

**“Frutos do Céu” e “Frutos da Terra”:  
Aspectos da Cosmologia Kanamari no  
*WARAPEKOM***

ARACI MARIA LABIAK



FLORIANÓPOLIS, 1997.

ARACI MARIA LABIAK

**“Frutos do Céu” e “Frutos da Terra”:  
Aspectos da Cosmologia Kanamari no  
*WARAPEKOM***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, sob a orientação da Profa. Dra. Esther Jean Matteson Langdon.

Florianópolis

1997

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

FRUTOS DO CÉU E FRUTOS DA TERRA  
- ASPECTOS DA COSMOLOGIA KANAMARI NO WARAPEKOM

ARACI MARIA LABIAK

Orientadora: Dra. Esther Jean Langdon

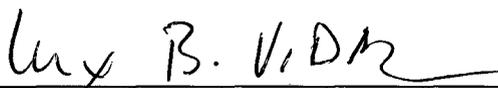
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



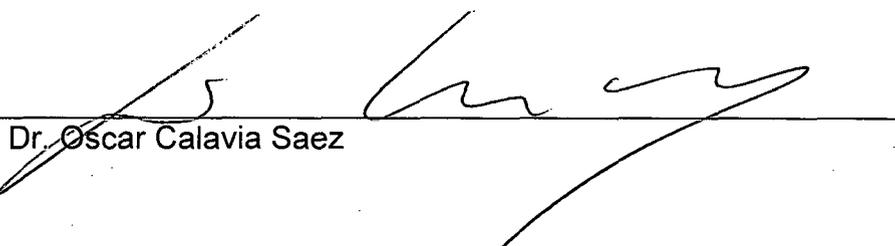
Dra. Esther Jean Langdon (Orientadora)



Prof. ESTHER JEAN LANGDON  
Coordenadora do PPGAS/CFH/UFSC



Dra. Lux B. Vidal



Dr. Oscar Calavia Saez

Florianópolis, 05 de dezembro de 1997.

É

para *Kawatare e Kaeware kedak*, que com sua morte energizaram ainda mais a vida *Were Djapa* e Kanamari;

para *Josiane*, cuja morte reforçou meu compromisso neste trabalho com os Kanamari;

e para *Diogo/Djahoma, Hortênsia/Madjawe e Lino João/Madawe Kaemo*, que com sua vida reafirmaram e confirmaram minha vida entre os Kanamari.

## AGRADECIMENTOS

Agradecer.

Agradecer é um ato muito interessante, a meus olhos. Parece-me que mesmo sem querer, estamos sempre, de alguma forma, agradecendo algo. (Isto tem um certo gosto cultural!, não?).

Uma colega nossa, quando ainda estava entre nós, ao operar no caixa eletrônico do Banco, assim que o dinheiro caia em suas mãos, agradecia e ia embora feliz.

Sempre que leio um livro, uma dissertação, ou tese, gosto de ler os agradecimentos. Parecem-me um pouco mágicos, e talvez sejam mesmo um breve e tênue esboço que mostra um pouco do autor e talvez de sua obra. Penso que os agradecimentos, excetuando-se os formais/institucionais, tais como à CAPES e CNPq, cujo apoio financeiro foi imprescindível para que pudesse realizar o curso e parte do trabalho, os demais ficam por conta do foro íntimo da compreensão e sentimento das partes arroladas. Traduzo, por mais que se tenha curiosidade e gosto de ler a quem agradece o autor, este é um plano que só o percebe em toda a sua intenção e dimensão, quem está diretamente envolvido. Por vezes, deparo-me com o retrato de uma incógnita, tão insondável quanto o são o coração e a alma humana.

Igual a muita gente, conheço “milhões” de pessoas; sou grata a uma boa parte delas, também por “milhões” de motivos. Mesmo numa sociedade individualista e individualizante como a nossa, nenhum produto é fruto do esforço solitário. Todo o trabalho acaba por ser coletivo, toda relação pressupõe duas ou mais partes atuantes. Eu odeio fazer algo só. Muitos me ajudaram neste trabalho, porém devo observar, em tempo, que a responsabilidade é minha, tanto quanto a autoria. Peço perdão aos que por falha de memória, me ajudaram e no entanto não estão aqui. Para este trabalho, foram imprescindíveis,

**Esther Jean Langdon**, com objetividade e paciência em minhas incertezas e angústias, questionou os vôos, sem podá-los no entanto; auxiliando-me a ser sujeito nas rotas necessárias, nos devaneios e vôos sem rumo certo, mas também necessários pela simples condição de voar. Mostrou-me a importância de ser sujeito também nas obrigatórias aterrizações para reabastecimento e possibilidade de visualização e reorientação de planos. Pesquisadora de extremada eficiência não mediu esforços para me conduzir no árduo, porém prazeroso caminho da pesquisa. Suas dicas e organização valeram desde os primeiros passos, até a produção final. Não há palavras que expressem meu agradecimento à grande mestra e amiga Jean.

**Sílvio Coelho dos Santos**, meu primeiro orientador de pesquisa acadêmica, depositou crédito incontinenti desde que iniciei na UFSC, em 1991. Sob sua coordenação no Projeto “Índios e Barragens no Sul do Brasil”, desenvolvi o Sub-Projeto “Implantação de Barragens - O Papel da Escola neste Processo”, e pude através dos seus ensinamentos, municiar-me à investidura da vida acadêmica.

**M<sup>a</sup> Cecília Solheid Costa**, que tem a grandeza de acreditar nos projetos e em quem tem projetos, nos ajuda a entender que a própria vida é um projeto. A cada novo clássico trazido por suas mãos, uma nova paixão. De clássico em clássico terminei por me apaixonar ainda mais pela Antropologia. Agradeço a imensa força, antes, durante e depois do Curso de Especialização em Antropologia Social, na UFPR.

**Lux B. Vidal**, foi insistente e brilhante em me mostrar a importância de me manter no caminho kanamari nas vias ou varadouros acadêmicos. Em grande parte devo-lhe o incentivo e a perseverança neste trabalho. Não somente eu, mas a etnografia e etnologia brasileira lhe devem muito, pois são incontáveis os que incentivam e dá a energia necessária ao estudo e trabalho com as sociedades indígenas no Brasil.

**Ilka Boaventura Leite**, esteve comigo na organização do meu curso, foi minha orientadora de curso, e com sua sabedoria e clareza acerca da vida me alertou para as fogueiras e as queimações de bruxas - valeu!-, além de, em momento de grande descompasso meu, ter sido orientação e o crédito saudável e amigo que me auxiliou no reencontro de mim mesma.

**Miriam Pillar Grossi**, que no desencontros de nosso encontro acadêmico, me mostrou a importância que tem a subjetividade em toda e qualquer relação da vida, mesmo para aquela que se intitula objetivamente acadêmico-científica.

**Theophilos Rifiotis**, apesar de ser parte de seu ofício enquanto um dos coordenadores do PPGAS, agradeço seu esforço e preocupação contínua em providenciar espaço e ambiente propício que possibilitasse meu trabalho neste momento de elaborar a dissertação.

Com carinho grande quero abraçar a extinta “comunidade (da) informática” - do CFH/UFSC. Se eu trazia leveza e alegria ao ambiente, ali recebi muito carinho e força, com os quais pude ser forte a mais quando precisava e tranquila o suficiente para sorrir naquele tempo de contratempos. Todos que por ali transitaram, contribuíram para que o peso maquinal se tornasse leveza, em especial:

**Harrysson L. da Silva**, com sua paciência imensa me deu os primeiros toques no mundo da “maquinática”.

**Luís Pereira**, que com sua agilidade e disponibilidade esteve comigo nos primeiros e árduos momentos de até hora fora de hora; me inseriu simultaneamente no micro e na co-presença eletrônica que de muita valia me foi para o trabalho e para a vida afora.

**M. Marga-rete S. Silveira**, companheira, amiga, não mediu esforços para tornar possível tanto o manejo da parafernália microcomputadorizada, quanto a vida naquele tempo. Continua iluminada na Biblioteca Setorial do CFH, auxiliando a mim e a tantos quantos necessitem dela.

**Paulo Ricardo Goulart**, paixão e dedicação extrema à informática, a ponto de torná-la uma parte de sua vida juntamente com todos que ali transitavam. Inserida naquele contexto, me senti parte desta vida, nos atos, fatos e sentidos que ela continha. Auxiliou meu trabalho desde o projeto até este produto final, entre autoexec e macros, mapas e tabelas, configurações e desconfigurações, e andanças mil, com incansável e admirável esmero. Continua na Rede, ajudando a nós todos. É sem dúvida uma destas pessoas mais lindas do mundo.

**Tereza e Saul , Valquíria Galvão, Silvana Pisani, Carmem Vieira, José Ricardo, Geralda S. Dias, Luis Carlos Cardoso, Gercino Cesconetto Neto, Francisco Duarte, Celeste Maciel, Ricardo Parente, Nazaré Lima, Luzete Batista, Rosilene M. de Souza**, todos, amigos e profissionais, de vários lugares, uns de Florianópolis, outros de Curitiba, outros ainda de Manaus e Eirunepé; de diferentes formas, e em diversos momentos, contribuíram para que este trabalho fosse possível, de coração e de razão quero lhes agradecer.

**Miriam Medina Velasco**, incentivo e força nas argururas dos tempos de Manaus. Horas a fio em conexão telefônica Salvador-Floripa-Salvador. Valeu!

**Karine A. Pereira**, amiga e companheira, me ajudou a limpar o “meio de campo” tanto no projeto quanto agora na dissertação. Pontual e de grande coração, agradeço-lhe também de coração bem grandão.

**Raquel Mombelli**, colega, companheira, desde nossa “triumfal” entrada no PPGAS, no grupo de estudo para elaboração do projeto, nas leituras e discussões acadêmicas até o tempo deste trabalho. Amiga sempre, de todas e incontáveis horas, dos bons e maus momentos. Junto com o Locatelli, trouxe um anjo a mais cá prá terra, o Pedro, que nos mostra o quanto a vida é possível e pode ser bonita.

**Adelina Vilma M. Ribeiro**, me auxiliou sempre a conhecer mais os Kanamari. Nossos longos papos e discussões ajudaram para uma maior compreensão do universo kanamari. Estarmos junto, nas descobertas e delícias de viver a vida kanamari; assim como nos dissabores que a vida não-kanamari nos propiciou, foi de grande valia e solidariedade; prova que também para nós a vida é além do visível estabelecido.

Sem a força final de duas Raquéis (se se pode pluralizar o nome), a **Raquel Mombelli** e a **Raquel Wiggers**, não teria terminado este trabalho. Uma me ajudou a ler e reler milhões de vêzes este trabalho, a outra me acolheu em sua casa, me tornando parte de sua vida. O mínimo de meu agradecimento é lhes desejar a alegria, a garra e a força de viver kanamari. Um simples agradecer, inscrito profundamente no meu coração.

Meus “parentes”, a “gente” a que pertenço, **Silvestre, Juarez, Claudete, Jairo, Junior, Ivone, Tânia, Lídia, Hilda, Lino** (in memorian), **Alzira, Rogério**, em especial a **Olga** (mãe) e a **Dinha** (irmã); agradeço o apoio, a paciência e toda a ajuda neste tempo todo de “viver com índio”.

**Lino João/Madawe Kaemo**, que apesar dos nossos virtuais desencontros, pois apesar de nos conhecermos e vivermos um tempão de nossas vidas na floresta amazônica, nem sempre andamos pelos mesmos varadouros, *foi/é sempre companheiro, amante, amor, vida*. Se sempre soube não sei, mas que sempre esteve certo ao meu lado, isto esteve. Nos bons e maus momentos, nunca desacreditou de minhas possibilidades, e isto me auxiliou em muito.

**Diogo/Djahoma** e **Hortênsia/Madjawe**, excelentes, passaram e passam poucas e boas, nesta nossa vida de índios e ciganos. Super bonitos, fortes, saudáveis de corpo, cabeça e alma. São, como dizem os Kanamari, “*Tákâna bakte(h)tam*”/gente e pessoa muito boa e bonita; os “*Tákâna parara*”/os Kanamari brancos. Sou-lhes muito grata pela oportunidade de trazê-los e os acompanhar, pelo menos por um tempo, aqui na terra. Sua vida ilumina minha vida e me ensina muito.

Agradeço especialmente aos **Kanamari** todos, que desde o primeiro momento em 1979 quando nos encontramos pela primeira vez, me receberam cordial e hospitaleiramente, com apoio e compreensão me incluíram em sua vida. Propuseram desde o início uma relação de troca. Eles me ensinavam a sua vida e eu lhes informava e ensinava sobre a vida dos não-Kanamari. Desta forma me possibilitavam viver intensa e inteiramente ali, enquanto eu lhes dava elementos auxiliares para sobreviver à velha nova vida colonizadamente imposta pelo contato. Aos Kanamari devo, além da oportunidade de viver um tempo muito bom de minha vida, o conhecimento de sua vida, de suas relações, das esferas e espaços de seu universo, que em parte estão contidos neste trabalho.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA e RESUMO

LABIAK, Araci Maria. “Frutos do céu” e “Frutos da terra”: Aspectos da Cosmologia Kanamari no *Warapekom*. Florianópolis, 1997. 164p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientadora: Esther Jean Matteson Langdon

Defesa: 05/12/97

Etnografia do *Warapekom* entre os Kanamari. Os Kanamari pertencem à família lingüística Katukina, têm em torno de 1500 pessoas, localizadas na região Sudoeste do Estado do Amazonas, Brasil. O *Warapekom* é analisado enquanto um conjunto de festas onde estão representadas as relações dos Kanamari entre si, com seu meio ambiente e com o cosmos. A personificação de entidades e seu contato com os humanos, expressa a troca de energias entre as esferas do universo kanamari. Esta troca representada nos “frutos do céu” e “frutos da terra”, faz parte de um processo contínuo de renovação de sua vida. A análise do *Warapekom* permite observar sua importância para a manutenção da expressão cosmológica desta sociedade indígena.

Palavras-chave: Kanamari, *Warapekom*, Cosmologia.

## ABSTRACT

This research conducts an ethnography of *Warapekom* among the Kanamari. The Kanamari belong to the Katukina linguistic family, comprising approximately 1500 people, and are located in the Southeast region of the State of Amazonas, Brazil. The *Warapekom* is analyzed as a group of festive celebrations where the relationships between Kanamari, their environment and the cosmos are represented. The entities personified and their contact with humans express the exchange of energies between spheres of the Kanamari universe. This exchange represented in the “fruits of the sky” and the “fruits of the earth” is part of a continuing process of renovation of their lives. The analysis of *Warapekom* allows for the observation of its importance as a collective experience which contributes to the maintenance of this indigenous society’s cosmological expression.

Key-words: Kanamari, *Warapekom*, Cosmology

# ÍNDICE

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>2</b>
DE “COMO O CAMPO ESCOLHE SEU ANTROPÓLOGO” .....	2
OS KANAMARI.....	5
<i>Nos Were Djapa/Gente da Queixada do rio Itucumã.....</i>	5
OBJETIVOS E SUA FUNDAMENTAÇÃO .....	6
PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS .....	8
ESTRUTURA DO TRABALHO .....	13
<b>I A CRIAÇÃO E O MUNDO KANAMARI.....</b>	<b>17</b>
“ <i>Kerak mora na lua; quando é tempo de lua cheia a gente vê a cara dele.</i> ” .....	18
<i>Tamakore faz uma companheira para si, e Kerak vai “transar” com ela .....</i>	18
<i>Os Povos que vieram dos coquinhos .....</i>	21
<i>Rios e igarapés são feitos para o pessoal de Tamakore viajar.....</i>	24
<i>Para Tamakore os rios devem ter mão dupla .....</i>	24
A RELAÇÃO COM AS FRENTES COLONIZADORAS.....	25
ONDE ESTÃO OS KANAMARI .....	27
OS KANAMARI E A FAMÍLIA LINGÜÍSTICA KATUKINA.....	29
OS GRUPOS LOCAIS .....	31
<i>As Lideranças.....</i>	31
OS DJAPA.....	32
<i>A origem da macaxeira.....</i>	34
<i>Possibilidades e Impossibilidades de Alianças.....</i>	36
O QUE FAZ A DIFERENÇA: INCLUSÕES E EXCLUSÕES NOS GRUPOS LOCAIS E NOS DJAPA.....	38
<b>II O GRUPO LOCAL DOS WERE DJAPA DO ITUCUMÃ.....</b>	<b>41</b>
LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA E POPULAÇÃO .....	41
UMA OUTRA VERSÃO PARA A CRIAÇÃO.....	42
<i>Mudança de Residência: condição de uso dos recursos e condição pós-contato .....</i>	42
A VIDA NOS WERE DJAPA DO ITUCUMÃ .....	43
<i>Os Roçados.....</i>	44
GENTE QUE ORIGINA A QUEIXADA.....	45
O ALIMENTO CULTIVADO E PRODUZIDO.....	51
KOYA - A CAIÇUMA .....	52
AS “BRINCADEIRAS” KANAMARI.....	55
<i>Kereweno.....</i>	56
<i>Mará.....</i>	60
<i>Tsere.....</i>	62
<i>Mokdak/Peixe-Boi .....</i>	64
<b>III AS FESTAS DO WARAPEKOM .....</b>	<b>70</b>
AMANHECER NA ALDEIA COM VISITAS.....	70
VISITAS.....	72
RAZÕES PARA SE REALIZAR UM WARAPEKOM .....	74
TROCAS CARACTERÍSTICAS DO WARAPEKOM .....	77
ALIMENTAÇÃO COMO ELEMENTO DE TROCA NO WARAPEKOM.....	79
<i>Alguns animais que não são alimentos.....</i>	79
<i>Caça e pesca trazida por Paeko.....</i>	80
<i>Coleta trazida por Paeko.....</i>	81
<i>Alimentação ofertada pelos humanos.....</i>	81
QUEM PARTICIPA DO WARAPEKOM .....	82

A DANÇA NO WARAPEKOM .....	83
CANTOS, E CANTADORES OU “DONOS” DAS FESTAS DO WARAPEKOM.....	84
AUXILIARES DAS ENTIDADES E ANIMADORES DO WARAPEKOM .....	85
<i>Adjaba Porem</i> .....	85
<i>Paeko Peda</i> .....	86
<i>Paeko Adjaba</i> .....	86
<i>Pam'pore</i> .....	87
<i>Animadores das festas do Warapekom</i> .....	88
OS NOMES DAS FESTAS DO WARAPEKOM .....	90
SEQÜÊNCIA DAS FESTAS DO WARAPEKOM .....	91
HAEHAE .....	92
<i>A dança no haehae</i> .....	94
<i>Os cantos e os cantadores do haehae</i> .....	95
AS ENTIDADES PERSONIFICADAS MORAM NO KODO(H)NAKE .....	95
KOHANA .....	95
PEDA(H)POWA .....	99
PEDA .....	101
ADJABA E OBAEKOM .....	103
PEDA(H)NHANEM E PEDA(H)KODO(H)NHANEM.....	105
<b>IV O “CÉU” E A “TERRA” KANAMARI.....</b>	<b>111</b>
TAMAKORE INSTITUI PEDA GUARDIÃO DA FLORESTA E RIOS .....	111
<i>As onças tomam conta dos rios</i> .....	111
PEDA PROVIDOR E KOHANA ORGANIZADOR DA VIDA KANAMARI .....	113
<i>Uma “confusão” no céu</i> .....	114
EQUIVALÊNCIA E COMPLEMENTARIDADE NO PODER E NA AÇÃO .....	116
<i>Tamakore e Kerak assustam um ao outro virando onça</i> .....	117
INTERAÇÃO DOS ESPAÇOS E OS NOVOS CONTEXTOS.....	119
AS ESFERAS DA VIDA KANAMARI.....	121
<i>Existência dos Kanamari na terra é garantia de vida no kodo(h)nake</i> .....	121
<i>O etsonem - “nosso lugar kanamari”</i> .....	124
OS KANAMARI E SUAS “ALMAS”.....	125
DIO(H)KO - A “PEDRA”, O “FEITIÇO” PARA OS KANAMARI.....	128
<i>Djo(h)ko nha - a “pedra” que ativa uma das energias do ser humano</i> .....	130
TÁKÂNABAW - O XAMÃ KANAMARI.....	132
<i>Ações xamânicas no Warapekom</i> .....	137
<i>A atuação do xamã face um doente</i> .....	137
<i>A morte de um xamã</i> .....	139
A MORTE E SEUS MEANDROS .....	140
MAHWANEM - O RITUAL FUNERÁRIO NO WARAPEKOM.....	143
VIVER/MORRER/VIVER.....	146
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>151</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>161</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>165</b>

## ÍNDICE de MAPAS, FOTOS e FIGURAS

Foto de Capa. Homens com a máscara de <i>Kohana</i> . Rio Itucumã.....	capa
Mapa 1. Localização dos Kanamari - 1996.....	28
Mapa 2. Localização da Família Linguística Katukina.....	29
Mapa 3. Grupo Local <i>Were Djapa</i> do Itucumã.....	41
Quadro 1. Família Linguística Katukina - 1996.....	30
Foto 1. Família Kanamari no roçado .....	44
Foto 2. Mulheres Tucano oferecendo caiçuma aos homens Kanamari.....	53
Foto 3. Mulheres e Meninas <i>Were Djapa</i> se preparando para receber caiçuma .....	54
Foto 4. Homem servindo caiçuma para o <i>pam'pore</i> .....	54
Foto 5. <i>Kereweno</i> . Rio Itucumã .....	58
Foto 6. <i>Marâ</i> . Rio Jutai .....	61
Foto 7. <i>Tsere</i> . Rio Itucumã .....	63
Foto 8. <i>Mokdak</i> . Rio Jutai.....	66
Foto 9. Visitas. Ig. Três Bocas.....	73
Foto 10. Coleta de Pupunha. Ig. Santa Rita.....	82
Foto 11. Dança na Festa de <i>Kohana</i> .....	83
Foto 12. <i>Pam'pore</i> , no Jutai .....	87
Foto 13. Homem <i>Were Djapa</i> servindo caiçuma para o <i>pam'pore</i> .....	90
Foto 14. Mulher <i>Potso Djapa</i> pintando o rosto. Ig. <i>Mawetek</i> .....	93
Foto 15. Rapazes <i>Potso Djapa</i> com pintura facial. Ig. <i>Mawetek</i> .....	93
Foto 16. <i>Haehae</i> no Itucumã .....	94
Foto 17. Uma festa de <i>Kohana</i> . Rio Itucumã .....	96
Foto 18. Mulheres dançando na festa de <i>Kohana</i> .....	97
Foto 19. Mulheres pegando patauá deixado por <i>Kohana</i> .....	99
Foto 20. Festa de <i>Peda</i> . Rio Itucumã .....	101
Foto 21. <i>Paeko Peda</i> distribuindo peixes. Rio Jutai.....	102
Foto 22. <i>Obaekom</i> . Rio Itucumã .....	103
Foto 23. <i>Adjaba</i> . Rio Itucumã.....	105
Foto 24. Homens trazendo peixe durante festa de <i>Peda(h)nhanem</i> .....	107
Foto 25. Mulheres esperando alimentos enviados por <i>Peda</i> .....	108
Foto 26. Aprendiz de xamã treinando manipulação das “pedras” .....	134
Desenho 1. Roçado Kanamari.....	51
Desenho 2. Xamã curando .....	132
Figura 1. Esferas do universo kanamari.....	125

## KANAMARI

Kanamari é um povo que vive lá nas brenhas do Juruá/Jutaí/Itacoaí, e que se espria até as lonjuras do Javari e do Japurá.

