük-dyapa terem sido identificados pelos próprios Kanamari como “Tucanos”, em vez de “Kanamari”. Se, como já observamos no Capítulo 1, o etnônimo Kanamari foi usado por eles mesmos para se definirem como “mansos” perante os não indígenas, diferenciar-se dos Tyonwük-dyapa, aplicando-lhes um outro nome (“Tucano”), poderia ser uma forma de evitar conflitos com a frente extrativista na região, que tinham estes últimos como “brabos”.

62 O custo da munição e da espingarda nas cidades de Jutai e Eirunepé é alto e, por isso, nem sempre os Kanamari conseguem comprá-las. Muitas vezes, as pessoas que desejam adquirir uma espingarda ou compram um item usado de algum não indígena ou empreendem viagens até o rio Itaquai, pagando um preço menor nas cidades peruanas próximas a Atalaia do Norte.

caça não custam “dinheiro” nem se “acabam”. Mesmo que o papel desempenhado pelos Tyonwük-dyapa enquanto provedores de caça esteja relacionado à dificuldade de acesso dos Kanamari à munição, isso não eclipsa o fato de que esse tipo de especialização produtiva emerge da atribuição de qualidades associadas à floresta a um e ao domínio das relações com os não indígenas a outro. Quando os Kanamari dispõem de munição, muitas vezes eles escolhem entregá-las aos Tyonwük-dyapa para que eles mesmo cacem e, em seguida, partilhem a carne com o dono da espingarda e/ou da munição.⁶³ Tanto os Tyonwük-dyapa quanto os Kanamari deslocam-se cotidianamente para os lagos da região para a pesca,⁶⁴ mas apenas os Tyonwük-dyapa deslocam-se com a mesma frequência para a caça. Boa parte dos jovens e alguns dos adultos kanamari com quem conversei não conhecem muitos dos caminhos e locais de caça situados no entorno da aldeia Jarinal, os quais os Tyonwük-dyapa conhecem em detalhes.

Esse tipo de especialização produtiva, orientada pela atribuição de competências, conhecimentos e tecnologias distintas, já foi observada no âmbito de outras relações interétnicas, como aquelas entre os Tukano e os “Maku”, ou entre os Trio e os Akuriyó. No primeiro caso, a atribuição do fornecimento de caça aos chamados “Maku” era um aspecto importante na definição das relações entre os dois grupos. Da perspectiva tukano, os “Maku” possuíam “poderes extraordinários de visão, olfato e audição” que os habilitavam a caçar à noite e os tornavam “especialistas” em matar animais notívagos (Ramos, Silverwood-Cope e Oliveira, 1980:139). No que se refere aos Trio e Akuriyó, os primeiros consideram que os segundos, ao ingressarem na floresta, tornam-se caçadores poderosos e podem “ver” os animais como nenhum Trio pode (Grotti e Brightman, 2010:57). Os Trio, assim, utilizar-se-iam das habilidades cinegéticas dos Akuriyó, deixando de caçar com frequência, de modo a colocar em ação os seus conhecimentos associados aos não indígenas (*ibidem*).

De modo paradoxal, contudo, ao fazerem dos Tyonwük-dyapa os principais fornecedores de carne de caça na aldeia Jarinal, os Kanamari passaram a consumir menos carne de caça do que gostariam. Pelo que pude observar durante minha estadia, se nas casas dos Tyonwük-dyapa encontrava-se quase sempre tanto carne de caça quanto de peixe, nas casas Kanamari havia sempre peixe, mas apenas esporadicamente caça. Isso implica que, pelo menos atualmente, os caçadores Tyonwük-dyapa nem sempre partilham o resultado de suas caçadas

63 Os Tyonwük-dyapa possuem uma espingarda que foi obtida junto a Pedro Mulato, um não indígena que até pouco tempo residia no rio Jutai, próximo à aldeia Jarinal, e com quem tanto os Kanamari quanto os Tyonwük-dyapa mantêm relações amistosas de longa data. Estes últimos costumavam realizar serviços para Pedro Mulato em troca de algumas mercadorias, mas, no caso da espingarda, obtiveram-na em troca de um motor que haviam recebido dos Kanamari. Os Tyonwük-dyapa gostam de utilizar a espingarda pelo fato de ser mais letal do que a flecha, ainda que afugente os animais por conta do barulho que produz.