Ainda que pouco conhecidas, estas 1.500 “pessoas”, ou 4.500 “energias”, lembram quando alguém gritou: “-Terra à vista!”, e tal terra tinha muita seringa! Continuam a se manter diferenciadas etnicamente.

Nem de longe imaginam como cá de fora, o mundo continua a girar. Lá em seu espaço étnico, seu mundo gira *Tâkâna*. Não pensam em deixar de ser como são; pensam *Tâkâna* e isto é muito bom.

Antigamente e hoje em alegrias, gritos, cantos, choros e risos do cotidiano, seu mundo segue tocado pelo “sopro” de vida de *Tamakore*, pela transformação de *Kerak/Djo’o*, e pela criação dos Kanamari.

Mata, animais, espíritos, pessoas, aldeia, terreiro, roçado, rio, igarapé, lago, varadouro, terra indígena. Alguns espaços da vida e de ser *Djapa*, *Tâkâna* ou Kanamari, conforme o construído, permitido, vivido, mas também preservado e mantido por *Peda* e *Kohana*.

Atitude: vida; numa alegria que faz mais fácil o viver, na dificuldade do contexto interétnico preconceituoso, etnocêntrico, discriminatório, racista que se apresenta com o contato.

Raízes do tempo de criação que se recria indefinidamente na alegria de ser, e na esperança de poder continuar *Tâkâna*, ou Kanamari. Viver o “visível” e o “invisível” num grito de vida que ecoa entre a terra e os antepassados, tudo e todos vivendo no mais além do futuro comum. No hoje partilhado, este grito de vida perpassa o céu, a terra, a água, a mata, o ar, enfim, todo o universo kanamari.

Indígena, povo, nação, grupo, sociedade, etnia, *Djapa*; simplesmente Kanamari, mais apropriadamente *Tâkâna*.

## INTRODUÇÃO

### De “como o campo escolhe seu antropólogo”

Poderia ter ficado nos Apurinã, no rio Purus - AM., teria aguçado meu espírito guerreiro; poderia ter ido aos Campa, no AC., teria de resistir a viver em constante estado etéreo; fui aos Kanamari, e vivi a alegria, a festa, o riso, que é o que mais gosto de fazer, desde que me conheço por gente.

Venho de tantos anos a viver com os Kanamari, que ao estudá-los, fica difícil definir até que ponto devo familiarizar e até que ponto consigo estranhar. A cada tempo penso que menos sei. A dinamicidade de sua vida, suas estratégias de sobrevivência física, social e cosmológica são tantas, que sempre parecem estar apresentando um dado, um fato, ou uma face nova, diferenciada de tudo o que já ouvira ou presenciara.

A idéia de que “nada, ou pouco sei”, deve-se também à postura que sempre tomei, de não simular situações, nem me perder em questionários frios. Privilegiei “viver” os dados, os fatos com eles. Tomar pé de suas explicações e entendimentos para os fenômenos da vida, no calor dos acontecimentos é sem dúvida ter a possibilidade e a felicidade de participar de um verdadeiro “manjar dos deuses”.

Como são parte da minha vida, não foi árdua a tarefa de obtenção dos dados. Árduo foi e é tentar traduzi-los para uma linguagem acadêmica, neste exercício antropológico. Este trabalho representa esta tentativa.

Ainda em 1977 decidi “conhecer, viver, trabalhar com índio”. Liguei-me à OPAN<sup>1</sup>, e desde o primeiro semestre de 1978 numa espécie de estágio, realizei levantamento populacional e da situação de saúde e vida dos Kaingang e Guarani em alguns Postos Indígenas no Oeste de Santa Catarina, no Norte do Rio Grande do Sul e no Norte do Paraná.

---

<sup>1</sup> OPAN. “Operação Anchieta” naquele momento; hoje, “Operação Amazônia Nativa”, ONG criada em 1969. Inicialmente atuava junto às sociedades indígenas e rurais, em 1982 definiu-se pelo trabalho exclusivamente indigenista. Sua sede atual encontra-se em Cuiabá-MT.

No segundo semestre de 1979, fui para o Amazonas, subi o rio Jutai, próximo às suas cabeceiras, e conheci os Kanamari. Foi paixão à primeira vista. Já fui ficando, querendo ser uma Kanamari, querendo nunca mais sair dali. Os Kanamari certamente ficaram muito “lisonjeados” com o meu desejo, logo porém me chamaram à razão, “-Ará, você nunca vai ser uma Kanamari. Tua gente é outra. Quando a gente quer um Kanamari, a gente mesmo faz. Nós vamos ensinar tudo daqui, e você vai aprender. Mas você também vai ensinar prá nós como é que são os ‘brancos’, os ‘cariús’<sup>2</sup>, que é prá gente poder se defender.” Pensei com meus botões, “-Estes caras são sábios!”. Assim iniciamos uma relação de troca, que se mantém até hoje. Enquanto me ensinavam a sua língua, pediram que lhes ensinasse matemática para que pudessem conferir suas transações de compra e venda com os regatões, comerciantes do rio. Ensinavam-me sobre sua vida. Eu ia contribuindo da melhor maneira possível, pensando que os auxiliava a diminuir os revezes do contato. Conhecer e viver Kanamari durante 17 anos, não foi somente um “viver junto”, e sim uma vida que propiciou subsídios para ações concretas.

Em meados de 1982, já casada e com um filho, saí do Jutai e passei a conhecer os outros grupos Kanamari da região do Juruá e Japurá, também no Estado do Amazonas. De forma geral acompanhei os Kanamari nas questões de saúde, tanto preventiva em programas de vacinação, quanto curativa no acompanhamento dos doentes em hospitais e outros tratamentos; nas questões de comércio e em suas solicitações de demarcação e desintrusão da área. Lino João de Oliveira Neves<sup>3</sup> e eu oficializamos a “Proposta da Área Indígena Kanamari do Rio Juruá - AM.”, junto à FUNAI. Em 1984 participamos do GT<sup>4</sup> de Identificação e Delimitação daquela área. Particpei em maio de 1985 do GT de “Avaliação de Interferências da Implantação de Trabalhos de Prospecção da Petrobrás. Área dos Kanamari, Kulina e

---

<sup>2</sup> Cariú. Do tupi amazonense. S.m. Bras. Entre os Tupi, homem branco. Regionalmente designa os não índios. Na língua Kanamari: *karewa*.

<sup>3</sup> Também da Opan, esteve entre os Kanamari de 1981 a 1990.

<sup>4</sup> Grupo de Trabalho. Instituído através da Portaria 1799/E de 23/11/1984. FUNAI/MINTER.Brasília/DF.

*Tsomhwák Djapa*<sup>5</sup>, rios Jutai e Jandiatuba.”, proposto pela FUNAI/MINTER. Juntamente com Adelina Vilma Marques Ribeiro<sup>6</sup> e Lino João de Oliveira Neves, discutimos e em 1986 elaboramos um Programa de Alfabetização em Português aos Kanamari. Coordenei o I e II Curso de Alfabetização em Português aos Kanamari da região do médio rio Juruá - AM., realizados em duas etapas cada um, entre os anos de 1987 e 1990, na cidade de Eirunepé - AM. Em 1989, ainda com Adelina Vilma, Lino João e o lingüista Marcio Silva da Universidade de Campinas - SP, realizamos o estudo fonológico da língua Kanamari, para a qual propusemos uma ortografia. Neste meio tempo elaboramos um Programa de Alfabetização e esboçamos uma cartilha na Língua Kanamari. Porém os Kanamari não estavam mais interessados em aprender a ler e escrever em sua língua, estavam mais preocupados em conhecer a escrita dos “cariús” para entender as leis a que estavam submetidos no contexto de contato. Tanto a cartilha, quanto o programa foram postos de lado. Num outro momento, talvez os próprios Kanamari possam e queiram criar seu programa<sup>7</sup>.

Uma intensa vida junto aos Kanamari do Jutai, Juruá e Japurá, em todos os seus momentos, seja de festas, de doenças, de nascimentos e de morte, seja do cotidiano, na aldeia, nos varadouros, nos rios e nas cidades vizinhas, permeou sempre estes trabalhos. Muitas águas rolaram, muitos anos passaram, andei de canoa, de barco, à pé, de avião, helicóptero, caminhão e até de carro de boi. Após o II Curso de Alfabetização em 1990, retornei somente em 1994 para o trabalho de campo. Foram 4 longos anos longe dos Kanamari.

---

<sup>5</sup> *Tsomhwák Djapa*/Gente do Tucano. Pertencente à família lingüística Katukina. A tonicidade nas palavras kanamari, se dá sempre na última sílaba. A grafia utilizada neste trabalho, segue a proposta ortográfica em LABIAK, A. et. alli. 1989:123-141. Os termos e palavras kanamari neste trabalho encontram-se em itálico.

<sup>6</sup> Também da Opan, esteve entre os Kanamari de 1982 a 1991.

<sup>7</sup> Discuto alguns aspectos da “educação para índio”, questões de identidade étnica e sobre o trabalho de alfabetização proposto e desenvolvido entre os Kanamari, em trabalho apresentado à ABA Norte/Nordeste/1995, e publicado pela EDUA. (LABIAK. 1997).

## Os Kanamari

Peculiares à diversas sociedades ameríndias, a hospitalidade e cordialidade são também características dos Kanamari. Pertencem à família lingüística Katukina e se localizam basicamente no Sudoeste do Estado do Amazonas. Assim como são recebidos no *kodo(h)nake*<sup>8</sup> com muita alimentação e festa, gostam de aqui na terra também receber e viver com muita alimentação e festa, por isso engorda-se muito numa aldeia kanamari. G~~ente gorda~~ é bonita. Este é seu padrão de beleza máxima. Ser cordial e hospitaleiro é um procedimento que se estende a todos quantos chegam em sua aldeia, amigos ou inimigos. Isto lhes valeu perda considerável de território e população, com a chegada dos “colonizadores”, e penso, poderá continuar ocorrendo face as novas e iminentes “colonizações” atuais.

Os Kanamari que trago neste trabalho, são os que conheci, alegres, gentis, hospitaleiros, cordiais. Não andam nus “passeando na floresta”, mas gostam muito de rir, cantar, brincar e fazer festas. Têm consciência de que o contato com a sociedade não indígena lhes é prejudicial. Por vezes se encantam por ela, por outras a enfrentam e noutras vezes ainda, se sentem sem forças para encarar o enfrentamento. Têm muito medo de *djo(h)ko*, cujo conceito está relacionado às forças e poderes extra-humanos<sup>9</sup>. O poder de criação dos Kanamari, no entanto, os mantém agindo dinamicamente, e na atualização de seus mitos reorganizam o seu viver atual. Cerca de 1478 pessoas kanamari resistem às perdas, numa demonstração peculiar de possibilidade de existência numa região não tão menos peculiar, interagindo com o seu meio ambiente, apresentando organização social e construção cosmológica dinâmica e processual.

---

<sup>8</sup> *Kodo(h)nake*. *Kodo*: alto. *Nake*: estar em/designa lugar. Traduzem por “céu”, uma das esferas do universo kanamari.

<sup>9</sup> *Djo(h)ko*. Os Kanamari traduzem para o português como feitiço ou pedra. Indica a materialização de malefícios e como elemento de manipulação pelos xamãs, significa também proteção ao grupo e possibilidade de ataque a grupos inimigos.

## Nos *Were Djapa*/Gente da Queixada do rio Itucumã

Dentre os diversos grupos locais kanamari com os quais convivi nestes anos, optei por realizar o trabalho de campo nos *Were Djapa*, Gente da Queixada (uma espécie de porco-do-mato). É um grupo local que em 1996 contava com 111 pessoas, localizado no rio Itucumã, afluente da margem direita do rio Tarauacá, também afluente da margem direita do rio Juruá, no Sudoeste do Estado do Amazonas. No Itucumã se estabeleceu desde há muito, uma relação profunda com os Kanamari. De todos os grupos locais e aldeias kanamari, é nele onde mais participei das festas, brincadeiras e do cotidiano narrados neste trabalho. Há neste sentido uma dificuldade, pois viver no Itucumã, é um viver muito íntimo, e a necessidade de estranhamento requisita um esforço realmente grande.

Estive no campo três vezes entre 1994 e 1996, morei no Três Lagos, e permaneci em média um mês em cada uma das vezes. É do Três Lagos o meu principal informante, *Yode*/José, no entanto, sua mulher *Tsawe*/Carmem e praticamente todas as pessoas do grupo, contribuíram muito. Utilizei também dados e narrativas coletadas durante o tempo em que estive com os Kanamari, desde final de 1979 a 1990. Algumas informações me foram gentilmente cedidas em comunicação verbal, por Adelina Vilma Marques Ribeiro e muitos dados foram coletados em conjunto com Lino João de Oliveira Neves.

### Objetivos e sua fundamentação

Neste trabalho pretendo realizar uma etnografia do *Warapekom*. Analiso o *Warapekom* enquanto um conjunto de festas onde é possível perceber as relações dos Kanamari entre si, com o seu meio ambiente e principalmente as relações cosmológicas. O conjunto de festas denominado de *Warapekom*, não está vinculado a um calendário, nem acontece num período pré-estabelecido. Três fatores ou razões - social, econômico/ambiental e cosmológico - devem apresentar uma situação de harmonia e de relações ideais concorrendo

em igual importância como condicionantes à realização do *Warapekom*. *Warapekom* designa também os frutos do mato, da floresta. Nos dois sentidos para o termo *Warapekom*, a troca vai se configurar como importante característica. Além dos alimentos coletados e dos cultivados, da manutenção de relações sociais condizentes com sua organização, se dá também a troca entre as energias da vida humana e da extra-humana. Na personificação de diversas entidades, entre as quais *Kohana* e *Peda*, se dá a interação direta entre os humanos e demais personagens de sua cosmologia e nela a renovação da existência dos Kanamari. A importância da análise do *Warapekom* entre os Kanamari está em que nele se visualiza a experiência coletiva de sua expressão cosmológica. As demais experiências e trânsitos entre as esferas do universo kanamari, se dão em processos individuais, do xamã, ou através de experiências pessoais em sonhos, doenças ou estados alterados. Seu universo é composto de três esferas que mesmo contendo elementos de vida própria, interagem e se interdependem na construção da vida kanamari. Na esfera do grupo local, ou da terra, está a vida transformada e o mundo atual, dos que nascem e são feitos Kanamari, pelos próprios Kanamari. Nesta esfera se dão as relações sociais entre grupos, entre os que se identificam como *Djapa*, “gente” e entre os que se autodenominam *Tâkâna*<sup>10</sup>, “nós, os verdadeiros”. Noutra esfera, a do *Kodo(h)nake*, ou “céu”, estão aqueles do “primeiro mundo” que não se transformaram, os que já morreram e as entidades de sua cosmologia. Nesta esfera a vida é similar à vida do “primeiro mundo”. A terceira esfera, o *etsonem*, ou “nosso lugar” é o espaço que compreende as duas outras esferas. Neste espaço encontram-se elementos das outras duas esferas, caracteriza-se como espaço de trânsito entre elas ao mesmo tempo em que contém elementos próprios, tais como a floresta, os *djo(h)ko*/feitiço, os astros, os animais, enfim tudo o que é necessário tanto à esfera do grupo quanto à esfera do *kodo(h)nake*.

Na análise do *Warapekom* trabalho os aspectos cosmológicos, sociais e econômicos necessários para a sua realização. A relação cosmológica ideal necessária para a

<sup>10</sup> *Tâkâna* é o etnônimo geral para as sociedades da família linguística Katukina.

realização do *Warapekom*, é aquela livre de mortes recentes, de ameaças de *djo(h)ko* e de doenças. No aspecto econômico ou de sua relação com o meio ambiente, é necessário a fartura, na existência de frutas do mato, a caça e a pesca para serem trazidas pelas entidades, como frutos do *kodo(h)nake*, ou do céu e na existência de roçados com a alimentação cultivada, para ser ofertada pelos humanos. Nenhum *Warapekom* se faz também sem que hajam visitas, isto é, pessoas de outros grupos locais kanamari. Tais visitas, como elemento importante, evidenciam as relações sociais, onde se estabelecem e se reafirmam princípios de sua organização envolvendo alianças, comensalidade e divertimentos.

A interação e interdependência dos três aspectos, - cosmológico, social e ambiental -, operam de tal maneira que somente é possível a realização do *Warapekom*, na existência de relações ideais em cada um e em todos.

Se em determinadas sociedades se pode analisar os ritos enquanto restauradores de uma ordem social tensionada (TURNER.1978:254-255), na análise do *Warapekom*, em seus aspectos de como, quando e porque é realizado, percebe-se que mais que restaurar ordens, ele demanda que as ordens sociais, ambientais e cosmológicas estejam estabelecidas para que ocorra sua realização. Neste sentido analiso o *Warapekom* enquanto um conjunto de festas que permite visualizar sua importância para a manutenção da expressão cosmológica kanamari.

### **Procedimentos metodológicos**

Apesar de um marco teórico direcionar as análises e o próprio trabalho de campo, num determinado momento de operação ou produção de uma teoria, nos diferenciamos nas pesquisas face o momento e condições específicas de cada pesquisador. Turner (1974:22) citando Nadel, lembra que “os fatos mudam com as teorias, e novos fatos produzem teorias novas”. A importância disto me parece, está na maior ou menor disponibilidade do pesquisador em encarar e aceitar novos fatos, novas percepções sobre velhos fatos, e mais,

admitir a produção de outras teorias. Para Taussig (1993:459) não é possível justificar a produção teórica somente como fruto de um determinado tempo, em específicas condições sócio-político-econômicas; perspectivas talvez fatalistas ou determinadas temporalmente. Para ele, num tempo específico, produções teórica e politicamente diferenciadas acontecem. O trabalho e a produção final acaba por ser, em última instância, reflexo do compromisso teórico e político do autor.

Neste sentido, o presente trabalho está intimamente ligado ao compromisso que tenho com os Kanamari. Na relação de troca que estabelecemos desde o início ficou claro que me ensinavam a sua vida, para que outros pudessem aprender. Penso que dar a conhecer os Kanamari a outras sociedades, possibilite repensar suas relações enquanto sociedades humanas e delas para com as outras formas de vida em nosso nicho<sup>11</sup>. No âmbito acadêmico, o curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, propiciou observar que os compromissos teóricos e científicos têm de ter a habilidade de contemplar os demais.

A perspectiva de realização de um trabalho acadêmico, com quem vivi e conheci profundamente, levou-me, desde o momento da elaboração do projeto e no trabalho de campo, a indagar sobre o papel do antropólogo e de seu fazer antropológico. Dizer “são assim, pensam assado”, é fácil se se quer definições absolutas, verdadeiras, como se a verdade fosse uma só; como se a verdade não fosse tão somente um punhado de possibilidades. Não me parece plausível, aprisionar a dinamicidade da vida kanamari em palavras, textos, teses. Não quero me pretender aprisionando sua cultura. Congelo sim, a imagem por instantes, para que seja possível escrever acerca das coisas que vi, ouvi e vivi nos vários grupos locais, em diversos momentos ao longo destes 17 anos, na tentativa de perceber como são produzidas a vida e cultura kanamari.