64 Os Tyonwük-dyapa possuem apenas uma canoa, mas podem pedir outras emprestadas aos Kanamari. Nesses casos, sempre dividem o resultado da pesca com o dono da canoa.

com os seus anfitriões da aldeia Jarinal, ainda que os Kanamari sempre nutram essa expectativa. Muitas vezes, quando são bem-sucedidos na caça, os Tyonwük-dyapa preferem tomar um caminho alternativo para chegar diretamente às suas casas, sem passar diante das casas dos Kanamari, evitando assim a partilha.⁶⁵ É certo, contudo, que outras tantas vezes realizam caçadas com o objetivo de entregar os seus resultados para os Kanamari. É o caso, por exemplo, de quando os Kanamari pedem explicitamente aos Tyonwük-dyapa que cacem para eles, ou quando os Tyonwük-dyapa abatem animais cuja carne eles mesmos não comem – como o veado e o tatu.

Os limites de minha pesquisa não me permitem fazer uma descrição adequada da circulação da carne de caça na aldeia, mas a minha impressão é a de que isso se dá também de forma diádica. Assim, uma pessoa tyonwük-dyapa pode se dirigir a alguma família kanamari e entregar-lhe uma parte da caça ou alguma família kanamari pode se dirigir a uma casa Tyonwük-dyapa e pedi-la. Essas relações podem até estar personificadas em alguma pessoa específica (no caçador, por exemplo), mas são sempre relações estabelecidas entre os grupos domésticos. Essa é também a forma de circulação atual das mercadorias entre os Kanamari e os Tyonwük-dyapa, como já observado. Só presenciei duas exceções a esse modo de troca. A primeira ocorreu quando o baixo fluxo de carne dos Tyonwük-dyapa para os Kanamari fez com que estes últimos insistissem, de forma coletiva, para que Tyonwük-dyapa saíssem à caça de antas. Por ser um animal de grande porte, as antas forneceriam carne em maior quantidade e, assim, poderiam abastecer todas as famílias kanamari de uma vez só. A outra exceção é quando uma pessoa kanamari, em vez de receber a carne de caça, come-a junto aos Tyonwük-dyapa em suas casas. Embora isso não me pareça muito comum, presenciei o caso de um homem que se dirigia diariamente à casa de uma família Tyonwük-dyapa para se alimentar. Investigando a situação, soube que o homem estava prestes a viajar para o rio Jutá e havia convidado a família que o alimentava para acompanhá-lo à cidade e lá escolher mercadorias para serem recebidas de sua escolha. Durante essa viagem, a família Tyonwük-dyapa garantiu a maior parte das provisões alimentares com produtos agrícolas de suas roças.

Esses dados indicam que, se os Kanamari detêm um relativo controle sobre as mercadorias que os Tyonwük-dyapa desejam, estes, ao serem os responsáveis pela obtenção de carne de caça para a aldeia, passam, em contrapartida, a apresentar algum controle sobre o seu consumo pelos Kanamari. Algo parecido foi observado por Ramos, Silverwood-Cope e Oliveira (1980) como característico das relações entre os Tukano e os “Maku”, em que os

⁶⁵ A essa “discrição” quanto aos resultados de suas caçadas soma-se a discrição que mantêm na aldeia, com suas casas de paredes fechadas e apartadas das moradias dos Kanamari.

primeiros passaram a “depende” dos últimos para conseguir certos produtos da floresta e a intensificar a pesca sempre que o fornecimento de carne caça pelos “Maku” tornava-se baixo. (ibidem:176). Esse é um dos elementos que, para os autores, configuraria a relação dos Tukano com os “Maku” como um tipo de “dependência mútua” ou uma “simbiose”, em que as posições de “explorador” e “explorado” poderiam ser ocupadas por um ou outro grupo, conforme o ponto de vista da relação.

Podemos dizer que entre Índios do Rio e Maku existe realmente uma simbiose, baseada, essencialmente, na adaptação ecológica diversa de cada grupo, mas tal simbiose tem sido percebida como uma oscilação entre dois extremos: num, o Maku é visto como escravizado pelo índio do Rio; no outro, o Maku surge como um *parasita* na economia doméstica do índio do rio. Em qualquer das duas versões, existe sempre a figura do explorador e a do explorado: num extremo, o Maku é a vítima da espoliação do Índio do Rio; no outro, é o índio do Rio que sofre o peso do *parasitismo* Maku. (Ramos, Silverwood-Cope e Oliveira 1980:171. Grifos meus).⁶⁶

Não me parece ser interessante, contudo, descrever as relações entre os Kanamari e os Tyonwük-dyapa em termos de exploração, como fazem os autores citados. De todo modo, a comparação com o caso Tukano-“Maku” é, por certo, iluminadora, pois suas semelhanças apontam para um modelo de relações assimétricas interétnicas bastante recorrente na Amazônia. No caso por mim estudado, a “especialização produtiva” e a dupla dependência são fatos, em certa medida, que parecem ser construídos com o objetivo de constituir a própria relação, pois é claro que os Kanamari podem caçar (e de fato caçam), assim como os Tyonwük-dyapa podem relacionar-se (e se relacionam) com os *kariwa*.

Se há uma dependência mútua em relação àquilo que vem dos *kariwa* e àquilo que vem da floresta, não é fácil distinguir quem teria dívidas com quem. Por um lado, podemos ver a escolha dos Tyonwük-dyapa sobre quando e a quem entregar carne de caça como sobredeterminada pelas dívidas que mantêm com os Kanamari. Por outro, essas escolhas podem ser vistas como uma forma dos Tyonwük-dyapa fazerem com que os Kanamari precisem retribuí-los pela carne que recebem. Para continuarem a ser atendidos com carne de caça, os Kanamari devem sempre considerar a possibilidade de trazer mercadorias para os Tyonwük-

66 Meus grifos aqui visam chamar atenção para a continuidade desse texto pioneiro com as análises mais recentes sobre o parasitismo, utilizadas por Bonilla (2005, 2016) para qualificar a relação dos Paumari com os não indígenas.

dyapa ou de convidá-los a acompanhá-los à cidade. Nem sempre, contudo, os Kanamari provêm os Tyonwük-dyapa mercadorias com a quantidade e a qualidade que estes desejam e, em alguns momentos, os Tyonwük-dyapa demonstram abertamente sua insatisfação com o fato de trabalharem sem uma retribuição adequada. É comum, aliás, que ambas as partes manifestem insatisfação por julgarem que um não atende plenamente o outro em seus desejos. Como observou Costa (2017:21), a capacidade dos mestres em prover os outros é complementar à agência dos dependentes em exigir cuidado e proteção – aspectos que, como argumentou Fausto (2008), são complementares nas relações de maestria.

Seria possível e necessário dar maior ênfase, aqui, à perspectiva dos Tyonwük-dyapa de sua relação com os Kanamari, pois, por limitações de minha pesquisa, focalizei o “processo de amansamento” sobretudo a partir da perspectiva Kanamari. O trabalho de Penfield (2017) sobre a relação entre os Sanüma e os Ye’kuana, que privilegia a perspectiva dos primeiros, ilustra a possibilidade de abordagem dessa complementariedade de perspectivas. Como mostra a autora, os Sanüma buscam fazer-se dependentes dos Ye’kuana, submetendo-se a eles de forma voluntária e, deste modo, extraindo deles as mercadorias que desejam. Essa sujeição voluntária envolve um tipo de “performance” sanüma, por meio da qual buscam provocar compaixão (“pena”) nos Ye’kuana, fazendo com que estes lhes ofereçam cuidado e proteção. É uma forma de extração, uma agência dos sujeitados, que se faz acompanhar por uma “infidelidade”, pela capacidade de circular entre diferentes mestres.

Na economia do aviamento, a infidelidade do cliente em relação ao patrão era possível em certas circunstâncias, sobretudo nos momentos de declínio da borracha e de menor pressão dos seringalistas. Esse mecanismo para controlar a dependência e diminuir a assimetria me parece estar presente no modo pelo qual os Tyonwük-dyapa me descreveram ter trabalhado para os não indígenas. Vimos, no Capítulo 2, que eles não serviram de mão de obra às atividades produtivas dos seringais e, assim, não se submeteram a relações de dívida e servidão com os padrões locais. Em vez disso, optaram por afastar-se dos seringais e realizar deslocamentos esporádicos e controlados em direção a diferentes *kariwa* para oferecer-lhes pontualmente o seu trabalho em troca de mercadorias. A estratégia de fazer-se dependentes dos *kariwa*, submetendo-se a eles e fazendo deles os seus “patrões” – como são designados, atualmente, os não indígenas com quem se relacionavam nesses contextos – foi o principal modo de acesso a mercadorias ao longo do tempo. Mas eles faziam isso apenas pontualmente, sem habitar longo tempo junto aos *kariwa*. A partir do encontro com os Kanamari, os Tyonwük-dyapa passaram a ter uma alternativa mais segura para obtenção de mercadorias, mas isso não interrompeu o seu modo de relacionamento com os *kariwa*. As visitas aos Kanamari, momentos em que