---

<sup>11</sup> Nicho. No sentido da Ecologia, refiro-me a nosso planeta como uma “porção restrita de um habitat onde vigem condições especiais de ambiente”. Ferreira. 1986.

Este trabalho se pretende etnográfico, por se mostrar mais apropriado aos objetivos de conclusão de um mestrado atualmente, e pela importância em trazer dados de uma sociedade pouco estudada, numa região também raramente contemplada por trabalhos acadêmicos.

Penso seguir uma perspectiva compreensiva, substanciada na antropologia interpretativa de Clifford Geertz, onde em descrições mais e menos densas, possa dar conta da análise de elementos significativos da vida kanamari em seus aspectos cosmológicos. Na descrição do *Warapekom*, observa-se a troca como uma importante característica que permite visualizar as relações sociais e ambientais dos Kanamari em seus aspectos cosmológicos. Através de sua análise procuro entender o significado de tais relações nesta sociedade.

Em grande parte este trabalho se dá a partir das narrativas kanamari, que traduzem na oralidade, nos cantos, na música e na performance do *Warapekom*, a criação e a atualização de seu universo e vida. A maneira como tenho percebido a narrativa neste trabalho inspira-se em Langdon, para quem, “Como rito a narrativa apresenta um modelo da realidade que proporciona as estruturas e os símbolos necessários, tanto para o entendimento dos acontecimentos como para a ação.” (LANGDON. 1995:122). As narrativas que utilizo são as de domínio público, compartilhadas por todos os Kanamari. A expressão de um narrador apresenta sem dúvida uma interpretação particular, porém reflete a ideia do conjunto, onde subjaz um pano de fundo do modo de ser kanamari que se explicita nos demais. Das narrativas situadas na ordem dos relatos que traduzem experiências pessoais “ (...) relacionadas com sonhos, doenças e outros acontecimentos da vida de um indivíduo(...)” (LANGDON.1995:123), tomo apenas fragmentos, relatos rápidos que circunstanciam o tema em discussão, como por exemplo, quando trato da morte momentânea. Ouvi, anotei e gravei um número considerável de narrativas durante todo o tempo em que estive com os Kanamari. Como metodologia para a apresentação das narrativas neste trabalho, optei por sintetizar

algumas, selecionar partes de outras e ainda, transcrever algumas praticamente na íntegra. Para as transcritas e para os relatos individuais, acrescento a autoria<sup>12</sup>.

Sem apresentar as narrativas ordenadas de forma que se visualize as narrativas do “primeiro mundo”, as que marcam a transformação para o mundo atual, e os relatos da atualidade; utilizo-me das narrativas e relatos como fundamento e argumentação na montagem do trabalho. Ao lançar mão de algumas narrativas como paradigmáticas, na seleção de determinados elementos, sua disposição e seqüência proponho a construção de um dos possíveis quadros da criação do “primeiro mundo”. Desde este quadro se entrelaçam aspectos de transformação e construção do mundo atual, de maneira que se percebe uma produção simultânea e dinâmica do modo de ser kanamari. As muitas narrativas kanamari que tratam da composição de seu universo, nos mais diversos momentos de criação, apresentam uma ordem e uma lógica que fogem ao alcance do pensamento ocidental. Suas narrativas compõem muito menos um quadro perfeitamente definido, linear, e muito mais uma montagem, onde as peças vão se complementando, e propiciando visualizar um determinado conjunto. Embora tais narrativas sejam de autoria dos Kanamari, não me eximo da responsabilidade de sua eleição e disposição. É portanto, um quadro deles, porém montado por mim.

Recentemente a atenção dos etnólogos em seus estudos sobre as sociedades das terras baixas da América do Sul, tem se voltado para um rico material praticamente “virgem”. Esta região da Bacia Amazônica caracteriza-se por ser um dos últimos redutos de material empírico sobre sociedades pouco ou nada etnografadas. Uma concentração de esforços permite visualizar uma certa gama de estudos sobre os Pano e os Aruak; no entanto, são

---

<sup>12</sup> Para as narrativas que não menciono autoria, relatos e dados, os principais informantes são Kanamari de diversos grupos locais: *Waenahom/Curau* 58a., *Djahoma/Manduca* 55a. e *Djo'ol/Getúlio* 40a., do rio Jutai, 1982; *Djoreyom/Alfredinho* 45a. e *Heyo/Alfredo* 35a., do igarapé Três Bocas, r. Juruá, 1986; *Da'ora/Duga* 52a., 1984; *Kayawe/Esmeralda* 25a., 1988 e *Yode/José* 47a., diversas entre 1983 e 1996, do r. Itucumã. As idades dos informantes são aproximadas e referentes à data em que foram gravadas ou anotadas as narrativas e informações.

escassos os estudos sobre a família lingüística Katukina (Kanamari, Katukina<sup>13</sup> e Tucano<sup>14</sup>) habitante da região Sudoeste do Estado do Amazonas. A região do médio rio Juruá, afluente da margem direita do rio Solimões teve sua colonização a partir da segunda metade do século XIX. O material etnográfico existente sobre a região a partir deste tempo até meados da década de 90, caracteriza-se por escritos e anotações de viajantes, missionários e indigenistas<sup>15</sup>. O presente trabalho compõe um quadro junto com dois estudos atuais, de Reesink (1993), e Oliveira Neves (1996) que também têm seu olhar voltado para os Kanamari, autodenominados de *Tákâna*, “nós, os verdadeiros”. Até o momento não há trabalhos acadêmicos sobre os Katukina e os Tucano desta mesma família lingüística.

Reesink, a partir de dados coletados numa aldeia kanamari do rio Jutai, toma o que chama de “toda a mitologia como objeto de análise” e o faz com base “nas propostas de Lévi-Strauss, contidas ao longo de sua obra (...) e nos autores posteriores que se inspiraram nestes trabalhos pioneiros.” (REESINK.1993:05).

Oliveira Neves (1996), através da leitura crítica da bibliografia existente, localiza os Kanamari da família lingüística Katukina, sanando dúvidas que os escritos anteriores traziam ao denominar como Kanamari e Katukina, algumas sociedades Aruak e Pano. Numa abordagem etno-histórica estuda a territorialidade kanamari enquanto espaço dinamicamente construído face a situação de contato.

Além de um abundante material empírico, desta Região Amazônica Brasileira, as realidades ali encontradas têm trazido contribuições consideráveis, que propiciam repensar as teorias antropológicas. Tais realidades permitem questionar modelos estabelecidos de análise dos sistemas de parentesco, econômico, cosmológico e outros. Neste importante momento de

<sup>13</sup> Katukina. Não se trata aqui dos Katukina Pano localizados no Estado do Acre, e sim dos *Peda Djapa/Gente da Onça*.

<sup>14</sup> Tucano. Não se trata dos Tucano da região do rio Negro, no Noroeste do Estado do Amazonas, e sim dos *Tsomhwák Djapa/Gente do Tucano*.

<sup>15</sup> Chandless.1869, Tastevin.1925,Rivet e Tastevin.1921, Métraux.1948, Carvalho.1955, Heck.1979, Labiak e Oliveira Neves.1983, 1985a e b, 1987a e b, 1988a e b, entre outros.

‘transição teórica’, trabalhos etnográficos destas sociedades e em especial dos chamados pequenos grupos, ou interfluviais, tornam-se de grande valor, no sentido de revisão e atualização dos postulados do fazer e da análise antropológica. Diversos estudos e trabalhos<sup>16</sup> sobre sistemas cosmológicos, têm demonstrado esta oportunidade de revisão, e oferecido perspectivas de novas abordagens. O estudo do xamanismo, inserido nos sistemas cosmológicos de forma relevante, tem propiciado a reflexão e reformulação teórica acerca do tema. A recente publicação organizada por E. Jean Matteson Langdon (1996), o mostra claramente. Em sua Introdução, Langdon tece um “breve histórico”, para usar suas palavras, onde discute, define e atualiza os conceitos de xamã e xamanismo. Tal publicação, pioneira no Brasil, através de uma coletânea de textos se torna um marco para as pesquisas e discussões atuais sobre o xamanismo.

### **Estrutura do Trabalho**

Para a montagem do presente trabalho pensei na possibilidade de cada capítulo ter vida própria, isto é, conter em si um sentido específico, porém simultaneamente estar relacionado e interagindo com os demais capítulos, para que no final se perceba um todo interdependente e interativo. Esta forma se pretende próxima tanto das produções teóricas que percebem os sistemas em suas interações e interdependências, quanto da vida que os Kanamari me mostraram viver. Tomando o *Warapekom* como ponto irradiador da inspiração e análise, trago um pouco da vida kanamari em suas representações míticas e cotidianas nos contextos em que aconteceram e acontecem.

O capítulo I trata de uma primeira abrangente e introdutória incursão ao mundo kanamari. A disposição das narrativas evidencia uma das possíveis montagens do quadro de criação do universo kanamari por eles próprios. Na criação de seu mundo pelos dois heróis míticos *Tamakore* e *Kerak* simultaneamente vão sendo evidenciadas passagens para o mundo

---

<sup>16</sup> Métraux. 1967; Gallois. 1985; Langdon. 1996; entre outros.

atual. *Kerak* desempenha um papel fundamental na transformação do “primeiro mundo”. *Tamakore* na distribuição de seu poder, transforma os Kanamari nos principais promotores e criadores da vida atualmente. Procuo também dar uma idéia de sua localização e situação hoje, sob a ótica de documentos não-kanamari. Abordo em sua organização social a formação dos grupos locais, que está diretamente vinculada à idéia de pertencimento a determinados *Djapa* e ao fluxo das relações construídas entre eles. Aponto alguns elementos diferenciadores que atuam como mecanismos de inclusão e exclusão nas relações internas dos que se autodenominam *Tákâna*. Tento portanto neste capítulo, traçar um esboço da construção do universo kanamari e de sua localização etnográfica, como povo e cultura diferenciada da sociedade nacional majoritária, e dos demais grupos indígenas habitantes desta região.

O capítulo II, localiza os *Were Djapa*/Gente da Queixada do rio Itucumã, m.d. rio Tarauacá, desde a sua perspectiva de criação, até as atuais e iminentes mudanças em seu espaço social e territorial. Caracterizo este grupo, em sua localização, população, relações sociais e cosmológicas dentro do universo kanamari. Na exposição de sua organização e relações com a alimentação e com os roçados, vou tecendo o corpus no qual se dá o *Warapekom*, no que se refere às relações dos Kanamari com o meio ambiente. Neste capítulo estão também alguns elementos da cultura como a caiçuma, “brincadeiras” e rituais que acontecem tanto no tempo de festas do *Warapekom*, quanto noutras ocasiões e são comuns aos diversos grupos locais e *Djapa* kanamari.

No capítulo III, faço uma etnografia do conjunto de festas do *Warapekom*. Trabalho o significado do *Warapekom*, desde a contextualização das condições sociais para a sua realização, onde as visitas estão inseridas nas relações entre grupos locais afins e de *Djapa* aliados, pontuando sua importante característica de troca. Aqui trabalho também os aspectos estruturais do *Warapekom*, no sentido de porque, quem participa, quando e como

acontece. Descrevo a dança, os cantos e os “cantadores”, entidades, auxiliares e animadores, deste conjunto de festas.

Finalmente no capítulo IV, analiso o significado simbólico das entidades *Kohana* e *Peda*, dos humanos e seres do universo kanamari. Nele está expressa a intensa e profunda interação entre a vida e a morte nos Kanamari. A vida caracterizada pelos que vivem na terra, ou na aldeia, e sua relação com os que vivem no *kodo(h)nake*, lugar que em que estão os seres do primeiro mundo. Relação que também estabelece e mantém a vida no *etsonem*. O *Etsonem*, traduzido como “mato”, “floresta”, “nosso lugar”, se configura como sendo o espaço amplo onde se processa toda a vida kanamari, e abrange as esferas do *kodo(h)nake* e do grupo. No âmbito das relações e interações entre as esferas que compõem o universo kanamari, enfatizo a importância do xamanismo dentro de seu sistema cosmológico. Alguns aspectos da cosmologia kanamari são evidenciados no *Warapekom* através da troca entre os “frutos do céu” e os “frutos da terra”.

Convido-o então, a junto comigo navegar através destas páginas, no pequenino espaço do universo kanamari que consegui apreender. A viajar nos rios, igarapés<sup>17</sup> e floresta amazônica onde tentei conhecer a criação de *Tamakore*, de *Kerak*, e dos próprios Kanamari. A percorrer os varadouros deste mundo singular em algumas de suas dimensões, mais especificamente a cosmológica, onde a vida e a morte são parte de um processo contínuo de transformação e vida.

---

<sup>17</sup> Igarapé. Pequeno riacho, córrego, afluente ou formador de um rio. “do Tupi *ïara'pé*= ‘caminho da água’. s.m. Bras., Ama. Canal natural, estreito...”. Ferreira. 1986.

**Ser só é muito ruim**

## I A CRIAÇÃO E O MUNDO KANAMARI

*Tamakore* e *Djo' o/Kerak*, dois “companheiros”/“irmãos”,<sup>1</sup> dão origem ao mundo kanamari.

*Tamakore* e *Djo' o* são os nomes próprios destes dois heróis criadores do universo kanamari. Em alguns grupos kanamari estes nomes são usados também como nomes próprios de pessoas. Nos *Were Djapa*, além de *Tamakore* e *Djo' o* não serem nomes usados para nominar pessoas, *Djo' o* é sempre referido com o nome de *Kerak*. Por esta razão, neste trabalho uso o nome *Kerak*, mantendo *Djo' o* somente nas narrativas em que os próprios Kanamari assim se referem.

O termo *kerak* é corrente na língua kanamari como qualidade de algo definitivamente manchado. Para os tempos míticos a narrativa que conta como e porque *Kerak* foi para a lua, evidencia a mancha como uma característica do companheiro de *Tamakore*.

Como primeiro criador, *Tamakore* escolhe um *warapekom*/fruto da floresta “muito bonito”, e cria o seu companheiro *Kerak*. Outra importante criação é a mulher, que vai possibilitar a sociedade completa, pois através dela se dão as condições de reprodução. Tomo inicialmente três narrativas que contextualizam as primeiras criações, as relações entre *Tamakore* e *Kerak*, e evidenciam as possibilidades de uma organização social.

“ ‘Primeiro mundo’ era só *Tamakore*, não tinha mais ninguém. Aí *Tamakore* achou ruim não ter companheiro, e fez o irmão. *Tamakore* rezou, rezou, rezou, rezou... e fez *Kerak*. Aí eles ficavam sempre juntos, iam prá todo lado juntos.

*Kerak* cuidava da casa; fazia comida, pegava água, limpava a casa. *Tamakore* botava roçado, limpava a roça, mariscava, caçava.”

**“Kerak mora na lua; quando é tempo de lua cheia a gente vê a cara dele.”**

“Toda noite quando iam dormir, *Kerak* esperava *Tamakore* pegar no sono, e aí *Kerak* comia o cú de *Tamakore*. No outro dia de manhã *Tamakore* perguntava pro irmão: ‘-Por que você comeu o meu cú?’. *Kerak* respondia que não tinha comido não, que era sonho de *Tamakore*. Todo dia *Kerak* fazia assim.

Um dia *Tamakore* resolveu pegar o irmão. *Tamakore* foi pro mato e tirou mescla<sup>18</sup> preta da árvore. Aí pegou jenipapo e botou junto com a mescla dentro de uma bacia. Quando foi dormir, *Tamakore* botou a bacia do lado da rede dele, sem *Kerak* saber. Quando *Tamakore* dormiu, *Kerak* se levantou da rede e foi prá rede do irmão, prá comer ele. Depois que comeu o cú de *Tamakore*, *Kerak* foi se levantar da rede, e aí enfiou a mão na bacia. *Kerak* não sabia o que tinha na bacia, e nem viu que sujou a mão. Aí *Kerak* foi dormir.

No dia seguinte quando levantou, *Kerak* passou a mão na cara e ficou com a cara toda manchada de mescla e jenipapo. Aí *Tamakore* falou prá ele: ‘-Tá vendo meu irmão, olha como você tá com a cara toda suja. É você mesmo que come o meu cú. Não faz mais isso não!’.

A cara de *Kerak* não limpou mais não, ficou sempre manchada.

Quando *Kerak* morreu foi pro céu, prá onde tá a lua, e agora quando é lua cheia, *wadja kerak*, a gente vê a cara de *Kerak* manchada de mescla e jenipapo.”

***Tamakore* faz uma companheira para si, e *Kerak* vai “transar” com ela**

“*Tama*, ‘é assim que *Kerak* chama *Tamakore*’, era bom caçador. Foi caçar duas vezes, na primeira matou: mutum, jacu e jacamim. *Kerak* ficou fazendo beiju e tapioca. *Kerak* não matou nada. Na segunda caçada, *Tama* matou: mutum, jacu, jacamim e cojubim. *Kerak* não matou nada de novo.

Passa mais dia, *Tamakore* fez duas mulheres do âmago do pau, uma mulher e uma menina ainda. *Kerak* não sabia de nada. *Tamakore* saiu prá caçar e *Kerak* ficou fazendo comida. Quando queimou o dedo no fogo, *Kerak* ouviu umas risadas. Aí perguntou: ‘-Quem tá rindo aí?’ Ninguém respondeu, olhou prá todo o lado e não viu ninguém. Aí *Kerak* queimou o dedo de novo, de propósito. Ouviu as risadas de novo. Aí viu que vinham do esteio da casa. Olhou bem e lá estavam duas mulheres, bem guardadas num cesto, mesmo como tipiti. *Kerak* balançou o cesto até que elas caíram.

*Kerak* quis pimbar<sup>19</sup> com a mais velha, ela não quis, disse prá ele pimbar com a mais nova. Ele teimou e insistiu, até que a mulher concordou.

Quando *Tamakore* chegou, perguntou: ‘-Cadê *Kerak*? Cadê minha mulher?’ A menina disse que tavam lá no mato. *Tamakore* foi ver. *Kerak* tava preso como cachorro. *Tama* chegou e puxou *Kerak* pela cintura, quando puxou, *Kerak* perdeu a pomba<sup>20</sup>, ficou dentro da mulher. Aí *Tamakore*, apertou a barriga da mulher, e a pomba saltou longe. Caiu no laguinho, e já foi virando jeju, aquele peixe bem pretinho.

Um dia *Tamakore* foi na fábrica de pomba, buscar outra prá *Kerak*. Na fábrica tem de tudo quanto é tipo de pomba, de gente, de cachorro, de todo tipo de animal. Não tinha ninguém, *Tamakore* olhou por aí e pegou. Quando ia saindo, gritaram prá ele devolver. *Tamakore* soprou<sup>21</sup>, prá as pessoas desaparecerem e foi embora. Quando colocou a pomba no *Kerak*, ele já foi fazendo assim, já foi agarrando a perna de *Tamakore*. Fazia mesmo como cachorro. *Tamakore* foi lá devolver e trocar, e teve de assoprar prá não ficar ninguém, escolheu uma de gente; de humano, e quando ia embora teve de assoprar muito pois vinham atrás dele, pedindo

---

<sup>18</sup> Mescla. Amálgama, mistura de elementos diversos.

<sup>19</sup> Pimbar é o mesmo que manter relações sexuais.

<sup>20</sup> Pomba, refere-se ao pênis, órgão sexual masculino.

<sup>21</sup> Soprou. Refere-se ao procedimento que tem o xamã ao “soprar” o *djo(h)jo*/feitiço em alguém, transformá-lo em animal ou outro objeto qualquer. Ação similar ao uso do termo rezar, quando o narrador se refere à passagem em que *Tamakore* criou *Kerak*, por exemplo.

a pomba de volta. *Tamakore* botou de novo a pomba de gente no *Kerak*, e deu uma mulher prá ele.

*Kerak* não sabia mais pimbar; tinha medo de perder a pomba de novo. Passa mais dia e *Tamakore* foi visitar *Kerak*, e viu que a mulher dele ainda não tinha filho na barriga. Perguntou como é que *Kerak* tava pimbandando; *Kerak* mostrou, colocava a pomba entre o dedão do pé, e o outro dedo. *Tamakore* disse, ‘-Não é assim rapaz!’ E mostrou prá ele como é que se fazia. *Kerak* gritava, dizendo que *Tamakore* ia rasgar a mulher dele. *Tamakore* ensinou bem certo. Passado pouco tempo a mulher de *Kerak* já tava esperando filho também. *Kerak* e *Tamakore* tiveram muitos filhos.”