obtinham mercadorias, não eram restritas ao grupo local que hoje compõe a aldeia Jarinal, sendo feitas também aos Kanamari do grupo local que atualmente constitui a aldeia Castanhal, a jusante no rio Jutaí. Em outras palavras, eles circulavam entre diferentes “patrões”, um padrão que só mudaria, como vimos, quando se mudaram definitivamente para a aldeia Jarinal.

Aqui, abre-se um conjunto de questões teórico-etnográficas que não tenho como responder ainda. Não é difícil assumir que há duas perspectivas diferentes e complementares na relação de maestria; mais difícil, contudo, é demonstrá-las para o caso dos Tyonwük-dyapa com os dados que tenho disponíveis. Ademais, parecem existir diferentes modalidades empíricas desse mesmo esquema relacional. Assim, se os Tyonwük-dyapa assumiram a posição de dependentes, a fim de extrair mercadorias dos não indígenas, essa dependência não me parece idêntica àquela que eles assumiram em sua relação com os Kanamari. Assim, como argumentou Bonilla (2005) para os Paumari, a relação com os não indígenas era marcada pela afinidade predatória e, neste caso, fazer-se dependente era anular a predação, extraindo deles o lugar de mestres que lhes provêm com mercadorias. Na relação com os Kanamari, por sua vez, trata-se de uma filiação adotiva, uma forma mais íntima de dependência, um passo além no processo de familiarização. Os espaços de autonomia relativa criados pelos Tyonwük-dyapa seriam, pois, uma forma de “contra-controlar” o processo da familiarização, agindo para que ele permaneça incompleto?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação, procurei traduzir aquilo que os Tyonwük-dyapa me contaram sobre si mesmos. Ao fim de tantas páginas, pode-se perceber que eles me narraram uma trajetória específica — quando comparados aos Kanamari, por exemplo — de reação à chegada dos não indígenas e ao desmoronamento da rede de relações katukina que existia no passado. Se os *-dyapa* que hoje compõem os Kanamari estiveram, desde muito cedo, próximos aos *kariwa*, ao longo da primeira metade do século XX, os Tyonwük-dyapa buscaram uma modalidade de interação com o mundo não indígena muito particular, afastando-se dos grandes rios por onde os *kariwa* transitavam e acessando os bens e mercadorias que deles desejavam por meio de trocas com outros *-dyapa* que mantinham alguma proximidade com eles – como os Wadyoparanim-dyapa, os Kotya-dyapa e os Tyaha-dyapa, por exemplo.

Procurei não descrever essa trajetória dos Tyonwük-dyapa por meio das categorias “isolamento” e “contato”. Assim como os Kanamari parecem fazer ao narrarem sua própria história, os Tyonwük-dyapa reconhecem os efeitos negativos da chegada dos *kariwa* sobre suas terras, mas, ao mesmo tempo, tornam visível sua agência em resposta a ela, destacando os processos de transformação que empreenderam. Se há ora “isolamento”, ora “contato” na trajetória Tyonwük-dyapa, qualquer uma das opções me parece poder ser vista tanto como uma escolha deles mesmos ou fruto de pressões *kariwa*.

O modo como os Tyonwük-dyapa me descreveram suas relações com os outros *-dyapa* recobre toda a gama de possibilidade de relação previstas no modelo sociológico “ideal” descrito pela etnografia Kanamari. As relações entre os Tyonwük-dyapa, os Tyaha-dyapa, Kotya-dyapa e Om-dyapa variavam entre a guerra, aliança e troca. As relações de aliança e troca entre os Tyonwük-dyapa e os Kotya-dyapa, por exemplo, foram rompidas pela guerra, e os grupos se afastaram. A relação entre os Tyonwük-dyapa e Tyaha-dyapa, marcada por um tipo de aliança que incluía a troca matrimonial, converteu-se em guerra aberta. Já com os Om-dyapa, a relação era de guerra xamânica e transformou-se em ausência de relação quando os Tyonwük-dyapa passaram a viver às margens do rio Jutaí junto aos Kanamari.