Como o próprio narrador inicia, a condição de estar só não é bem vista pelos Kanamari. Todas as pessoas têm de ter um companheiro ou companheira para ser feliz, alegre. O indivíduo Kanamari não existe sem o grupo, na mesma medida que o grupo necessita dos indivíduos para existir. A partir da existência de uma pessoa a mais, no caso *Kerak*, passa a se definir o trabalho nos moldes como se dá atualmente no casamento, através da divisão e identidade sexual. Atualmente, os homens kanamari assemelhando-se à *Tamakore* e *Kerak*, têm um companheiro do mesmo sexo, que juntos caçam, mariscam<sup>22</sup>, colhem frutos, fazem roçado e mantêm relações sexuais. A relação de companheirismo entre os homens, coexiste com a homossexualidade masculina enquanto categoria social assumida e aceita<sup>23</sup>. O fato de um ou de os dois homens serem casados, não impede a permanência de tal relação. A existência de um companheiro, não diminui a importância da manutenção do casamento enquanto instituição. Nela se asseguram as regras sociais da organização em termos de

<sup>22</sup> Mariscar. Termo regional que indica pequenas incursões de pesca, contrapõe-se às grandes pescarias quando participam muitos homens ou as famílias inteiras.

<sup>23</sup> Uma categoria que existe tanto por vontade individual, onde a pessoa se exclui de desempenhar atividades que na divisão sexual do trabalho são de responsabilidade do homem, quanto em alguns casos é construída socialmente. Durante a pesquisa de campo, observei que uma criança de sexo masculino, filho da irmã de um homossexual recentemente morto, além de ter herdado o nome do tio, está recebendo cuidados destinados à crianças de sexo feminino.

alianças políticas e sociais entre os grupos, ao mesmo tempo que se garante através da procriação, a continuidade da vida e do universo kanamari. A mulher vai junto com o homem atuar no sentido de criar novas pessoas. Na distribuição do poder de criação, *Tamakore* propicia a continuidade da vida kanamari, sem a necessidade de sua interferência.

*Tamakore* é tido como aquele que tudo sabe e *Kerak* o que estaria aprendendo com o irmão. Para os Kanamari a ação de *Kerak*, é de alguém que antes de saber o bastante, se põe a fazer coisas ou mudar a criação. Segundo eles, os erros e confusões que não puderam ser consertados por *Tamakore*, se mantiveram para dar trabalho aos humanos. Apesar da conotação de trickster, ou trapalhão de *Kerak*, comum a outros pares de heróis míticos em sociedades indígenas, a meu ver, *Kerak* é o principal personagem de socialização do mundo kanamari. O resultado de suas ações requer o envolvimento e a ação dos humanos, num processo que os transforma em sujeitos da criação.

A seguir escolho três trechos de narrativas que mostram como se dá a criação dos povos que inicialmente habitaram o universo kanamari.

### **Os Povos que vieram dos coquinhos**

Em qualquer grupo local kanamari em que o pesquisador esteja, o narrador inicia seu relato da criação dos povos a partir do seu grupo. E assim é que seus heróis criadores vão criando os povos que fazem parte da cosmologia kanamari, subindo este ou aquele rio. Ainda que não existissem tais rios, criados por *Tamakore* e *Kerak* ao arrastar palhas para cobrir “as casas do seu pessoal”, os Kanamari iniciam assim a narrativa de criação dos povos:

“*Tamakore* e *Kerak* subiram o *Tsakeya*/rio Jutai.”

“*Tamakore* e *Kerak* subiram o rio *Wâne*/Juruá.”

“*Tamakore* e *Kerak* subiram o *wa*/rio.”

“Fizeram Kulina, foi *Kerak* quem fez. Kanamari e Kaxinawá, foi *Tama* quem fez, de coco. Quando voltaram, tomaram *koya* [caçuma<sup>24</sup>] e cantaram. *Tama* entende as três línguas, a do Kanamari, do Kulina e do Kaxinawá.”

“*Tamakore* estava comendo *pooro* [Jaci. Palmeira (Scheelea wallisii)]. Fez uma fileira e meia de caroços de *pooro nanem* [coco jaci grande]. Fez mais uma fileira e meia de caroços de *pooro tsenem* [coco jaci pequeno]. Comeu também do *karatse* [Inajá. (Pindarea concinna)] e fez uma fileira e meia. Do jaci grande, que é um coco bom, os caroços se tornaram Kanamari, e do inajá, que é um coco azedo, vieram os Kulina. Do tronco do *pooromam* [tronco do jaci] *Tamakore* fez os Kaxinawá, os *Djapa*. E dos caroços do coco jaci pequeno, fez os outros índios todos. *Tamakore* desceu o Juruá e foi criar os cariús<sup>25</sup> e quando voltou estava tudo cheio de gente espalhada, dos cocos que ele havia comido. Por isso é que hoje os Kanamari são bons, foram feitos de um coco bom de comer, e os Kulina como foram feitos de um coco azedo, ruim de comer, são todos ruins.”

Outra versão similar, diz em síntese, que *Tamakore* e *Kerak* ao subirem o rio, foram tirando cocos para comer. Enquanto um tirava, o outro aparava com as costas os cocos macios e doces dos quais foram feitos os Kanamari. Alguns cocos caíram fora das costas de *Kerak* e se espalharam, deles foram feitos os outros índios todos, de língua e costumes diferentes dos Kanamari. Ao tirarem cocos de inajá, estes, além de serem azedos, também caíram fora das costas de *Kerak*, originando os Kulina. *Tamakore* e *Kerak* ao descerem o rio,

<sup>24</sup> Caçuma. Bebida fermentada ou não, feita principalmente de macaxeira (aipim, mandioca mansa), pupunha (Palmeira =Guilielma speciosa=), milho ou banana.

<sup>25</sup> Cariú. Do tupi amazonense. S.m. Bras. Entre os Tupi, homem branco. Regionalmente designa os não índios. Na língua Kanamari: *karewa*.

gostaram de sua criação, beberam caçuma, cantaram e dormiram nas aldeias de cada um dos povos criados.

“(...) Aí desceram o rio, e do caroço do *kotse* [um coco que tem o caroço comprido e branco], *Tamakore* fez os cariús. *Tamakore* e *Kerak*, tão por lá até hoje. Ficaram lá com os americanos, que sabem mais ainda. O avião, o motor, a espingarda, tudo foi *Tamakore* que fez, que ensinou o cariú fazer. *Tamakore* ficou mais tempo prá lá ensinando, por isso que os cariús sabem tudo.”

Nestes trechos de narrativas da criação dos povos, observa-se uma possível discordância, quanto ao material usado para a criação dos Kaxinawá. Tal discordância é de menor importância e sem maiores conflitos entre os narradores. O importante a se observar e ponto comum entre elas, é o fato de que os Kaxinawá aparecem sempre com similaridade de origem e próximos aos Kanamari; a origem dos Kulina apresenta em contraposição, a distância e diferença com que são vistos pelos Kanamari. A distância geográfica e cosmológica entre Kanamari e Kaxinawá, faz com que haja uma proximidade imaginária idealizada. A proximidade geográfica e cosmológica entre Kanamari e Kulina, atritam relações atuais, justificadas na diferença e distância original.

As narrativas a seguir, contextualizam a criação do espaço onde se desenvolve a vida kanamari. Ressaltam a ação de *Kerak*, como agente de transformação do “primeiro tempo” que insere os Kanamari nos processos de criação e de estabelecimento da organização da vida atual.

### Rios e igarapés são feitos para o pessoal de *Tamakore* viajar

“ ‘Primeiro mundo’ era tudo mata, não tinha rio, nem igarapé. *Tamakore* foi andando pela mata, abrindo picada<sup>26</sup>, varadouro<sup>27</sup>, rodagem<sup>28</sup>, prá levar palha prá cobrir as casas pro seu pessoal morar, prá fazer os enfeites, as roupas do *Peda* e do *Kohana*. Depois que fez as casas ficou aqueles ‘abertos’ na mata. Aí *Tamakore* rezou, rezou, rezou, rezou, rezou,...rezou muito e encheu de água as picadas, os varadouros e as rodagens. Das picadas e dos varadouros *Tamakore* fez os igarapés, e das rodagens fez os rios grandes. *Tamakore* fez os rios e os igarapés para ajudar o seu pessoal, prá eles não precisarem viajar à pé.”

Os Kanamari vivem às margens de rios, igarapés ou lagos. Apesar de sua área ser completamente entrecortada de varadouros utilizados para o trânsito e visitas entre aldeias e grupos locais, consideram o rio e os igarapés importantes vias, e as canoas seus principais meios de locomoção para as longas jornadas. Os homens têm em seu físico a marca da prática da canoagem. Observa-se nos homens em alguns grupos locais, um acentuado desenvolvimento da cintura para cima. Por conta da ação de *Kerak* os Kanamari tiveram de desenvolver a técnica de construção de canoas e confecção de remos.

### Para *Tamakore* os rios devem ter mão dupla

“Primeiro *Tamakore* fez a água dos rios correndo pros dois lados. Um lado corria prá baixo, outro lado corria prá cima, e no meio tinha um pedaço de água que ficava parado. Aí quando alguém queria viajar era só colocar a canoa na corredeira e a água levava. Quando queria subir,

<sup>26</sup> Picada. Trilha estreita na floresta.

<sup>27</sup> Varadouro. Termo regional, caminho mais largo que a picada, usado com frequência para locomoção entre um ponto e outro através da floresta.

<sup>28</sup> Rodagem. No sentido regional, caminho que comporta a passagem de carros.

voltar, era só atravessar a canoa e botar no lado que sobe, que a água levava.

Aí *Kerak* disse que não tava bom assim não. Pegou duas garrafas de cachaça de pajuaru<sup>29</sup>, botou no meio que não corria e deixou lá. Deixou, deixou, deixou uma porção de tempo. *Tamakore* falou: ‘-Ôh, seu porra deixa assim mesmo, que tá bom.’ ‘-Não, meu irmão, vamos dar trabalho pros homens.’, falou *Kerak*. Deste jeito *Kerak* fez o rio correr só prá um lado. Agora quando a gente quer baixar é bom, mas prá subir é ruim, tem que remar, fazer força, porque agora a água não ajuda mais...

Os rios davam volta prá baixo de Manaus. As águas desciam por um lado, iam até lá, depois de Manaus. Voltavam pelo outro lado, até as cabeceiras, aí desciam de novo.”

Somando-se a esta, outras muitas narrativas mostram que a atuação criativa de *Kerak* junto ao companheiro *Tamakore*, revela seu importante papel de agente socializador, possibilitando passagens do “primeiro mundo” para o mundo atual. *Kerak* coloca em cena os humanos do universo kanamari, que passam a atuar de forma produtiva e extremamente participativa.

Um belo, para não dizer fatídico dia, em meados do século XIX, a última criação de *Tamakore* neste quadro, o “cariú”, chega em território kanamari, e os Kanamari começam a entrar na história escrita.

### **A Relação com as Frentes Colonizadoras**

O contato com as frentes extrativistas, criou entre outras dificuldades, algumas necessidades materiais, tais como o sal e o fósforo, o uso de panelas de alumínio e utensílios,

<sup>29</sup> Pajuáru. *Koya pa(h)tsenem* em Kanamari. Caiçuma de macaxeira, fortemente fermentada, de alto teor alcoólico. Mantenho o termo pajuaru, em fidelidade ao narrador. No Dic. Aurélio: “Pajuari. Do caribe paiuá. S.m. Bras. Certa bebida excitante, usada pelos indígenas”.

roupas e cortinados para as redes, instrumentos para caça e pesca, e conseqüentemente a inserção dos Kanamari nas relações comerciais com a sociedade não-indígena.

As doenças desconhecidas e contra as quais os Kanamari não têm imunização, implicam, além de perda populacional, implicam na necessidade da utilização de hospitais e medicamentos que não fazem parte de seus conhecimentos.

A perda territorial requer garantir a terra segundo os padrões e leis da sociedade majoritária. Que por sua vez implica em negociar junto às autoridades, desde as mais próximas como delegacias de polícia e prefeituras nas sedes municipais, até as mais distantes como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Nenhuma área Kanamari foi até hoje demarcada, apesar de algumas estarem delimitadas e uma interdita.

Até meados do século XIX, os Kanamari viviam em sua região de origem somente com sua gente e com os outros povos criados por *Tamakore* e *Kerak*. Na medida em que seus rios foram sendo abertos pelas frentes de ocupação extrativista, passaram a manter contatos próximos com os seringueiros “nordestinos”, os cariús, que aí se instalaram. Numa política de boa vizinhança, peculiar a um grande número de sociedades indígenas do continente americano, os Kanamari tentaram conviver com os novos habitantes de sua terra. Tal convivência, no entanto, desde cedo mostrou-se não ser fácil. Por um lado, os Kanamari se apresentaram pouco afeitos ao trabalho extrativista introduzido pela colonização. Por outro, as epidemias, enganos e hostilidades sofridas, acabaram por provocar desilusão e grande perda territorial e populacional. A insatisfação era recíproca, aos Kanamari que sobreviveram restou a alternativa de refugiar-se nos altos rios e igarapés.

Ao mesmo tempo em que os Kanamari adentravam e limitavam seu território, deixando livres as margens dos grandes rios, os igarapés maiores, lagos e barreiros próximos, liberavam também parte de sua vida, sua história, seu tempo. Esta “outra realidade” fez com que novas histórias, novos tempos e novos espaços fossem sendo construídos. Os Kanamari

em narrativas constantemente evocadas, trazem para o discurso, as novas situações e contextos em que estão inseridos. Como por exemplo na narrativa de criação dos povos contada por *Yode/José*, constante do capítulo II. Verifica-se ali uma releitura da criação, a partir da inserção de elementos do atual momento de contato vivido pelo grupo *Were Djapa/Gente da Queixada do Itucumã*. Tais narrativas adquirem novos contornos que explicam satisfatoriamente para o grupo, os novos contextos vividos.

### **Onde estão os Kanamari**

O universo kanamari descrito nas narrativas, é localizado atualmente pelos Kanamari, numa região que, a grosso modo, continua a ser a mesma desde o “primeiro tempo”. Consta na etnografia brasileira como área cultural Juruá/Purus (GALVÃO, 1979), no Estado do Amazonas, Brasil. Uma pormenorizada e abrangente localização etno-histórica dos Kanamari é trabalhada por Lino João de Oliveira Neves (1996).

Os que falam a língua Kanamari e foram criados a partir do coco jaci, são da Família Lingüística Katukina, encontram-se atualmente<sup>30</sup> nas regiões dos rios: altos Jutai e Itacoai; médios Javari, Japurá e Juruá; baixo Itucumã, afluente do Tarauacá; alto e médio Xeruã; todos basicamente no sudoeste do Estado, conforme se pode ver no mapa a seguir:

---

<sup>30</sup> Os dados de localização e população contidos neste trabalho, tanto para os Kanamari, quanto para toda a família lingüística Katukina, têm como fonte: Oliveira Neves, 1996 e os coletados por mim no trabalho de campo.

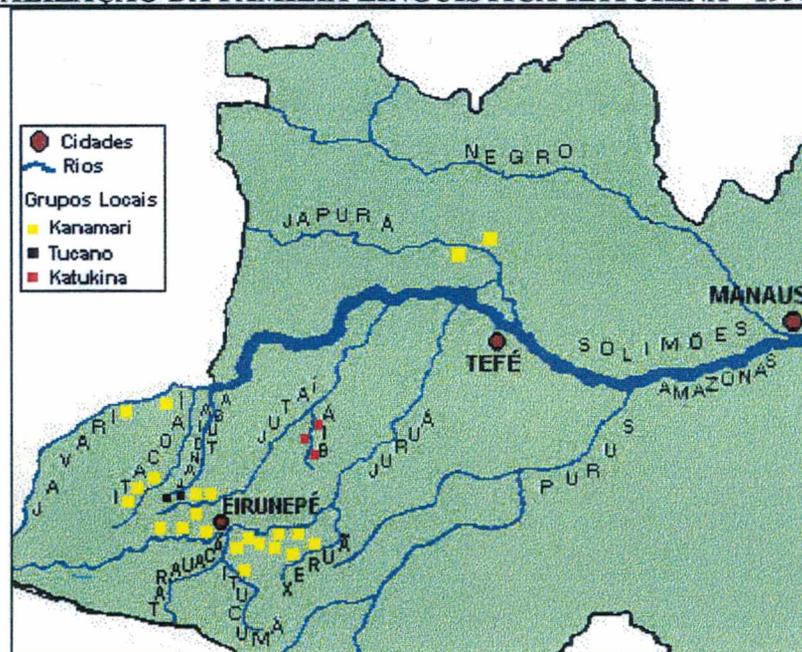


assinala uma distintividade externa que contrapõe o conjunto dos grupos (...)” da família katukina “a todos os outros conjuntos sociais(...)” (OLIVEIRA NEVES. 1996:207), e se sustenta pela interação entre os diversos *Djapa*. A identificação através do pertencimento a diversos *Djapa*, relacionados a determinados animais, os situa geográfica e culturalmente e se dá no contexto das relações inter-grupos locais.

### Os Kanamari e a Família Lingüística Katukina

As três sociedades pertencentes à Família Lingüística Katukina, Kanamari, Katukina (*Peda Djapa*) e Tucano (*Tsomhwâk Djapa*) têm uma população de cerca de 1.638 pessoas, distribuídas em 27 grupos locais, como se vê no mapa e quadro a seguir:

**MAPA 2: LOCALIZAÇÃO DA FAMÍLIA LINGÜÍSTICA KATUKINA - 1996**



Legenda: Família Lingüística Katukina  
 Kanamari: Amarelo  
 Tucano: Preto  
 Katukina: Vermelho

**QUADRO 1: FAMÍLIA LINGÜÍSTICA KATUKINA: - 1.996**

Rio Principal	Afluente	Grupo Local	Pop. Aprox.	Djapa
Rio Jutai		3	144	<i>Wadjo Teknem Djapa, Wadjo Paranem Djapa e Kotsa Djapa</i>
	Rio Biá	3	90	<i>Peda Djapa</i>
Rio Jandiatuba		2	70	<i>Tsomhwák Djapa</i>
Rio Javari	P.I. São Luiz	1	80	<i>Kadekere Djapa</i>
	Ig. Irari	1	43	<i>Kadekere Djapa</i>
	Rio Itacoai	3	276	<i>Kadekere Djapa e Hetsam Djapa</i>
Rio Japurá		2	126	<i>Wadjo Teknem Djapa</i>
Rio Juruá	Ig. São Vicente	1	47	<i>Bem Djapa</i>
	Ig. Matrinchã	1	63	<i>Om Djapa</i>
	Ig. <i>Mawetek</i>	1	56	<i>Potso Djapa</i>
	Rio Itucumã	1	111	<i>Were Djapa</i>
	Ig. Mamori	1	120	<i>Bem Djapa</i>
	Ig. Sta. Rita	2	82	<i>Potso Djapa e Wadjo Teknem Djapa</i>
	Ig. Três Bocas	2	122	<i>Were Djapa e Potso Djapa</i>
	Rio Xeruã	1	70	<i>Were Djapa</i>
	Furão/Curabi	1	98	<i>Were Djapa</i>
	Flexeira/Foz	1	40	<i>Were Djapa</i>
TOTAL		27	1.638	11

Das 1.638 pessoas da Família Lingüística Katukina, 1.478 são Kanamari. Os grupos locais de forma geral, comportam um número menor do que 100 pessoas. No caso de crescimento populacional, vão subdividindo o grupo, morando próximos, mas distanciando os lugares de roçado, caça, pesca e coleta. A junção de mais de uma aldeia ou de mais de um grupo local, se dá em razão de fatores externos, decorrentes da situação de contato.

## Os Grupos Locais

O grupo local está intimamente relacionado a um *Djapa*, e o que antigamente era sinalizado pela residência comum numa única grande maloca (*hak nhanem*), atualmente se caracteriza por comportar um ou mais núcleos residenciais próximos, em casas típicas do estilo regional. Como grupo local entendo o agrupamento que se identifica por um determinado *Djapa*, se forma basicamente em torno de dois líderes principais, e pode conter uma ou mais aldeias, ou núcleos de residência. Os grupos locais têm unidade política e organização própria. Sua formação se dá geralmente a partir de uma família extensa, onde uma pessoa terá a tarefa e função de chefia, no caso, o tuxaua, termo utilizado na região amazônica para qualificar o líder sócio-político de um grupo. A outra liderança, caracterizada como espiritual, caberá ao *tákânabaw*/xamã ou xamãs, que estará ligado por afinidade ou parentesco ao líder sócio-político.

## As Lideranças

O tuxaua pode ser classificado como o embaixador das relações externas e internas na esfera humana. Agrega em torno de si além do grupo doméstico, um significativo número de afins. Sendo o principal vínculo de união do grupo, tem a responsabilidade de proporcionar a harmonia das relações sociais internas. Embora não tenha encontrado um termo nativo para este “status” ou papel dentro de um grupo local, tudo indica que ele exista anteriormente ao contato, uma vez que o tuxaua era a figura em torno da qual se formava a “maloca”. O tuxaua atualmente responde oficial e politicamente pelo grupo que lidera, tanto com os outros grupos locais ou indígenas, quanto com a sociedade não-indígena. Não há distinção de sexo para o exercício desta função. Nos *Were Djapa*, onde realizei o trabalho de campo, este papel é exercido por uma mulher, *Wa(h)dawe*/Carolinda. Neste caso, como a sociedade regional não-indígena, não se permite negociar ou tratar de questões pertinentes ao grupo, com uma mulher; seu marido é solicitado para fazer a intermediação. Mais

recentemente esta função está acrescida da necessidade do domínio da língua portuguesa e do conhecimento da leitura e da escrita. Neste caso, *Yode/José*, casado com uma filha de *Wa(h)dawe/Carolinda*, tem assumido a responsabilidade de intermediar interesses políticos do grupo com a sociedade não-indígena. As decisões no entanto, todos, mesmo os “cariús”, sabem que são tomadas por *Wa(h)dawe/Carolinda*, após exaustivas negociações internas.

O *tâkânabaw/xamã*, como líder espiritual, é o principal responsável pelas relações externas do grupo no plano cosmológico. O xamã atua eminentemente entre as forças humanas e não-humanas, com as energias do cosmos através do *djo(h)ko/feitiço*. A função de xamã também pode ser exercida tanto por homens, quanto por mulheres. No capítulo IV, desenvolverei mais especificamente este tema nos aspectos relacionados ao xamã e ao xamanismo.

A identificação de um grupo local com um determinado *Djapa*, implica na localização geográfica e cosmológica, do indivíduo e do próprio grupo, no universo kanamari.

### **Os Djapa**

Pertencer a um *Djapa* significa pertencer à “Gente” de um determinado animal e como tal identifica e localiza o indivíduo e os grupos locais cosmológica, territorial e espacialmente. Territorial enquanto espaço de pertencimento, delimitado no uso dos recursos do meio ambiente. Espacial enquanto fluxo das relações sociais construídas entre os grupos. Neste sentido, ser *Were Djapa* é ser “Gente da Queixada”, ser originário da margem direita do rio Juruá e ter relações sociais e proximidade cosmológica com determinados *Djapa*.; da mesma forma, os *Peda Djapa* são “Gente da Onça” e se localizam no rio Biá, afluente da margem direita do rio Jutai; os *Tsomhwák Djapa* são “Gente do Tucano”, da região entre afluentes da margem esquerda do rio Jutai e cabeceiras do rio Jandiatuba, e assim por diante. A abrangência geográfica e cultural dos *Djapa*, tradicionalmente determinada é diretamente

definida pelas relações cosmológicas e sócio-políticas. O lugar onde nasce um Kanamari tem grande importância para sua localização dentro do universo kanamari, representada no pertencimento a um *Djapa* ou conjunto *Djapa*, e evidenciado no sistema de nomenclatura. O nome que a pessoa recebe, indica seu pertencimento a um *Djapa*, sua relação social e o local onde nasceu, ao mesmo tempo em que a insere na dimensão cosmológica. O sistema de nomenclatura kanamari revela ser o nome um dos elementos identificadores da pessoa, que como uma marca, uma informação a acompanha por toda a vida, e como um sinal a localiza social, geográfica, e cosmológicamente.

O sentido da identificação espacial, enquanto fluxo das relações e interações entre os grupos, e da identificação territorial, enquanto espaço de pertencimento, remete à dimensão cosmológica em que estão inseridos os indivíduos, os grupos locais e os *Djapa* Kanamari. Ao mesmo tempo em que cada grupo local se identifica com um *Djapa* específico, a recíproca não é verdadeira quanto aos *Djapa*, isto é, um determinado *Djapa* não está restrito a um grupo local. Vários grupos locais podem pertencer a um mesmo *Djapa*, e cada *Djapa* “Como unidade política, (...)se apresenta como uma parcela, uma seção do grupamento étnico maior (...)” (OLIVEIRA NEVES.1996:209) autodenominado *Tákâna*. Para Reesink as unidades *Djapa* “atribuíam-se (...) uma autonomia que incluía a endogamia, e, em última instância, pretendia, portanto, uma autarquia potencialmente completa.” (REESINK.1993:33). E ainda, “No plano externo, as trocas entre as unidades davam-se entre os polos da aliança política -trocas de festas e rituais - e da inimizade - ausência de contatos diretos e, em função disto, trocas de ataques xamanísticos.” (REESINK.1993:25). Como se verá ao longo deste trabalho, cujo ponto principal de análise se dá no âmbito das festas e “rituais”, são praticamente impossíveis as “trocas políticas” nesta sociedade, num contexto de inexistência de alianças. As festas se dão entre grupos e *Djapa* aliados, e envolvem situações de trocas sociais, de comensalidade, xamanísticas e cosmológicas. Assim como as “trocas de

ataques xamanísticos”, se dão no âmbito dos grupos locais inimigos, e justificam a ausência de contato direto, as festas somente ocorrem entre grupos e *Djapa* aliados, onde estão contidas as possibilidades de alianças. Oliveira Neves quanto a distintividade entre os *Djapa*, observa que “(...) os Kanamari explicitam o caráter de unidade política de cada uma destas seções, às quais são associadas regras de exogamia local, descendência patrilinear e matrilocidade que norteiam as relações sociais inter-grupais.” (OLIVEIRA NEVES.1996:209). Observei nos diversos grupos locais e *Djapa* Kanamari características tanto de endogamia, quanto de exogamia. Quanto à patrilinearidade observa-se que como regra, os filhos absorvem no plano individual o *Djapa* do pai e no coletivo o da mãe, isto é, o do grupo local, através da matrilocidade. O Quadro “População Kanamari do Rio Itucumã - Fevereiro de 1996”, em Anexo, permite visualizar como isto ocorre; levando-se em conta que aqueles Kanamari enquanto grupo local, se identificam como *Were Djapa*. Não encontrei fora suas palavras, evidências seguras de regras endogâmicas, como uma tese defendida por Reesink (1993). Ainda mais, as narrativas do “primeiro mundo” ou do “primeiro tempo”, estabelecem claramente que o casamento entre os *Djapa* é possível. A narrativa da origem da macaxeira, a seguir, demonstra a possibilidade deste casamento, quando a moça, pertencente ao *Djapa* do narrador, é dada em casamento ao rapaz *Kodakpadja Djapa*/Gente do Uruburei.

### **A origem da macaxeira**

“Antigamente..., o *Tákâna* antigo..., primeiro não usava fogo não. Não tinha fogo, nem macaxeira, só tinha caça e peixe. Ainda não tem macaxeira não. Aí depois ficou igual a nós.

Foi assim: tinha um Urubu passando assim, lá em cima e a menina tava chorando, a mãe dela balançando, aí a mãe falou: ‘-Oh! Urubu, leva; é tua mulher. Olha aqui tua mulher, é menina ainda!’

Quando a menina cresceu, era uma moça e seu pai e sua mãe tavam no mato caçando; chegou o Urubu. Naquele tempo era igual a nós assim, conversava. Aí chegou trazendo 3 batatas de macaxeira, e disse prá moça: ‘-foi tu que tua mãe tava balançando e disse prá eu levar, que era minha mulher, né?’ A menina não sabia de nada. O Urubu ensinou como preparar a macaxeira. A menina provou e achou bom. Guardou dois pedaços pros pais dela.

Quando chegaram o pai e a mãe dela, ela disse que o homem tinha ido ali, se balançado na rede e deixado a macaxeira. Deu até o nome da macaxeira, que é *tawa*. Deu prá eles comer, e eles gostaram. Das batatas que tinham ficado, o pai plantou uma, mas não deu nada, só raiz, não engrössou. A outra cozinham assim mesmo.

No outro dia quando o Urubu chegou, trouxe *bare* [banana], *wakak* [abacaxi] e mais macaxeira. A menina não deixou ele ir embora e quando o pai chegou, o Urubu pediu prá casar com ela.

O pai deixou ele casar, e pediu que trouxesse maniva de *tawa* prá plantar. Só quando a mulher tava esperando um filho seu, é que o Urubu foi lá no *kodo(h)nake* [“céu”, lugar no alto] e trouxe um filho de bananeira<sup>31</sup> e um pedaço de maniva prá plantar. O Urubu ensinou a plantar, a cuidar e a aumentar a plantação. Nascia e crescia bem de repente o *tawa*.

O Urubu ficou trabalhando pro pai da mulher.

Quando o filho nasceu, avisou que só podia lavar com a água da macaxeira, o tucupi.

A avó da criança lavou com água limpa do igarapé, e ela morreu na mesma hora.

O Urubu ficou com raiva e foi embora, deixou a mulher dele.

Antes de ir embora, perguntou se queriam semente de capim, falou que era bom prá fazer bebida. O pai quis, aí mais tarde o roçado ficou cheio de capim, atrapalhando a plantação.

---

<sup>31</sup> Filho de bananeira. Expressão regional para designar a muda de bananeira.

Por isso que capim nunca mais faltou no roçado, não. O pessoal tira tudo e o Urubu sempre passa espalhando mais.

Logo que o Urubu foi embora, o roçado todo morreu. O homem salvou uns três pés. Plantou de novo, não nasceu muito não, demora muito prá ter macaxeira. Até hoje planta, depois falta, planta de novo, morre, tem de plantar sempre de novo. O *Kodakpadja*/Urubu-rei trouxe também banana, mamão e ananás com a macaxeira e tudo tem de ficar plantando sempre senão morre.” *Yode/José*. 1994.

Esta narrativa traz elementos da organização social, e mostra a possibilidade de casamentos entre *Djapa*/Gentes diferentes, explicitando assim o caráter exogâmico dos grupos locais kanamari, desde o “primeiro mundo”. Nela estão evidenciados os princípios de matrilinearidade e patrilinearidade da atual organização social dos Kanamari. Os direitos e obrigações sociais de uma aliança, também estão aí contidos, por parte do rapaz, trabalhar e auxiliar o sogro no provimento da família, por parte dos familiares e da moça, assegurar o respeito às características próprias do *Djapa* do rapaz, aquele que é externo ao grupo local. A aliança resulta desfeita, na transgressão de qualquer regra social. No caso da narrativa, o desrespeito à peculiaridade e origem do filho do Urubu-rei, que o leva à morte, é motivo suficiente para que o rapaz abandone a esposa e afins, e retorne ao seu grupo.

Os *Djapa* se organizam em conjuntos de *Djapa*, que mantêm entre si relações de afinidade e parentesco, e de aproximação xamânica. As relações entre os diferentes *Djapa* em termos de alianças, visitas e de ocupação de um mesmo território, se dão num certo campo preferencial. Os grupos locais têm relações com outros grupos locais aliados e suas alianças são celebradas nas visitas e no *Warapekom*.

### **Possibilidades e Impossibilidades de Alianças**

Além das narrativas, outros elementos tais como, o número reduzido de pessoas que caracterizam a composição dos grupos locais indígenas da Amazônia Brasileira, habitantes de afluentes e rios de menor porte, e a inexistência de regras prescritivas fixas, contribuem para que se pense em possibilidades de inclusão do outro, desde que observadas certas características.

Com a chegada de outras sociedades, alguns grupos locais na medida em que perderam seu território de origem, identificado por um determinado *Djapa*, agregaram-se aos *Djapa* afins. Um exemplo disto é o caso dos *Om Djapa*/Gente do Sapo, que habitavam o igarapé Rivalisa, m. e. do alto rio Juruá. Os Kanamari afirmam que este *Djapa* não existe mais, foi extinto. No entanto, encontra-se Gente do Sapo, nos *Peda Djapa* (Katukina) do rio Biá, nos Kanamari do rio Itacoai e do ig. Matrinchã, m. e. rio Juruá. Está claro que a perda territorial implicou na perda também de sua organização enquanto grupo local e enquanto *Djapa* constituído e representativo.

A frustrada tentativa de encontrar um lugar longe da presença dos não-indígenas, por parte dos *Potso Djapa*/Gente do Japó, é exemplar da existência de regras para que tal ocorra. No final da década de 70, enfrentando dificuldades em se manter na área original, o ig. Maloca, m. e. rio Juruá, os Gente do Japó, tentaram morar em território dos *Were Djapa* no ig. Três Bocas, m. d. rio Juruá. A boa vontade inicial dos dois grupos e a nova delimitação territorial, não foram suficientes para superar a impossibilidade prática de convivência na mesma área. Em pouco tempo as acusações mútuas de feitiçaria, de roubo de produtos do roçado, de invasão das áreas de caça e de pesca foram tão fortes e incômodas, que os Gente do Japó saíram dali. Decidiram por um lado, enfrentar os invasores retornando à sua área de origem, e por outro, agregar-se a grupos locais com os quais têm relações próximas. Encontram-se atualmente no ig. Maloca, e entre os Kanamari dos igs. Matrinchã e São Vicente, m. e. Juruá; igs. Santa Rita e Mamori, m. d. Juruá; alto rio Jutai e no rio Itacoai.

Nestes casos os *Djapa* se reorganizaram segundo relações anteriores ao contato. A convivência num grupo local ou na ocupação de um território está diretamente associada às possibilidades das relações sociais, ambientais e cosmológicas.

### **O que faz a diferença: inclusões e exclusões nos grupos locais e nos *Djapa***

Cada pessoa ao referir-se a si e ao seu grupo de consangüíneos, assim como cada grupo local, diz ser o “Kanamari legítimo”, descredenciando os demais *Djapa*. Na tradução do termo *Djapa* como “Gente”, acrescem o “Kanamari legítimo”, deixando transparecer um exacerbado sentido de legitimidade. O lugar onde vivem é o melhor. E o que significa neste contexto, ser melhor? Observa-se um enaltecimento de qualidades positivas do grupo local. Afirmam não colocar *djo(h)ko*/feitiço, dizem que seus xamãs não fazem mal a ninguém. Plantam muito, têm grandes e bons roçados, por isso “alimentação não falta não”. Suas mulheres fazem a melhor caiçuma que já beberam. Seus homens jamais brigam com suas mulheres; são grandes caçadores, pescadores e coletores. Brincam muito, trabalham muito e fazem muita festa. Enfim, seu grupo local é o ideal para viver.

Neste sentido, os *Were Djapa* se apresentam como os “legítimos” em exclusão aos outros *Djapa*. Assim, todos e cada um dos *Djapa* atualmente existentes<sup>32</sup>, na medida em que estão constituídos em grupos locais, reivindicam para si próprios tal distinção e procedem a mesma exclusão dos demais.

No campo lingüístico, as diferenças existentes entre alguns conjuntos de *Djapa* afins, de língua kanamari, não chegam a se caracterizar por dialetos<sup>33</sup>. São pequenas variações específicas elaboradas como produção cultural própria, que não interferem nem impedem a comunicação entre eles, mas servem de base para sua distintividade.

<sup>32</sup> Oliveira Neves (1996:166-167) apresenta 28 *Djapa* atuais, segundo Reesink (1993) “pode-se enumerar facilmente mais de 20”.

<sup>33</sup> Em seu conceito na lingüística.

Os aspectos cosmológicos utilizados como diferenciações internas dos Kanamari, encontram-se nas narrativas. Uma das mais correntes sobre a criação, mostra que dos melhores cocos, que caíram nas costas de *Tamakore*, surgem os *Tâkâna* pertencentes ao *Djapa* do narrador. De outros caroços também doces, mas que caíram fora das costas de *Kerak*, surgem os *otâkâna*, os outros *Djapa*. Estes outros *Djapa* são também Kanamari, mas falam e têm costumes um pouco diferentes. Entre eles existem grandes divergências xamânicas, evidenciadas nas freqüentes acusações mútuas de malefícios e ocasionamento de mortes.

A inclusão do outro, através das alianças tem como pressuposto a possibilidade de convivência, pois é altamente perigoso dividir o mesmo teto com um inimigo. Não é comum, mas quando ocorrem acusações de feitiçaria para com alguém do mesmo grupo, estas serão sempre destinadas a alguém de fora. As acusações são realizadas pelos “outros” e não por seus parentes.

A distintividade territorial, social e cosmológica num sentido de exclusividade, se dá tanto no plano dos grupos locais e dos *Djapa*. Tal distintividade ordena os conceitos de diferença e de identificação, operando na exclusão do outro e na inclusão do igual.

No segundo capítulo, trago à cena os *Were Djapa* do rio Itucumã, onde realizei o trabalho de campo. Nele mostro que sua distribuição geográfica e populacional, bem como o contexto pós-contato em que estão inseridos, propiciam nova versão de narrativas de origem. Na caracterização deste grupo local detenho-me em sua relação com o meio ambiente, mais especificamente no que se refere à alimentação e aos roçados e suas representações no *Warapekom*. Tomando este grupo local como referência, aponto algumas diferenciações e similaridades básicas entre alguns *Djapa* Kanamari. Analiso as “brincadeiras”, como uma característica marcante dos Kanamari. Tais brincadeiras estão presentes no dia-a-dia e mais intensamente nos momentos de festas.

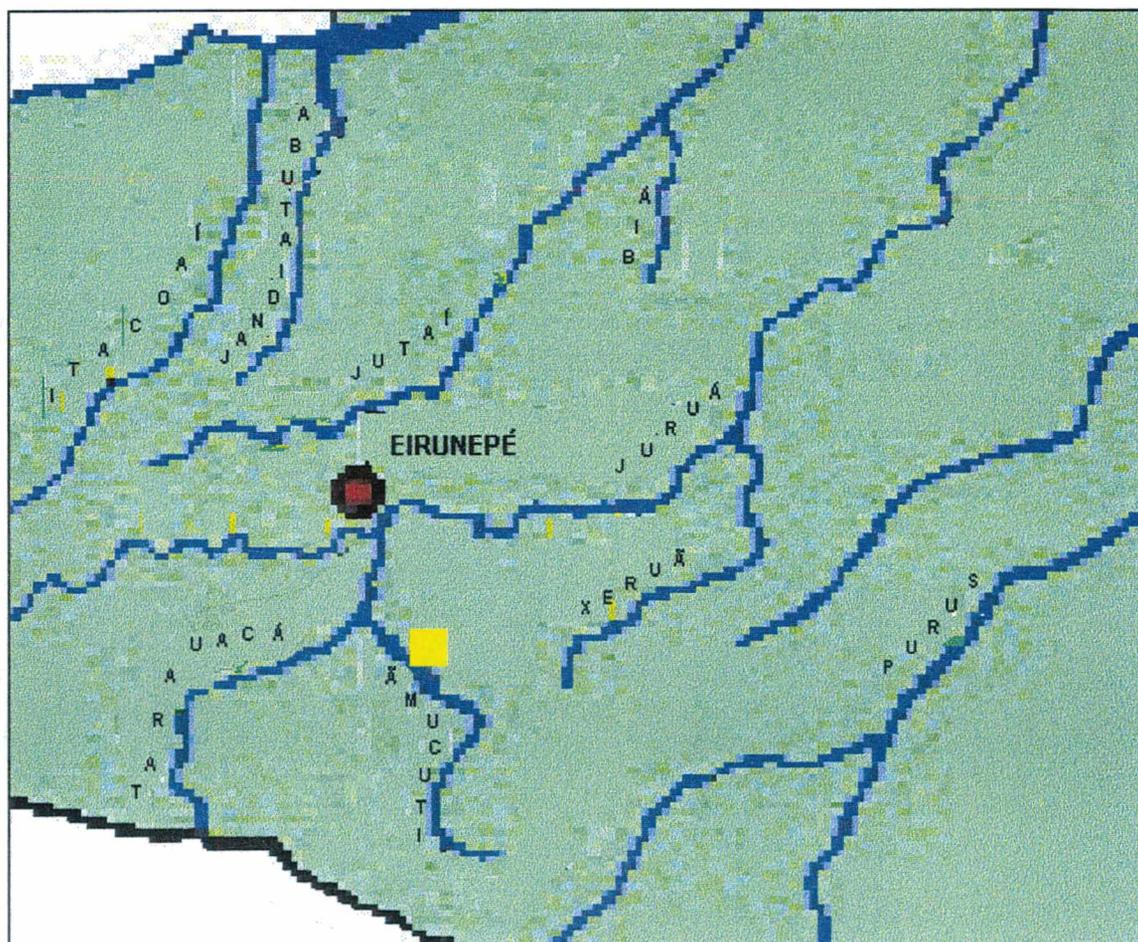
**“ ‘No primeiro mundo’ tudo era gente, a lua, o sol, todos os  
bichos também eram gente.”**

## II O Grupo Local dos *WERE DJAPA* do Itucumã

### Localização Geográfica e População

Em agosto de 1.983, quando conheci e estive pela primeira vez no Itucumã, 80 pessoas habitavam basicamente três lugares próximos, o Jatobá, o Fortaleza e o São Miguel às margens do Igarapé Mirim, afluente do rio Itucumã. Desde então houveram alguns nascimentos e algumas poucas mortes. Hoje são 111 pessoas, distribuídas em 5 novos núcleos residenciais às margens do rio Itucumã e um dos antigos, o Jatobá. O mapa a seguir localiza o grupo na região:

### MAPA 3: GRUPO LOCAL *WERE DJAPA* DO ITUCUMÃ



Este grupo conforme a caracterização dada no capítulo I para a formação de um grupo local, está constituído de uma liderança política e de dois *tákânabaw*/ xamãs. No Três Lagos se localiza o maior número de pessoas e também a líder política do grupo. O quadro “População Kanamari do Rio Itucumã - Fevereiro de 1996”, em anexo, traz a relação populacional destes *Were Djapa* do rio Itucumã.