Busquei descrever como essas relações também implicaram efeitos específicos na organização socioespacial dos Tyonwük-dyapa e em sua ocupação dos interflúvios dos rios Jandiatuba e Jutaí. Enquanto as alianças com os Kotya-dyapa e os Tyaha-dyapa existiam, os Tyonwük-dyapa sustentaram uma organização socioespacial calcada na horticultura e em

períodos mais longos de assentamento do que de dispersão. Esse padrão menos móvel parece imprescindível para que as relações de aliança, marcadas por visitas rituais, possam existir, já que é necessário que os anfitriões consigam garantir uma boa provisão de produtos agrícolas para alimentar os seus convidados e que ambos os grupos estejam associados a uma referência espacial que os defina como “parentes” uns dos outros. Assim, quando a aliança com os Kotyadyapa foi rompida e aquela que existia com os Tyaha-dyapa tornou-se uma guerra, os Tyonwük-dyapa se fragmentaram, abandonando a horticultura e praticando o forrageio e uma alta mobilidade.

A impossibilidade de relações positivas com os Om-dyapa — cuja agressão xamânica parece ser irrevogável — e com os Korubo e Warikama-dyapa (ou os *baraboh*, em geral) — com quem qualquer tipo de relação positiva é, por princípio, impossível — também influenciou a ocupação da região de interflúvios pelos Tyonwük-dyapa. Quando esses grupos passaram a se instalar com mais frequência os interflúvios dos rios Jutai e Jandiatuba, os Tyonwük-dyapa viram sua ocupação e seus deslocamentos constrangidos. Os rearranjos territoriais dos povos Pano que ocupam a região, com os quais os Tyonwük-dyapa não vislumbram qualquer forma de relação positiva, foi, ao fim, determinante para que eles decidissem viver junto aos Kanamari.

A recuperação da horticultura só se tornou possível quando os Tyonwük-dyapa passaram a estabelecer relações com os Kanamari. Se antes frisei que essa possibilidade foi resultante da contribuição dos Kanamari com variedades agrícolas que os Tyonwük-dyapa já não dispunham para o plantio de suas roças, cabe aqui sugerir que essa retomada esteve também associada ao fato dos Tyonwük-dyapa poderem novamente estabelecer uma relação de aliança, desta vez com os Kanamari. Nesse contexto, se estes assinalam a assimetria entre os grupos ao descreverem suas relações com os Tyonwük-dyapa, também não deixam de caracterizá-las como uma aliança marcada pela realização de visitas rituais e trocas matrimoniais, de mercadorias e produtos.

É certo, também, que as relações com os Kanamari envolveram o encontro de grupos que percorreram trajetórias distintas de transformação. Como notei, as circunstâncias da realização de minha pesquisa restringiram as possibilidades de interpretação dessas relações. De todo modo, procurei rebater a imagem de que elas implicam “hierarquia” e “exploração”, dando ênfase ao modo pelo qual os Kanamari e, em certa medida, também os Tyonwük-dyapa a explicam a partir dos contextos e práticas específicas em que essa relação se realiza.

BIBLIOGRAFIA

- AZANHA, G. e NOVAES, S. C. 1982. *O CTI e a antropologia ou o antropólogo como agente*. Texto apresentado na Reunião da ANPOCS, GT Políticas Indígenas.
- BALESTRA, Aline. 2013. *Tempos mansos: história, socialidade e transformação no Juruá-Purus indígena*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.
- BANDEIRA, Alípio. 1912a. Informações relativas à missão de que foi chefe no rio Jutahy. Estado do Amazonas e Território do Acre: 1ª Inspeção do Serviço de Proteção aos Índios do Estado do Amazonas e Território do Acre.
- BONILLA, Oiara. 2005. "O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 11(1):41-66
- BROWN, C. Barrington. 1886. "Relatórios sobre o rio Jutahy". *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro, p. 81-87.
- CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 2002. *Os Kanamari da Amazônia Ocidental. História, Mitologia, Ritual e Xamanismo*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado.
- CASTELLO BRANCO, José Moreira Brandão. 1930. "O Juruá Federal (Território do Acre)". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. (Tomo Especial - Congresso Internacional de História da América, 1922).
- CASTELLO BRANCO, José Moreira Brandão. 1947. "Caminhos do Acre". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, Vol. 196, Julho/Setembro, pg. 74-225
- CASTRO FILHO, Dagoberto. 1912b. Relatório do Ajudante Dagoberto Castro Filho encaminhado ao DD, Inspetor do SPI no Amazonas e Território do Acre. Estado do Amazonas e Território do Acre: 1ª Inspeção do Serviço de Proteção aos Índios do Estado do Amazonas e Território do Acre.
- CAVUNSCENS, Silvío. 1985. "PETROBRÁS e índios entram em conflito no Javari: há mortes dos dois lados". *Jornal o Repiquete*. Rio Branco.
- CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). 1981. *Povos Indígenas no Brasil*, 5: Javari. São Paulo: CEDI.
- CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). 1983. *Povos Indígenas no Brasil*, 1983. São Paulo: CEDI.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). 1984. *Povos Indígenas no Brasil*, 1984. São Paulo: CEDI.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). 1986. *Povos Indígenas no Brasil*, 85/86. São Paulo: CEDI.

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

COSTA, Luiz. 2013. “Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia ocidental”. *Mana*, 19(3):473-504.

COUTINHO, Walter. 1998. *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Vale do Javari*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, Diretoria de Assuntos Fundiários, Departamento de Identificação e Delimitação.

COUTINHO JUNIOR, Walter Alves. 2017. *Gente valente: uma coletânea Matsés histórias indígenas no Vale do Javari (1866-1974)*. Tese de doutorado. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

CTI - Centro de Trabalho Indigenista. *Tüküna Hinük – O Povo Kanamari reunido!*. Brasília, 7 de julho de 2014. Disponível em: <<https://trabalhoindigenista.org.br/tukuna-hinuk-o-povo-kanamari-reunido/>>. Acesso em: 20 de nov. de 2019.

CTI - Centro de Trabalho Indigenista. *III Encontro Kanamari discute problemas e carências nas aldeias*. Brasília, 22 de julho de 2015. Disponível em: <<https://trabalhoindigenista.org.br/iii-encontro-kanamari-discute-problemas-e-carencias-nas-aldeias-2/>>. Acesso em: 20 de nov. de 2019.

CUNHA, Euclides da. *Um Paraíso Perdido: reunião de ensaios amazônicos*. 2000. Brasília, Senado Federal.

CUNHA GOMES, Augusto. 1899. *Comissão de Limites entre o Brasil e a Bolívia: Re-exploração do Rio Javary*. Rio de Janeiro: *Typographia Leuzinger*.

DETURCHE, Jérémy. 2009. *Les Katukina du rio Biá (Etat d'Amazonas - Brésil). Histoire, organisation sociale et cosmologie*. Tese de Doutorado, Université de Paris Oveste, Nanterre, França.

DETURCHE, Jeremy. 2011. *Les Katukina do Rio Biá (Etat d'Amazonas - Brésil)*. Sarrebruck: Editions Universitaires Européennes, 476p .

DETURCHE, Jeremy. 2012. “Narrativas e história do contato katukina: 'etno-história' de um povo da Amazônia brasileira.” *Antropologia em Primeira Mão*, v. 131, p. 1-13.

FAUSTO, Carlos. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 14(1):329-366

FAUSTO, Carlos. 2002. "Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie". *Journal de la société des américanistes*, 88, 69-90.

FAUSTO, Carlos. 1999. "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia". *American Ethnologist*, 26(4):933-956

FOLHA DE SÃO PAULO. *Canamaris mantêm djapás em regime de semi-escravidão*. São Paulo, 27 de mai. de 2001a. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fj2705200104.htm>> . Acesso em: 20 de nov. de 2019.

FOLHA DE SÃO PAULO. *Expedição descobre tribos na Amazônia e faz mea-culpa da colonização*. São Paulo, 27 de mai. de 2001b. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fj2705200101.htm>> . Acesso em: 20 de nov. de 2019.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. *Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato*. Brasília. 2020. Disponível em: < <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato>> . Acesso em: 03 de jan. de 2020.

GALLOIS, Dominique T. 1992. "De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contatados". *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura. Pp.121-134.

GIL, Victor; MENDONÇA, P. . "Kanamari se fortalecem para garantir seu bem-estar". Ricardo, Beto; Ricardo, Fany. (Org.). *Povos Indígenas no Brasil: 2011 - 2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017, v. , p. 382-385.