### **Uma outra versão para a Criação**

Os *Were Djapa* do rio Itucumã, se vêem como “poucos” e “espalhados”. *Yode*/José mostra isto na sua versão da narrativa de criação, assentida por todos que ali se encontravam. Nesta versão, os *Were Djapa* são a Gente dos caroços que caíram fora das costas de *Kerak*. Em vez dos Kulina ou os outros *Djapa*, de fala e costumes um pouco diferentes, *Yode*/José conta que são eles próprios que não deram certo. O sentimento de estarem “espalhados por aí” e serem “poucos” demonstra a fragilidade que sentem em e na relação com as outras sociedades indígenas e não-indígena.

Em fevereiro de 1996 havia no Itucumã um grande sentimento de tristeza, apreensão e fragilidade, causado pela morte de um homem e algumas crianças. Viviam um momento de muito medo de *djo(h)ko*/feitiço, e de acusações de feitiçaria. Responsabilizavam por estas mortes uma pessoa de outro grupo local, que casou com uma moça do Três Lagos.

As relações internas de um grupo local, entre grupos locais e destes com as energias cósmicas, aqui representadas na morte e presença do feitiço, são de grande importância. Tais relações evidenciam a tensão que envolve a integração do “outro” no grupo.

### **Mudança de Residência: condição de uso dos recursos e condição pós-contato**

Dificuldades do pós-contato aliadas à situação interna, requerem respostas explicativas para o contexto atual. Frente a presença de peixeiros, madeireiros e seringueiros,

tentam proteger o território, espalhando-se em núcleos residenciais. Novos empreendimentos trazem novos contextos com os quais os Kanamari têm de se defrontar. Uma nova realidade se delineia para todo o Amazonas com a chegada dos ditos “cupins asiáticos”<sup>34</sup>, empresas madeireiras, que têm o incentivo do governo local para sua instalação.

“Na contramão da onda verde, empresas asiáticas ameaçam mudar a face da Amazônia. A WTK Corporation, da Malásia, está comprando madeireiras em dificuldades e assumindo o controle de suas reservas. Com essa estratégia, a empresa, que detém 70% do mercado mundial, tornou-se dona de 1,5 milhão de hectares, uma área correspondente a um Líbano e meio. A maior parte das terras fica no Alto Juruá, no oeste do Amazonas (...).” (Rev. Caminhos da Terra. Nov, 1996, Nº 11).

Nesta região vivem os Kanamari e os Kulina. Pode-se imaginar o que lhes preparam tais “cupins”. Os Kanamari têm por costume mudar de casa quando ela é infestada por cupins. Restar-lhes-á algum lugar para onde possam mudar suas casas e mais uma vez suas vidas? A mudança de residência como prática de ocupação rotativa do território, comum aos grupos desta região do rio Juruá/Jutai, se dá pela necessidade de renovação das condições de uso dos recursos do meio ambiente.

### **A vida nos *Were Djapa* do Itucumã**

Como os outros Kanamari, os *Were Djapa* vivem em lugares onde há muita alimentação. A fartura no Três Lagos é tanta que lá pelas tantas encontro em meu caderno de campo:

---

<sup>34</sup> “Cupins Asiáticos”. É a denominação usada pela mídia para as empresas madeireiras asiáticas, recentemente instaladas na Amazônia Brasileira.

“A vida aqui no lago é bem mais farta que lá dentro do igarapé, pelo menos nos últimos tempos de lá. À toda hora está chegando alguém com um peixe. Os roçados são grandes e bem variados, o que é peculiar aos roçados e lugares construídos pelos *Were Djapa*, assim como por todos os Kanamari, na verdade. Desde que cheguei não faltou macaxeira, mamão, banana (de várias qualidades) e ingá, que agora é tempo. Perto de casa tem laranja, lima, caju, goiaba, abacate, limão, jambo, manga, biribá e 'azeitona' preta. Antes de ontem (19/5/94) à tarde, *Narem'a/Benedito* matou à tiro um *wâ/pirarucu*. Alguém trouxe também *kewa/cotia*. Comida não falta não.” (Três Lagos, caderno de campo, em 21/5/94).



Foto 1 - Famílias Kanamari no roçado. Rio Itucumã. Ago/1984.  
Autor: Lino João de Oliveira Neves.

## Os Roçados

Ir para o roçado buscar comida, em pequenas incursões familiares, é algo que acontece praticamente durante todo o dia nos *Were Djapa*. Numa relação muito próxima, transformam o roçado numa extensão da aldeia. Na divisão sexual do trabalho, cabe ao

homem com seu companheiro, os cunhados e sogro, derrubar a mata, brocar e encoivarar. A família, isto é, sua mulher e filhos o auxiliam no plantio. A colheita, o cuidado e preparo do terreno para novo plantio, se faz também em conjunto, pela família. Nesta região, um roçado tem uma boa produção durante mais ou menos 4 anos, quando então há necessidade de “abrir” outro, em novo lugar. À mulher cabe buscar no roçado e preparar a alimentação. As crianças e mocinhas com frequência vão apanhar banana, mamão e outras frutas da época.

Os roçados nos *Were Djapa*, atualmente são bem próximos da aldeia e isto favorece o ir-e-vir com frequência, em grandes ou pequenas expedições. A narrativa a seguir, contribui para entender aspectos da divisão sexual do trabalho, da realização das alianças e dos procedimentos atuais dos *Were Djapa* relacionados ao roçado.

### **Gente que origina a queixada**

“Primeiro *Were* [queixada] era tudo gente, depois quando marido tacou espinho, virou *were* [queixada] animal, isto é o que eu vou contar agora.

Primeiro assim, muita gente, muita mulher, muito homem. Tudo morando junto, nossa casa era grande assim. Aí *Paeko* começou fazer muito roçado, cada vez mais longe da maloca.

Tinha um igarapé no meio do caminho, igarapé pequeno, mesmo como um igapó.

As mulheres foram buscar macaxeira, foram todas. Quando tavam voltando, uma mulher velha, chamou a filha: ‘-Vamos tomar banho por aqui.’ ‘-Embora.’ Então arrearam a macaxeira. Tomaram banho e fizeram assim, dando soco na água, chamando jacaré. Dizendo que era prá vim comer. Tavam brincando, chamando os homens da *kotsea* [lontra] e da *e(h)takerakom* [lontrinha], prá trazer comida e prá vim comer. Foram chamando, chamando, até que chegaram os homens da

lontra e da lontrinha. Aí os homens velhos da lontra e da lontrinha, ficaram com as mulheres velhas; agora as mulheres novas, ficaram com os rapazes da lontra e da lontrinha. Neste dia não pegaram muito peixe ainda, não. Porque era o primeiro dia, trouxeram pouco peixe. No outro dia, aí trouxeram muito. Todos os homens estão no roçado, brocando o mato do roçado, quando chegaram em casa não tem mais carne de caça. A mulher arruma aí no camburãozinho um bodózinho, um piauzinho com mingau de banana. Os homens comem aquele mingau.

No outro dia de novo, as mulheres foram buscar macaxeira no roçado e na volta foram tomar banho. Aí se pintaram com urucum. Ficaram bonitas e chamaram os homens da lontra e da lontrinha prá tomar banho com elas, e trazer os peixes. Os homens vieram, entregaram tudo quanto foi tipo de peixe. Depois comeram as mulheres. Mulher tinha que pagar o peixe que os homens trouxeram.

As mulheres levaram prá casa e comeram tudo, só deixaram bodózinho pro mingau dos maridos. As mulheres comeram tudo, pros maridos não saber que elas tinham namorado com os outros homens.

Assim foi todo tempo. Um dia foram de novo, e um meninozinho viu que os homens trouxeram muito peixe prá mulheres, e que comeram tudo. Noutro dia o meninozinho foi junto pro roçado, aí lá contou tudo pro pai dele.

Um irmão foi contando por outro, pro outro, até que todos ficaram sabendo, até o pajé, o *tákânabaw* [xamã]. Aí o pajé deixou *koramam* 'am/cobra [d'água], que era um *djo(h)ko* [feitiço], na beira do caminho. Ela ficou lá, onde as mulheres tomavam banho. Pajé deixou prá ela ver o que as mulheres faziam. Ficou lá escondida na moita da árvore.

As mulheres chegaram, arrearam a macaxeira e tomaram banho. Se pintaram de novo com urucum aí chamaram os homens da lontra e da lontrinha. Os homens chegaram, deram os peixes, e foderam. Quando acabaram de foder, os homens já iam voltando, indo embora, aí caiu aquela cobra dentro d'água. As mulheres gritaram: '-Mata, mata, mata'. Mas ela sumiu, boiou lá mais na frente. Aí chegou lá, onde tavam os homens brocando, e contou tudo assim como o rapazinho contou.

Aí o pajé falou: ‘-Então nós vamos trocar com as mulheres. Elas vão pro roçado brocar e nós vamos procurar rancho’. Mandaram todas as mulheres pro roçado e eles foram procurar rancho por aí. Quando voltaram do roçado, foram tomar banho. Acharam urucum, aí chegando na beira, fizeram mesmo como mulher, botaram urucum no rosto, se pintaram tudinho. Fizeram *manhako*, que é armadilha prá pegar peixe. E foram tomar banho, aí chamaram os homens da lontra e da lontrinha, também assim como mulher. Ficaram só com a cabeça de fora da água, pros homens não ver que não tinham cabelo.

Quando os homens da lontra e lontrinha chegaram, os outros já tinham colocado a armadilha no meio das pernas. Prenderam todos. Só uma armadilha, que fecharam com um cipó que quebra, deixou dois homens fugir. Os outros, eles mataram tudinho.

Fugiu um homem da lontra e um da lontrinha.

Mataram, aí comeu, depois quando terminou, botaram um pé de pau, o mesmo que pé do *were* [queixada], com unha, tudinho assim. Botaram no caminho, fazendo rastro, passando assim. Tinha paneiro velho com cabelo de queixada, botaram no caminho, prá mulher ver.

Levaram só os ovos, da lontra e da lontrinha, tiraram e botaram em cima da porta. Tiraram o couro, bateram assim, aí botaram no mingau de banana, prá mulher comer.

Elas já viram lá no meio do caminho que tava passando queixada. Aí a mulher viu e falou assim ‘-*Etsagoa* [“minha cunhada”], mataram queixada, olha o rastro aqui passando.

Quando chegaram as mulheres, os homens já tinham comido. Deixaram mingau prá elas. Aí comeram por aí, a carne da lontra, comeram, comeram, pensando que era queixada.

Passou uns três dias, e os homens foram roçar de novo, brocar. As mulheres foram buscar macaxeira de novo, quando voltavam prá casa, ainda foram tomar banho. Chamaram os homens de novo, mas não chegaram mais. Não veio mais não. Já tinha comido, né.

Chamaram, chamaram, até que chegaram os dois que tinham fugido. Mas ficaram lá longe, só espiando. E voltaram de lá mesmo.

Aí mulher disse: ‘-Vamos deixar, parece que foram pro outro rio.’

Quando passou três dias, o ovo que botaram em cima da porta, já tá caindo uma água assim de dentro, já tá apodrecendo o ovo da lontra e da lontrinha.

Aí os homens botaram espinho, muito espinho... No pé dele mesmo, mas não entra muito não, só uma pontinha mesmo. Aí falaram assim: ‘- Minha mulher, vem tirar meu espinho.’

Ele fica sentado no meio da porta prá ela tirar o espinho. Prá cair a água do ovo. Aí tiraram, tiraram muito espinho do homem.

Aí caiu uma água, e a mulher falou: ‘- Oque é que tá podre, caindo aqui?’ Pegou, cheirou e viu que era podre. O homem disse assim: ‘- Você não conhece não? Você não gosta de comer este ovo? Você que namorou o lontra, quando tá namorando, não conta nada, não disse prá mim não’.

Aí arrastaram com espinho que botaram nas costas. Todos os homens fizeram isto com as mulheres. Aí bateram também, a outra, outra, tudinho, bateram com espinho. Deixaram as mulheres assim e foram pro roçado brocar de novo. Aí mulher ficou pensando: ‘-Como é que nós faz minha filha, *etso*.’

As velhas que pensaram assim. A mulher velha, disse: ‘- Nós vamos virar *were* [queixada].’

E arremedaram a queixada. Pegaram um coco de jaci, e bateram assim, ‘tá tá, tá’. Aí bateram de uma vez assim, todo mundo, ‘tá tá tá’. Igual queixada, quando tá chegando.

Viraram espinho, igual como o cabelo da queixada. E foram se embora tudinho pro mato. Depois voltaram de novo, fazendo um rastro já, outro assim, outro vai prá cá, outro vai prá lá. Os homens não sabem de nada, tão brocando, trabalhando.

Aí a velha pensou de novo. ‘- Minha filha como que nós faz, nós vamos voltar de novo, ou nós vamos virar mesmo queixada? Quando nós virar mesmo queixada, aí os outros vão flechar. Aí tô pensando assim...’

Aí umas foram se embora. As outras pensaram assim: ‘- Então nós vamos tirar nosso espinho.’ Aí cada qual tirou o espinho. ‘-Vamos fazer

de outro jeito, vamos pedir do menino prá ele tirar a ponta da paxiúba<sup>35</sup>, aquela prá cavar barro.’ E mandaram ele lá no roçado.

Ele foi lá e pediu pros homens fazer a ponta da paxiúba. ‘- Foi titia que pediu uma ponta de paxiúba.’ O homem perguntou prá que que era a ponta da paxiúba. Ele falou que era prá arrancar batata. O homem fez a ponta, quatro. O menino trouxe: ‘- *Anha*, minha tia, tá aqui.’ Deu prá tia dele. Ela foi prá beira do rio, onde tavam as outras mulheres, que não tinham virado queixada.

As mulheres na beira do rio, acharam aquele pau buchudo e começaram a cavar no barro, bem na beirinha assim, e foram cavando, toc, toc, toc. Até que toparam a raiz.

Aquele menino que mandaram buscar a ponta da paxiúba, aquele que contou de novo. Foi chamar o pai de novo lá no roçado. Não, chamou o tio dele. ‘-*mom! mom heke!*’ Gritava, ‘-escuta meu tio, escuta!’ Veio um bocado, até que encontraram o rapazinho, e perguntaram o que tava acontecendo. O menino falou que sua tia tava no pau na beira do rio. Aí foram tudo prá lá.

A raiz já tava quase toda fora, tava perto de cair. Os homens foram prá lá. Já tava caindo no meio do rio, *kaake, boko*, quebrou e caiu no meio do rio, aí as mulheres pularam em cima. Levaram junto duas crianças; uma menina e um menino. Empurraram o tronco pro meio do rio, forçando mais pro meio. Quando já tavam no meio, aí os homens chegaram, e gritaram: ‘- Espera, espera, vou embora também, eu vou mais vocês.’

Eles quiseram ir também. Porque *mahwa*, tava com saudades já... Os homens foram atrás por terra, correndo pela beira... Os homens até dormiram na beira, mas não alcançaram mais, não. Aí voltaram. As mulheres foram se embora mesmo prá baixo. Os homens ficaram sem mulher, porque aquelas que viraram queixada, foram embora pro mato, e as outras baixaram o rio.

---

<sup>35</sup> Paxiúba (*Iriarteia Exorrhiza*).

O que aconteceu com as mulheres que baixaram o rio, ninguém sabe não. Parece que continua gente.” *Yode/José*. 1988.

*Yode/José* continua, dizendo como o xamã transformou os homens. Os mesmos homens cujas mulheres algumas viraram queixada e outras baixaram o rio, foram transformados em matamatá (uma espécie de quelônio) e japó, um pássaro que “fica voando em bando pelo igarapé”. A mãe não conseguiu carregar o menino e ele se transformou em gavião. Hoje avisa os humanos quando um bando de queixadas se aproxima. A menina, ao ter sua primeira menstruação, durante seu isolamento do grupo, virou um *wa(h)kek*, um pássaro de coloração avermelhada, que vive nas margens do rio pescando e comendo peixes.

Esta narrativa possibilita verificar a questão sobre regras envolvendo alianças, entre *Djapa* diferentes. Traz para o âmbito da análise da organização social, a questão da “traição”. “Traição” que não se constitui no ato de manter relações sexuais com outros homens, e sim no fato destes homens desempenharem o papel de provedores. A ação das mulheres e de tais homens ameaçava as alianças já estabelecidas. Em nenhum momento no entanto, algum narrador observou algo que se relacionasse com qualquer impossibilidade ou proibição de casamento entre uma mulher do grupo e um homem da Gente da Lontra ou da Gente da Lontrinha. Esta narrativa na medida em que não indica regras endogâmicas, apoia a discussão sobre a endogamia e exogamia, trabalhada no capítulo anterior. Evidencia movimentos de passagem para o modelo atual de vida, através da transformação de pessoas em diversos animais. Consolida a denominação deste grupo como Gente da Queixada, e tem significância, entre outros aspectos, no fato de hoje os *Were Djapa* cuidarem de ter roçados próximos. Os homens continuam a plantar muito, mas realizam também outras atividades, dentre as quais, a provisão da família através da caça e da pesca, além de por vezes

acompanharem suas mulheres ao roçado. As mulheres vão ao roçado muitas vezes por dia, geralmente vão e voltam cantando, em pequenos grupos, rodeadas de crianças<sup>36</sup>.

### O alimento cultivado e produzido

O produto mais importante do roçado é a macaxeira, que junto com outros frutos e tubérculos, foi trazida pelo homem da Gente do Urubu-rei. Os roçados contêm grande variedade de plantas comestíveis cultivadas, no entanto à macaxeira é que destinam a maior parte de seu tempo, trabalho e energia.



Um roçado kanamari.

Desenho de *Kaeware/Chico*, rio Itucumã. 05/12/1987.

<sup>36</sup> Prática que se diferencia noutros grupos locais, onde as mulheres vão em grande número, em incursões que duram praticamente o dia todo. Trazem tudo o que necessitam, macaxeira, banana, mamão, batata, enfim o que estiver no ponto de ser consumido. Trazem uma quantidade que geralmente dura mais de dois dias, evitando assim de irem todos os dias no roçado.

Macaxeira e caiçuma, seu principal derivado, são a base da dieta alimentar dos Kanamari. Estão presentes sempre, no dia-a-dia, nos momentos de festas, na aldeia e no *kodo(h)nake*, desde o “primeiro tempo”. A alimentação completa e verdadeira deve conter a macaxeira. Embora a caça, a pesca e os frutos coletados sejam de grande importância na alimentação, a macaxeira faz parte do processo de socialização e mesmo de humanização com que os Kanamari se vêem e vêem os outros<sup>37</sup>. No conjunto de plantas alimentícias cultivadas, responsabilidade dos humanos, é estratégica e de grande significado na troca que acontece no *Warapekom*. Assunto que tratarei mais detalhadamente no capítulo III.

### **Koya - A Caiçuma**

O preparo da caiçuma, assim como de toda a alimentação, faz parte das atividades das mulheres. Atividade que não podem realizar quando em período menstrual ou de pós-parto. A caiçuma, mais frequentemente feita de macaxeira<sup>38</sup>, é uma espécie de mingau, que pode ser ingerido fermentado ou não. A caiçuma e a própria macaxeira, estão presentes em todos os momentos da vida kanamari. São presença obrigatória desde o “primeiro tempo, no dia-a-dia, nas festas, nas mortes momentâneas, aqui na terra e também no *kodo(h)nake*. A caiçuma ao mesmo tempo que é comum aos vários *Djapa* kanamari, é também um elemento cultural diferenciador, apresentando dois procedimentos básicos para sua confecção.

As mulheres *Were Djapa*, utilizam como ingredientes para o seu preparo, somente macaxeira e água. A macaxeira descascada e cortada em pequenos pedaços, é cozida e colocada em potes de cerâmica ou panelas. Pouco antes de ser servida, é acrescida de água e peneirada. Os pedaços de macaxeira cozidos para fazer a caiçuma, são utilizados também na alimentação, acompanhando a carne de caça, peixe ou suco de frutas silvestres. Durante todo

---

<sup>37</sup> Nas tentativas de “conquista” e sedentarização dos *Tsomhwák Djapa*/Gente do Tucano, pelos Kanamari do Jutai, seu maior empenho é para que plantem roçados. Explicitando assim, o desejo de “amansá-los”, para que deixem de ser “brabos” e vivam como “gente”.

<sup>38</sup> A caiçuma pode ser feita também de milho ou pupunha.

o tempo, que vai desde o cozimento da macaxeira até o momento da oferta à tarde, as mulheres entoam cantos<sup>39</sup>. Estes cantos anunciam que haverá muita caiçuma, que elas estão trabalhando muito e esperam que os homens tragam muita caça e/ou peixe.

Frequentemente as mulheres se enfeitam com palha trançada de buriti ou murumuru (*Astrocaryum murumuru*) na cabeça, braços e pernas, tanto para ofertar quanto receber caiçuma.



Foto2 - Mulheres Tucano oferecendo caiçuma. Aldeia Caraná. Rio Jutai/1982.  
Autor: Araci Maria Labiak.

Atendendo ao pedido das mulheres, os homens vão buscar a caiçuma, a ofertam e servem também cantando.

---

<sup>39</sup> Além da macaxeira e da água, as mulheres de outros grupos kanamari, utilizam a batata doce, que em quantidade bem menor que a macaxeira, tem a finalidade tanto de adoçar quanto de acelerar o processo de fermentação da caiçuma. Ao mesmo tempo em que cozinham a macaxeira, vão socando com uma pá a macaxeira cozida e mastigando lentamente a batata doce, misturando-a à massa que vai se formando, o que resulta num ou mais potes de caiçuma. As mulheres revezam-se em grupos diários na confecção da caiçuma.



Foto 3 - Mulheres e meninas *Were Djapa* se preparando para receber caiçuma. R. Itucumã/1984.  
 Autor: Lino João de Oliveira Neves



Foto 4 - Mulher *Were Djapa* servindo caiçuma às entidades na festa de *Kohana*. R. Itucumã/1986.  
 Autor: Lino João de Oliveira Neves.

Durante as festas do *Warapekom*, a caiçuma é servida às entidades personificadas.

Algumas entidades aceitam que as mulheres lhes sirvam, outras somente os homens.

## As “brincadeiras” kanamari

Uma característica marcante dos Kanamari é a alegria, o bom humor. Vivem intensamente seus “divertimentos”, rituais e festas. Entre os *Were Djapa* esta característica é fortemente acentuada. Seu cotidiano é permeado de muita alegria, brincadeiras, cantos e enfeites. As visitas entre os grupos são muito importantes e acontecem tanto por ocasião de grandes festas, casamentos, iniciação na pajelança e curas, quanto para curtos períodos de brincadeiras e comensalidade. Sempre que há visitas, as “brincadeiras” são obrigatórias. Porém as “brincadeiras” acontecem também frequentemente no dia-a-dia.

Quando os Kanamari estão falando em português, usam a palavra “brincar” e “brincadeira” para traduzir o conceito que envolve jogos, danças, simulações e embates, e também relações sexuais extra-conjugais, as que não implicam em reprodução. Todas as “brincadeiras”, envolvem boas doses de sensualidade e sexualidade e dizem respeito a tais relações.

A relação sexual conjugal, que tem como objetivo a reprodução, é traduzida pela palavra “trabalho” e refere-se ao ato de “fazer” um Kanamari. O ser humano vai sendo construído ainda enquanto feto, e para isto eles têm de “trabalhar” muito. O marido da mãe solicita de seus companheiros que o auxiliem. Uma gama de pais sociais é estabelecida neste processo. A criança somente estará completa no seu nascimento. Estar completa significa possuir três energias, isto é, um corpo e duas “almas”.

“Brincar” e “trabalhar”, referem a duas condições da vida kanamari. “Trabalhar” implica no ato de gerar e produzir pessoas, conota a grande importância deste ato. Esta é a condição da vida atual no grupo, onde os Kanamari é quem “fazem” os novos Kanamari. “Brincar” retrata a vida do “primeiro tempo” e a dos que vivem no *kodo(h)nake*. No primeiro tempo *Tamakore* criava e no *kodo(h)nake* as pessoas não mais têm poder de criação.

Na medida em que a brincadeira alegre, alivia tensões, traz satisfação, o trabalho é árduo, consome energia, cansa. Criar novos Kanamari é a junção das duas atividades em seus

sentidos, uma complementa a outra, se interpenetram e interagem. Interação e complementaridade estão explícitas em diversos momentos e atividades na vida dos Kanamari. As narrativas de criação no capítulo I, mostram que *Tamakore* cria tudo perfeito, sem necessidade do trabalho e esforço dos humanos, e *Kerak* cria as dificuldades. Os Kanamari não classificam tais dificuldades como algo maléfico contraposto ao bem. A ação de *Kerak* é complementar, propicia a perspectiva “trabalhosa”, mas excitante, que completa a vida, tornando-a mais interessante. A instituição da necessidade do trabalho implica em dar aos Kanamari a possibilidade de ação, de serem sujeitos de seu viver.

Utilizo neste trabalho os termos brincar e brincadeira, como os Kanamari os entendem. São brincadeiras o *kereweno*, o *marâ marâ*, o *tsere*, o *mokdak*, e o *haehae*. Abordarei neste capítulo *kereweno*, *marâ marâ*, *tsere* e *mokdak*. O *haehae*, tratarei no capítulo III, porque apesar de acontecer sempre, identifica-se com o contexto de danças e cantos das festas do *Warapekom*.

### ***Kereweno***

*Kereweno*, brincadeira muito comum nos *Were Djapa* do Itucumã, é menos freqüente nos outros grupos locais. Trata-se da simulação da visita à aldeia de uma pessoa de outro lugar. O tema tem similaridade com o “Pawana” dos Waiwai, enquanto “caricatura”, caráter de “visita”, “humor” e “improvisação”. Porém não se trata aqui de uma “farsa” aos moldes da análise de Catherine V. Howard (1993). Dada a diferente característica dos Kanamari nas relações intergrupos, entre outros aspectos, o *kereweno* não envolve uma farsa com outros povos considerados “(...) seres ‘ferozes’ ou ‘irados’ (...) e seu próprio papel como sendo, literalmente, o de ‘pacificá-los’ (...)” (HOWARD.1993:235). Os “visitantes” Kanamari grotescamente caricaturizados são pessoas de grupos kanamari próximos, com os quais têm boas relações de afinidade, visitas, comensalidade e festas. Bem ao gosto kanamari,

esta brincadeira tem como tema constante e obrigatório trazer notícias e oferendas, geralmente entregues às mulheres, e simular atos de defecar, urinar e de manter relações sexuais.

Qualquer pessoa, homem, mulher ou criança, pode vestir-se, ou fantasiar-se de *kereweno*. O *kereweno* é o único contexto em que as mulheres também se mascaram e “imitam” visitantes, sem implicar em inversão de papéis, como no caso do *Warapekom*. Não se faz grandes preparativos para receber o *kereweno*. Com visitas ou sem visitas na aldeia, algumas pessoas se retiram para a mata, e as demais ficam falando, anunciando *kereweno* que vai chegar. À noite ou à tardinha no terreiro da aldeia, chega o *kereweno*. Geralmente vem sozinho, no máximo dois, quando o homem faz uma simulação de levar à revelia a mulher *kereweno* para ter relações sexuais com ela. Usando roupas pouco diferentes das costumeiras, sua máscara exhibe sempre esmero e elaboração. As máscaras são feitas de cuité (espécie de cuia, cabaça), prato ou cerâmica, contendo orifícios para os olhos e a boca. O nariz, orelhas, sobancelhas e lábios, são feitos com breu (espécie de resina vegetal) e colados à base. Por vezes alguns chumaços de cabelos, também colados com breu, realçam sobancelhas, bigodes e barbas. Utilizam como dentes, os de animais, preferencialmente de paca, por serem bem longos. Tais “visitas” acontecem no entardecer ou à noite. Durante o dia, os meninos e rapazes geralmente usam as máscaras simulando assustar o pessoal.

Denominado de *kereweno*, o mascarado pode também representar uma mulher ou um homem, sempre alguém inventado, de outra aldeia, de outro lugar. O *kereweno* ao trazer notícias do lugar de onde veio e das pessoas de seu grupo, o faz sempre gesticulando, pois não emite palavras ou qualquer outro tipo de som. Desta maneira também responde às perguntas feitas pelas pessoas da aldeia. Pode-se dizer que o *kereweno* é um mímico kanamari. Sendo a fala, a voz, o canto, de grande importância para os Kanamari, não usar tais expressões humanas nestas representações, dificulta a identificação de quem está no papel de

*kereweno*. A criação do diálogo é instigado, deduzido e mantido pelas pessoas da aldeia, mas conduzido pelo *kereweno*. No *Warapekom* as entidades personificadas, que podem ser tidas como os “visitantes” do *kodo(h)nake*, também não emitem vozes humanas para a fala, somente para os cantos. A não identificação, assegura a veracidade e realidade da caricaturização, no caso do *kereweno*, e da personificação no *Warapekom*. A foto abaixo auxilia na visualização, de como podem ser as máscaras do *kereweno*.



Foto 5: *Kereweno*. Rio Itucumã. 1986.  
Autor: Lino João de Oliveira Neves.

Em 13 e 14 de agosto de 1984, tivemos Lino João e eu a oportunidade de presenciar esta brincadeira entre os *Were Djapa*. Apresentaram-se um *kereweno* por vez, à exceção do último que veio arrastando a *kereweno Marem 'awa* pelo terreiro da aldeia:

Eroclides era um homem. Tinha uma espingarda e veio do ig. Três Bocas. Disse ser o dono do Três Bocas. Com gestos chamava o pessoal, que estava em suas casas, para ir lá no terreiro da aldeia. Não trouxe nada para dar de presente às pessoas da aldeia.

Maria Bonita, uma mulher. Convidava os homens para namorar, transar. Gesticulava apontando e tocando sua genitália.

No dia seguinte,

Eroclides veio novamente, e desta vez trazia um panelo. Deu bananas às crianças, pote de cerâmica para *Wa(h)kodje/Alda*. Deu também um certo tipo de prato de cerâmica kanamari para *Paemkarem/Fany*. Sinalizou que sua mulher tinha feito o prato e enviado de presente para ela. Fazendo cafuné na cabeça de *Wa(h)kodje/Alda*, a convidava para transar. Convidou gesticulando, *Paemkarem/Fany*, para também transar com ele. Mostrou que o igarapé Três Bocas estava vazando, isto é, diminuindo de água, e por isso tinha muito peixe. Tinha também muito patauá (*oenocarpus bataua*) e buriti (*mauritia flexuosa*).

Terezinha, uma mulher. Veio com um panelo cheio de “presentes”. Do panelo tirou abacate que deu às crianças e à *Paemkarem/Fany*. Tirou também um galo que deu à Lino João. Mais tarde deu bananas a *Paemkarem/Fany* e a Lino João.

Mariquinha, uma menina-moça, não trouxe nada. Disse vir do Três Bocas. Fez sinais com a mão de como transar e defecar. Ficou de cócoras.

Maria Bonita, veio novamente, e novamente não trouxe nada. Convidou Lino João para transar, fazendo sinais com a mão e simulando tocar sua própria genitália.

*Wa(h)kaya*, uma menina. Não trouxe nada. Começou a rir com as brincadeiras que *Paemkarem/Fany* fez com ela, e saiu correndo. *Paemkarem/Fany* dizia que *Wa(h)kaya*, era mocinha muito bonita e que tinha vindo somente “brincar” com os homens da aldeia.

*Marem'awa*, mocinha, também não trouxe nada. Disse ter roçado no Três Bocas, mas que viera somente para passear. Dançou com *Paemkarem/Fany*, que lhe pediu mel de abelha, cará (um tipo de batata, tubérculo) e pote grande de cerâmica. Simulou transar e mostrou o tamanho do pênis do seu marido. Acocorou como se defecasse e mostrou o tamanho das fezes. Sentou-se no chão. Era muito animada e fazia a todos rir muito.

*Kadji*, um menino, que também não trouxe nada. Era o marido de *Marem'awa*. Imitou com as mãos e balançando a cintura, uma relação sexual. Através de gestos mostrou de que tamanho eram suas fezes. Estava só de camisa comprida, calças curtas, com as pernas de fora. Tinha uma enorme barriga, e por seu tamanho, disseram que estava “buchudo”, isto é, estava “grávido”, esperando filho. Era “Porco *Djapa*”<sup>40</sup>.

Manduquinha, um menino. Não trouxe nada, mas em passos cambaleantes e engraçados, fingia zombar, defecar; dava cabeçadas num dos esteios da casa. Caricaturizava uma pessoa bêbada ou meio “doida”. Num certo momento trouxe *kereweno Marem'awa*, arrastando-a pelo terreiro para transar.

A máscara usada nestes dois dias foi de cuité, com apliques de barro fazendo o nariz, orelhas, olhos, boca. As bochechas tinham a forma de aba e o nariz no primeiro dia imitava o bico de um tucano e no outro, era bem afinado, lembrando um bico de garça.

### **Marâ**

Esta brincadeira é mais freqüente em outros grupos locais, e mais rara nos *Were Djapa*. Se dá entre homens e mulheres, sem máscaras ou qualquer simulação. Uma pessoa

<sup>40</sup> “Porco *Djapa*” não existe. Quando usam o termo porco, estão se referindo ao animal doméstico. Existe “*Hetsam Djapa*”, que é a “Gente do Porquinho”, isto é, do porco do mato, o que não era o caso nesta brincadeira.

*Marem'awa*, mocinha, também não trouxe nada. Disse ter roçado no Três Bocas, mas que viera somente para passear. Dançou com *Paemkarem/Fany*, que lhe pediu mel de abelha, cará (um tipo de batata, tubérculo) e pote grande de cerâmica. Simulou transar e mostrou o tamanho do pênis do seu marido. Acocorou como se defecasse e mostrou o tamanho das fezes. Sentou-se no chão. Era muito animada e fazia a todos rir muito.

*Kadji*, um menino, que também não trouxe nada. Era o marido de *Marem'awa*. Imitou com as mãos e balançando a cintura, uma relação sexual. Através de gestos mostrou de que tamanho eram suas fezes. Estava só de camisa comprida, calças curtas, com as pernas de fora. Tinha uma enorme barriga, e por seu tamanho, disseram que estava “buchudo”, isto é, estava “grávido”, esperando filho. Era “Porco *Djapa*”<sup>40</sup>.

Manduquinha, um menino. Não trouxe nada, mas em passos cambaleantes e engraçados, fingia zombar, defecar; dava cabeçadas num dos esteios da casa. Caricaturizava uma pessoa bêbada ou meio “doida”. Num certo momento trouxe *kereweno Marem'awa*, arrastando-a pelo terreiro para transar.

A máscara usada nestes dois dias foi de cuité, com apliques de barro fazendo o nariz, orelhas, olhos, boca. As bochechas tinham a forma de aba e o nariz no primeiro dia imitava o bico de um tucano e no outro, era bem afinado, lembrando um bico de garça.

### **Marâ**

Esta brincadeira é mais freqüente em outros grupos locais, e mais rara nos *Were Djapa*. Se dá entre homens e mulheres, sem máscaras ou qualquer simulação. Uma pessoa

---

<sup>40</sup> “Porco *Djapa*” não existe. Quando usam o termo porco, estão se referindo ao animal doméstico. Existe “*Hetsam Djapa*”, que é a “Gente do Porquinho”, isto é, do porco do mato, o que não era o caso nesta brincadeira.

desafia outra do sexo oposto a lhe tomar uma haste de cana-de-açúcar que tem nas mãos. No *mará*, o desafiante segurando a cana pela extremidade dos gomos, instiga à outra esfregando-lhe as palhas no corpo ou no chão à sua frente.

Se o desafiado aceita lutar pela haste de cana, segura as palhas e as puxa em sua direção. Como reação o desafiante passa a resistir, dificultando que a outra pessoa consiga lhe tirar a cana. Na medida em que uma das pessoas começa a perder terreno, outras do mesmo sexo, a ela se agregam ajudando-lhe a dominar a situação. É similar à brincadeira denominada em algumas regiões brasileiras de “cabo de guerra”. Nesta brincadeira dois grupos de pessoas um em cada extremidade de uma corda, medem forças entre si.



Foto 6: *Mará*. Rio Jutai. Dez/1981.  
Autor: Araci Maria Labiak

Como é característico nas brincadeiras kanamari, todos da aldeia acabam participando. Alguns fazem torcida, outros juntam-se ao grupo de mesmo sexo, seja puxando a haste, seja utilizando-se de estratégias para minar as forças do grupo adversário. Estratégias estas que vão desde fazer cócegas e passar rasteiras, até manipular os órgãos genitais. Vale tudo desde que se dificulte ao máximo o sucesso de quem foi incitado a buscar a haste. Vale

tudo também para consegui-la. Por maior que seja a resistência de quem a ofereceu e do grupo que o ajudou, sempre sai vencedor o desafiado.

Além de todo o jogo de sensualidade envolvido durante a luta para conseguir a haste de cana, é certo também que seu oferecimento a determinada pessoa, traz embutido o convite para “brincar”, isto é, um convite à relação sexual.

### *Tsere*

Brincadeira muito comum e freqüente nos Kanamari. Sem necessitar de um momento especial, realizam-na quando há muitas ou nenhuma visita, em tempos de festas ou no dia-a-dia. Quando homens ou mulheres, trazem boa quantidade de frutas do mato ou do roçado, oferecem-nas à pessoa do sexo oposto. Nos tempos de festa o *tsere* é freqüentemente realizado com o produto da caça e da pesca. Da mesma maneira que no *marâ*, quem oferece a fruta, oferece também resistência em entregá-la. Num *tsere* em que os homens oferecem frutas para as mulheres, quando uma mulher aceita e vai buscar a fruta, o homem dificulta ao máximo o acesso, inclusive escondendo dentro da roupa em lugares íntimos. Várias mulheres entram na brincadeira, tentando obter a fruta. Diante da ameaça de perder a fruta, o homem a joga outro homem, sucessivamente. As mulheres dão beliscões, fazem cócegas, apalpam os órgãos genitais dos homens, puxam seus cabelos, até conseguirem seu intento. Após a mulheres apanharem uma fruta, logo outra é colocada na roda.

Também no *tsere* o desfiado sempre acaba recebendo a fruta, num jogo de sensualidade e sexualidade, e demonstração de grande resistência física. Correm muito, uns resistindo e outros se esforçando para apanhar as frutas. Lutam corpo a corpo. Por vezes 5 a 6 mulheres no intento de pegar a fruta, chegam a imobilizar o homem, que provando agilidade e destreza, consegue escapar ainda de posse da fruta. A brincadeira envolve a todos da aldeia, uns ofertando, outros tentando apanhar as frutas e outros ainda torcendo. Todo o grupo

participa brincando, rindo e divertindo-se muito. No entanto, a oferta inicial e as seguintes, seja por homem ou por mulher, têm destino certo e intenção certa. O “pagamento” será a relação sexual, à noite, ou após o término da brincadeira, numa fuga para o mato.

Quando os homens vão buscar frutas do mato, no intuito de fazer o *tsere*, as mulheres na aldeia cantam o tempo todo. Nos cantos expressam a espera, a disponibilidade e a sua vontade de participar do *tsere*, com tudo o que ele implica.

Dependendo da quantidade de frutas trazidas, o *tsere* pode durar horas. Quanto mais gente na aldeia em visita, tanto maior a quantidade de frutas, e tão maior a intensidade e duração da brincadeira, pois também são maiores as possibilidades e desejos de se alegrar. A foto abaixo dá uma idéia de como acontece o *tsere*.



Foto 7: Tsere. Rio Itucumã. Mai/1986  
Autor: Araci Maria Labiak

Diferente da tese de Siskind (1973) de “carne por sexo”, e da análise de Pollock (1984) para os Culina, focalizando a troca de comida por comida, onde a divisão de trabalho e a produção alimentar servem de metáfora à identidade sexual, nos Kanamari as trocas

evidenciam outros aspectos. Tanto no *tsere* quanto no *marâ*, o doador pode ser homem ou mulher e geralmente são oferecidos frutos coletados ou produzidos nos roçados. Não há referência a uma relação fixa que estabeleça “real” ou metaforicamente diferenciações entre as identidades sexuais. Nos tempos de pouca alimentação, poderão, aí sim os homens, através do *tsere* oferecer peixe ou caça. Este oferecimento no *tsere* e no *marâ* acontece numa troca de comida por sexo. No *Warapekom* os doadores são as entidades, e apesar do uso da mesma prática do *tsere*, a troca é processada sob outras bases, que não a de comida por sexo.

### ***Mokdak/Peixe-Boi***

Os Kanamari referem-se ao *mokdak*/peixe boi, como uma brincadeira, por estar atualmente associada à relações sexuais extraconjugais. Acaba no entanto, por se configurar num ritual que tem por finalidade resolver uma situação de tensão social. Presenciei sua realização somente nos grupos kanamari do rio Jutai, em meados da década de 80. Os demais grupos locais conhecem e antigamente o realizavam. No entanto, há um tempo considerável isto não acontece entre os *Were Djapa*, pois não se verifica pessoas com as cicatrizes e marcas no tórax, próprias dos que passaram pelo *mokdak*.

*Mokdak*, traduzido literalmente seria couro de anta, e vem a ser o material com o qual é feito uma espécie de chicote, o instrumento da contenda. Traduzem para o português com o nome de peixe-boi. A relação e equivalência dos animais está contida nos tempos de criação, quando o mesmo animal vivia tanto na terra quanto na água. Dentre os vários animais que “um dia foram separados”, um ficando na terra e o outro na água, estão a anta (animal terrestre) e o peixe-boi (animal aquático).

“A anta era o mesmo que o peixe-boi. Quando o dono separou, a anta ficou na terra, e o peixe-boi no rio.”

Antigamente o *mokdak* fazia parte integrante dos procedimentos que precediam o casamento. Ao pedir uma moça em casamento, o rapaz era inquirido pelo pai ou irmão de sua pretendida, a conquistar através do *mokdak*, o direito de se casar com ela. Atualmente este ritual não mais acontece neste contexto, entre os Kanamari do Juruá e do Jutai.