GIL, Victor; CLARK, Nathália. "Saúde e dinâmicas de ocupação territorial dos TyohOm-dyapa no Vale do Javari." *Povos Isolados da Amazônia*. Brasília, 20 de setembro de 2016. Disponível em: <https://boletimisolados.trabalhoindigenista.org.br/2016/09/20/saude-e-dinamicas-de-ocupacao-territorial-dos-tyohom-dyapa-no-vale-do-javari/>

GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

GROTTI, Vanessa E.; BRIGHTMAN, Marc. 2010. "The Other's Other: Nurturing the Bodies of 'Wild' People among the Trio of Southern Suriname". *Etnofoor* 22 (2):51-70

HOFFMANN, K. D.; DETURCHE, Jeremy. 2016. "Nomes, Subgrupos e Qualidades Totêmicas? Nas Águas de uma Sociologia Katukina (rio Biá, sudoeste amazônico)". *Ilha - Revista de Antropologia*, v. 18, p. 99-120.

IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. 2008. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS.

- LABIAK, Araci Maria, NEVES, Lino João de Oliveira. 1985. "A Petrobrás e os Arredios do Itacoá e Jandiatuba: 'Apocalypse Now', em Silêncio". *Povos Indígenas no Brasil*: 1984. São Paulo: CEDI.
- LABIAK, Araci Maria. 1997. "*Frutos do Céu*" e "*Frutos da Terra*": *Aspectos da Cosmologia Kanamari no Warapekom*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC.
- METRAUX, Alfred. 1948. "Tribes of the western Amazon basin. Tribes of the Juruá-Purus basins". In Julian Steward (ed). *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution.
- NEVES, Lino João de Oliveira. 1984. "Retirada de madeira da área Canamari, Alto Jutai". Cuiabá: OPAN. (Relatório Técnico).
- NEVES, Lino João de Oliveira. 1996. *137 Anos de Sempre: um Capítulo da História Kanamari do Contato*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: UFSC.
- OCTÁVIO, Conrado Rodrigo. 2015. *Rios, varadouros e outros caminhos – fronteiras e territorialidades em transformação no vale do Javari*. 174 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- PENFIELD, A. 2017. "Dodged debts and the submissive predator: perspectives on Amazonian relations of dependence". *J R Anthropol Inst*, 23: 320-337.
- POLITIS, G. 1996. "Moving to produce: Nukak mobility and settlement patterns in Amazonia". *World Archaeology*, v. 27, n. 3, p. 492-511
- PRELAZIA DE TEFÉ. 1979. *Povos indígenas no Jutai: uma história de morte e esperança*. Tefé: Prelazia de Tefé.
- PRELAZIA DE TEFÉ. 1981. *Clamor dos seringueiros do Jutai*. Tefé: Prelazia de Tefé.
- RAMOS, Alcida R.; SILVERWOOD-COPE, Peter e OLIVEIRA, Ana Gita de. 1980. "Patrões e clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro". In: A. Ramos (org.), *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec. pp. 135-182.
- REESINK, E. B. 1996. "A procura da mina: a Petrobrás na Amazônia ocidental". In: Magalhães, S.; Britto, R. de C. e Castro, R.. (Org.). *Energia na Amazônia*. Belém: MPEG, UFPA e AUA, v. 2
- REESINK, Edwin. 1993. *Imago Mundo Kanamari*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS.
- RIVET, Paul. 1920. "Les Katukina. Ethude Linguistique". *Journal de la Société des Américanistes*, n. 12.

RIVET, Paul; TASTÉVIN, Constant. 1921. “Les tribus Indiennes des Basins du Purus, du Juruá et des Regions Limitrophes”. *La Geographie*, n. 35.

SILVA, Bernardo Natividade Vargas da. 2017. *Territorialidade Korubo no Vale do Javari – AM*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas

TAFURI, Silvia; LABIAK, Araci; NEVES, Esmeraldino. 1985. Relatório de viagem. Manaus: Fundação Nacional do Índio.

TASTÉVIN, Constant. 1919. “Quelques considérations sur les Indiens du Juruá”. *Bulletin et Memoires de la Société s’Anthropologie de Paris*, 8(6), 144-54.

TASTÉVIN, Constant. 1924. “Les études ethnographiques et linguistiques du P. Tastevin en Amazonie”. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 16. pp. 421-425

TASTÉVIN, Constant. s/d. “L’Ethnographie du Yuruá. Archives Générales do PP. du St-Espirit, Archives Privées AP 294-B-II”. *Arquivo da Prelazia de Tefé – APT 604.3.6*. Manuscrito datilografado com anotações.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O problema da afinidade na Amazônia”. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 87- 180.