Observei que em dois momentos ainda acontece o *mokdak*, no treinamento para tornar o corpo forte e resistente à dor, e nas disputas pessoais. Como treinamento para a dor, atualmente é mais raro. Somente nos grupos do Jutai encontrei pessoas com cicatrizes provindas de tais contendidas. As disputas pessoais, são decisivas para solucionar questões aparentemente particulares, como por exemplo, no caso de uma pessoa pretender o cônjuge de outra. Tanto na prova de resistência, quanto na solução de uma situação de caráter pessoal, uma pessoa desafia a outra, geralmente do mesmo sexo.

Para a descrição de como se dá o *mokdak*, tomo como paradigmático o caso de desavença pessoal. A persistência de uma situação tensionada, onde uma relação extraconjugal coloca em risco uma aliança, faz com que a esposa ou a própria pretendente, proponha que se defina no *mokdak* tal questão. Antes de aceitar, a pessoa desafiada consulta seus pares na aldeia, parentes e pessoas próximas. Por sua vez, a desafiante ao propor o *mokdak*, já terá procedido da mesma forma e está segura de que um bom grupo a apóia. As conversações podem durar dias ou semanas. Se é formado o segundo grupo, a pessoa desafiada aceita o *mokdak*. Marca-se então a data para o acontecimento. Este momento, até que se estabeleçam os grupos de apoio e que se esclareça a situação, é extremamente “liminar”, pois se dá

“(...) a passagem entre ‘status’ e estado cultural que foram cognoscitivamente definidos e logicamente articulados. Passagens liminares e ‘liminares’ (pessoas em passagem) não estão aqui nem lá, são um grau intermediário.” (TURNER. 1974:05).

No período até que se defina pelo *mokdak* ou não, as partes deixam sua condição estabelecida pelas regras sociais, uma de esposa e outra de “namorada”, pessoa com quem o homem tem mantido relações sexuais que não implicam em dissolução do casamento. Enquanto discutem e se aconselham com o grupo, as duas pessoas diretamente envolvidas perdem seu status social individual. O mesmo ocorrendo com seus parentes e afins, pois, subjaz à decisão de apoio ou não, uma intensa discussão que envolve as relações de parentesco, afinidade e alianças. Havendo concordância do grupo, isto é, a sua divisão em dois grupos para apoio de uma e outra pessoa, processa-se o *mokdak*.

Antes do início da contenda, as pessoas têm suas faces pintadas de urucum e jenipapo e são colocadas tiaras adornando suas cabeças. A foto abaixo mostra o momento em que duas meninas participavam do *mokdak* que se deu entre duas mulheres.



Foto 8: Mokdak. Rio Jutai/1985.  
Autor: Adelina Vilma Marques Ribeiro

O *mokdak* acontece sempre no terreiro da aldeia, onde o desafiado dançando com as mãos para o alto, canta à espera do desafiante, que chega com o chicote de couro de anta na mão. Sempre dançando e de mãos e braços para cima, o desfiado recebe as chicotadas que lhe desfere o desafiante. As chicotadas são aplicadas no tórax e costas nus, com a ponta do chicote atingindo a parte baixa do peito entre as costelas, local onde ocorrem os maiores ferimentos.

O desafiante desfere tantas chicotadas, quantas o desafiado suporte. Quando este não mais agüenta, alteram-se as posições. Alguém do grupo da pessoa desafiada assume seu lugar e desfere as chicotadas naquele que desafiou, também enquanto ele suportar. Sucessivamente vão se alternando os participantes, até que um dos grupos desista. O vencedor do *mokdak*, é quem tenha tido como aliado o grupo mais forte, isto é, que aguentou maior número de chicotadas e não desistiu da disputa.

Se o *mokdak* é realizado para resolver questões de caráter pessoal tais como ciúmes, traições, fofocas, mal-entendidos ou divergências entre duas pessoas, aparentemente definirá apenas a situação que o motivou. No entanto, a discussão, o envolvimento e a participação de praticamente todas as pessoas presentes na aldeia, propicia um momento em que o grupo reflete sobre suas relações, processando uma reorganização ou reafirmação das alianças e laços estabelecidos. Pública e claramente se coloca a resolução de uma questão, que implicava em toda uma situação social tensionada. Sendo vencedora a mulher que tinha seu casamento ameaçado, a pretendente se retirará de cena e deixará de ser uma ameaça ao casamento. Seguir-se-á a determinação da organização e das alianças anteriores ao conflito. Por outro lado, se a “namorada” ganhar a disputa, formar-se-á uma nova aliança. A ex-esposa encontra-se então, novamente como moça solteira e livre para a realização de outra aliança. Os filhos do casamento desfeito e decidido através do *mokdak*, serão criados pelos pais da mãe. Tal arranjo é facilitado pelo princípio da matrilocidade.

Nas duas situações retorna-se à normalidade e vigência da regra social, seja através da manutenção ou da realização de novo casamento, desaparecendo a situação anterior, de tensão e conflito.

As “brincadeiras” descritas neste capítulo, acontecem quando um grupo está com ou sem visitantes de outros grupos locais ou aldeias. Não há, em princípio, uma data ou momento pré-determinado para que sejam realizadas tais brincadeiras. Os tempos de festas ou visitas, no entanto, favorecem sua realização por serem momentos especiais de encontro.

No capítulo III trabalho aspectos técnicos e estruturais do conjunto de festas do *Warapekom*. Descrevo e analiso o *Warapekom* enquanto um conjunto de festas onde estão evidenciadas as relações sociais, as relações com o meio ambiente e as relações com a cosmologia. Nas visitas elaboram-se as relações sociais. Os alimentos cultivados e coletados visualizam a relação com o meio ambiente. Através da personificação de entidades, auxiliares e outros personagens, os Kanamari presentificam sua cosmologia.

**“-Você ainda não viu nada, Ará. *Warapekom* é que é bom, vem  
todo mundo.”**

### III AS FESTAS DO WARAPEKOM

Trabalho aqui o significado do *Warapekom*, como acontece, porque e quando acontece, quais as entidades que dele participam. Trato dos aspectos estruturais deste conjunto de festas que possibilita visualizar as relações dos Kanamari com o meio ambiente, as relações intergrupos locais, e suas relações com o cosmos.

No *Warapekom* se visualiza o encontro de todas as esferas do mundo kanamari. Nele interagem os Kanamari que não morreram ainda e estão “vivos” na aldeia, os que já “morreram” e estão “vivos” no *kodo(h)nake*, as entidades e todos os que nunca “morreram”, pois são do “primeiro mundo”. As entidades *Kohana* e *Peda*, são personificadas no *Warapekom*, num especial momento de atualização de sua história mítica.

Um dos elementos significativos para que se realize o *Warapekom*, são as visitas. As visitas acontecem por ocasião de grandes festas, casamentos, iniciação na pajelança e curas, e também para curtos períodos de brincadeiras e comensalidade. Elas estão diretamente inseridas nas relações entre grupos afins no espaço dos conjuntos *Djapa*. Início com uma contextualização de visitas que envolvem a realização do *Warapekom*.

#### **Amanhecer na aldeia com visitas**

O sol ainda não nasceu e já se começa ouvir os risos, os cochichos, os murmurinhos do despertar. Um grande “tchibum” anuncia que alguém - ou alguéns - acorda nas águas do igarapé.

A fogueira rompe o frio da cedíssima manhã.

Junto ao fogo, crianças, mulheres e homens aninham-se. Ao seu redor, contam histórias... catam piolhos, “fofocam”, contam sonhos... e riem. Projetam o dia que nasce.

Do igarapé sobe uma bruma suave, que acompanhando seu leito, serpenteia na mata de múltiplos verdes.

Lenta, porém, calidamente se inicia a manhã.

O primeiro brilho do sol rebrilha nas gotas de orvalho depositado serenamente à noite, na imensidão de folhas que rodeia este mundo.

A demora é pouca para que os ruídos noturnos das aves, dos insetos enfim dos seres que povoam a noite, silenciem dando lugar ao burburinho de um dia radiante.

Os risos aumentam, se espalham por todos os “cantos” da espaçosa e aberta aldeia. Alguém ensaia um canto kanamari.

As crianças correm, e riem, e vivem. O ensaio se torna um canto anunciador. A caiçuma começa a ser servida pelas mulheres.

Há muita gente na aldeia, à noite haviam chegado várias canoas repletas de *Tákâna*.

Após a caiçuma, primeira refeição do dia, outras atividades tomaram conta da aldeia. As mulheres equipadas com seus ‘apetrechos’, tomaram o rumo do roçado. Foram juntas cantando seus cantos de ida ao roçado.

Os homens, também com seus ‘instrumentos’, foram para a mata caçar, pescar e coletar frutos e palha de buriti.

As crianças? Algumas meninas foram com suas mães ao roçado, alguns meninos acompanharam seus pais. Outras crianças ficaram brincando com as canoas no igarapé, flechando peixinhos, tomando banho, assando os peixinhos flechados, correndo e brincando pela aldeia na companhia dos adultos que ficaram.

Também um canto indica o retorno das mulheres, trazendo seus cestos cheios de macaxeira, que é jogada no terreiro ou dentro de casa. Com o cesto livre para novo empreendimento, as mulheres vão agora cortar e trazer lenha para aumentar o fogo, que

rapidamente se multiplica. Em praticamente todas as casas é aceso um fogo, mulheres e meninas puseram-se a descascar, cortar e cozinhar a macaxeira.

Sempre cantando as mulheres tecem tiaras e enfeites em palha de buriti.

Alguns homens trouxeram caça e alguns peixes, que imediatamente repartidos entre todas as mulheres, foram destinados ao fogo. Quando muito da macaxeira já estava cozida e reservada nos potes de cerâmica, retornaram os demais homens.

Já era de tarde quando almoçaram.

Os homens que retornaram por último, após o almoço, se retiraram para a mata, para em seguida voltar com frutas silvestres que ofereceram às mulheres. Brincaram de *tsere*, boa parte do que restava da tarde. Neste dia os homens trouxeram jatobá (*Hymenaea courbaril*) grande.

À noite novamente houve “brincadeira” no terreiro, mas também “festa séria”, o *Warapekom*. No princípio realizaram um *haehae*, no terreiro da aldeia. As pessoas se reuniram, cantaram e dançaram. Foram cantos alegres e bem diversificados, alguns conhecidos, outros criados na hora, com motivos presentes ou referindo-se a acontecimentos do dia-a-dia do grupo.

Neste dia, ou bem, nesta noite, depois do *haehae* passaram para cantos e dança de *Kohana*, e neste dia, ou bem, nesta noite se inicia um tempo de festas do *Warapekom*.

## Visitas

*Warapekom* enquanto manifestação cultural configura-se não só como um meio simbólico de expressão e comunicação cosmológica e com o meio ambiente, mas também dos Kanamari entre si. A expressão das relações sociais se dá basicamente através das visitas que ocorrem com muita frequência entre os grupos locais kanamari.

Na região Amazônica, o inverno é caracterizado por ser o tempo das chuvas e abrange um período que normalmente vai de dezembro a maio. Esta época se mostra a mais propícia para as visitas entre os grupos, uma vez que os rios, igarapés e furos<sup>41</sup> estão cheios.



Foto 9: Pessoas do ig. Três Bocas em viagem de visita ao Itucumã. Três Bocas/1987.  
Autor: Lino João de Oliveira Neves

Embora no inverno haja muitas frutas e muitas visitas devido a facilidade de locomoção, as festas do *Warapekom* ocorrem também em outras épocas, sem que neste casos se altere suas características, intensidade e duração.

---

<sup>41</sup> Furos. São caminhos d'água, que surgem somente na época das cheias, ligando o rio ou igarapé transversalmente, e com isto encurtando a distância normal.

Sem haver rigidez quanto ao período de duração, um *Warapekom* poderá durar desde 3 dias até pouco mais de 1 mês.

Tanto a duração quanto o momento de terminar um *Warapekom*, é sinalizado pelo número de visitantes, pelo cansaço e a necessidade de realizar outras atividades, tanto na aldeia, quanto no *kodo(h)nake*. Vão se revezando e diminuído o número de pessoas que participam. Até que num certo dia os “donos”, isto é, os cantadores, decidam por seu término.

### **Razões para se realizar um *Warapekom***

As festas do *Warapekom* não são pré-determinadas por um calendário, nem marcam um período específico. O momento propício para que aconteça uma festa do *Warapekom* está intimamente relacionado a três fatores básicos. No plano ambiental/econômico, pressupõe a existência de fartura, seja a produzida pelos humanos através dos roçados, seja a caça, os peixes e os frutos, produtos da floresta. Um segundo fator relaciona-se ao plano social, que se dá através das visitas e alianças entre grupos locais. O terceiro localiza-se no plano cosmológico, onde sem situações de enfeitiçamentos e mortes, existam relações harmônicas entre humanos e entidades do *kodo(h)nake*. Tais fatores, interdependentes e interativos, não existem separadamente. Não é possível a realização do *Warapekom* sem a conjugação dos três fatores, mesmo havendo predomínio de situação ideal de um deles.

A exemplo disto, quando fui morar com os Kanamari no rio Jutai, demorou algum tempo para participar de um *Warapekom*. Já era maio de 1980, e há pelo menos 6 meses eu estava lá. Muitas brincadeiras haviam sido realizadas, *haehae*, *tsere*, *mokdak*, e *marâ*. O ritual do *rame*<sup>42</sup> era o mais elaborado e bonito aos meus iniciantes olhos. *Kayoma*/Manoel, diante

<sup>42</sup> *Banisteriopsis caapi* e *psychotria viridis*, *rame*, ou cipó como é traduzido pelos Kanamari. Traço cultural cuja origem atribuem aos Kaxinawá, de quem teriam adquirido há tempos através dos Kulina. Nem todos os grupos locais kanamari o adotaram. Nos *Were Djapa*, há dois homens considerados *marenawá*, ou “donos” do

de meu visível êxtase, confidenciou: “-Você ainda não viu nada, Ará. *Warapekom* é que é bom, vem todo mundo.” “-O que é *Warapekom*?” “-Fruta do mato”, disse ele. Não entendi qual a relação entre o acontecimento do *Warapekom*/festa e as frutas do mato, as quais me parecia que haver muito. À minha pergunta de porque ainda não haviam feito o tal *Warapekom*, *Kayoma*/Manoel respondeu: “- Ainda não é tempo”. A resposta me deixou entendendo menos ainda a questão, pois era tempo de muita fruta do mato sim. No entanto, nem *Kayoma*/Manoel saíria de seu cotidiano para explicar, num discurso consciente, razões e dados constituintes das interações da vida kanamari, nem tampouco eu detinha naquele momento, ferramentas próprias da Antropologia para lhe propor tal ruptura. Era um tempo em que eu estava ali para “viver” a vida kanamari.

A inexistência das condições e fatores necessários tornava aquele momento inadequado à realização do *Warapekom* no Jutaí. Em fevereiro de 1980, uma epidemia de sarampo reduzira 30% da população dos grupos locais dali, os roçados muito novos ainda, tiveram de ser consumidos mesmo sem completar seu tempo de crescimento e maturação. A maioria das pessoas encontravam-se enfraquecidas e não podiam fazer grandes incursões de caça e pesca. Com poucos roçados e impossibilitados de caçar e pescar, coletavam o suficiente para sobreviver. As relações com o meio ambiente e com a fartura, estavam muito aquém do ideal necessário.

Por outro lado, não recebiam visitas, nem as podiam realizar, devido a debilidade física e o medo da morte proveniente do *djo(h)ko*/feitiço que pairava no ar.

O sarampo, que grassava os habitantes do Juruá e Eirunepé, havia sido adquirido por uma família que estivera passeando na aldeia do Ig. Mamori. Para os Kanamari, o xamã do Mamori é quem teria colocado *djo(h)ko*/feitiço nesta família, debilitando-a e atingindo também a eles no Jutaí. A família não deveria ter retornado e segundo os Kanamari do Jutaí, o

---

*rame*; um do Itucumã e outro do Xeruã. Com os *Were Djapa*/Gente da Queixada, não tive oportunidade de participar, nem de presenciar nenhum ritual do *rame*, apesar de afirmarem que às vezes o realizam.

fez propositadamente, para “matá-los”. Num dos grupos locais do Jutai, havia naquele momento uma forte disputa de liderança política, envolvendo a família que voltou contaminada de sarampo. Nos Kanamari qualquer doença está diretamente relacionada ao *djo(h)ko*/feitiço, e neste caso, o sarampo era sua manifestação. O feitiço expressa a qualidade das relações sociais entre os grupos locais ou entre os *Djapa*. Sua manifestação através da doença, evidencia a desarmonia social entre grupos, causada por disputas territoriais, alianças ou casamentos desfeitos, disputas internas de liderança, trazendo à tona relações sociais tensionadas.

Na mobilização que envolveu os três grupos locais do Jutai para curar as pessoas, muitos xamãs se infectaram e morreram. Sendo os xamãs os principais guardiões e protetores de um grupo, os mediadores das relações entre as energias humanas e extra-humanas, sua morte deixava estes Kanamari extremamente frágeis. Somando-se a isto as outras mortes, no plano das relações cosmológicas a situação encontrava-se também abalada. Um grande número de Kanamari havia ido para o *kodo(h)nake*. Seus espíritos estavam em transição entre as esferas do universo kanamari.

Os três fatores tensionados em suas relações impossibilitavam a execução do *Warapekom* por um longo período de tempo.

O fator cosmológico necessita que a relação entre humanos e entidades e habitantes do *kodo(h)nake* esteja livre de interferências ocasionadas por mortes recentes. A relação com sua cosmologia é representada no *Warapekom*, através da personificação das entidades e seus auxiliares, que trazem notícias dos que já morreram e da vida no *kodo(h)nake*. *Kohana* e *Peda* propiciam a fartura alimentar através da liberação do *Warapekom* que nos frutos, caça e pesca se transformam em “frutos do *kodo(h)nake*”, ou “frutos do céu”. Esta relação é representada também na ação dos xamãs que curando pessoas

e afastando os *djo(h)ko*/feitiços, possibilitam a interação direta dos humanos com as forças cósmicas.

As razões que dizem respeito às relações intergrupos locais, têm como pressuposto básico que o *Warapekom* aconteça entre grupos aliados, livres de disputas territoriais, alianças desfeitas e, principalmente, acusações de feitiçaria. A reunião de vários grupos locais se dá através do mecanismo das relações entre os *Djapa* afins, onde estão prescritas visitas e alianças.

A terceira razão, que diz respeito às relações com o meio ambiente, requer que seja um período de fartura alimentar. Fartura tanto na alimentação que as entidades trarão, quanto na contrapartida dos humanos relativa às frutas cultivadas. A fartura é um dos fatores condicionantes e atua no sentido de que se realize “visivelmente” a troca entre humanos e seres do *kodo(h)nake*, característica do *Warapekom*.

### **Trocas características do *Warapekom***

A interação das esferas do mundo kanamari, no *Warapekom* é representada pelo importante momento de trocas entre humanos e entidades, que ocorre, envolvendo aspectos ambientais, sociais e cosmológicos.

No plano social, as trocas se dão através da organização da vida no espaço das relações intergrupais por um lado, e por outro, da vida no espaço do *kodo(h)nake* e do *etsonem*. As relações intergrupais estão configuradas nas interações que ocorrem nas alianças, criação e manutenção da vida kanamari. A organização e manutenção da vida nas esferas do *kodo(h)nake* e do *etsonem* estão visualizadas no *Warapekom* através dos cantos.

No âmbito cosmológico, as trocas são evidenciadas nas atuações do xamã, nos humanos que com sua morte são ofertados à vida no *kodo(h)nake* e nas energias trazidas pelas entidades. Estas trocas características do *Warapekom*, estão inscritas na importância das

relações entre os grupos para a manutenção de sua organização e nos significados das entidades do *Warapekom*, assim como no significado da vida e da morte no universo kanamari.

A relação com o meio ambiente é expressa sob vários aspectos, inclusive nas roupas que personificam as entidades e nos enfeites usados pelos Kanamari. A troca é visualizada nos alimentos. De um lado, estão os alimentos que não necessitam da ação humana, que são trazidos pelas entidades, e de outro, uma série de alimentos cultivados e ofertados pelos humanos, através das mulheres.

A caiçuma é um dos principais “frutos” ofertados pelos humanos. Feita de macaxeira trazida ainda no “primeiro tempo” necessita agora ser cultivada pelos humanos. Na narrativa, quando o homem da Gente do Urubu-rei sai do grupo, deixa sementes de capim que passam a interferir no crescimento e manutenção dos roçados, exigindo esforço e trabalho humanos. A narrativa mostra a importância das plantas alimentícias no processo de culturalização da vida kanamari. Com os diversos produtos cultivados no roçado, os humanos contribuem para a manutenção de sua vida. No *Warapekom* os ofertam às entidades como parte de suas relações com o meio ambiente.

As entidades, principalmente *Peda* e *Kohana*, ou seus auxiliares contribuem nesta troca, trazendo a alimentação que está na floresta, os *warapekom*. A caça, a pesca e a coleta, são classificados como frutos/*warapekom*. Estes frutos não necessitam dos cuidados humanos. São frutos do *etsonem*. *Etsonem* é traduzido como “mato”, “floresta”, ou ainda, “nosso lugar”. Quando o informante se refere a *etsonem* como “nosso lugar”, está traduzindo um espaço de trânsito entre o *kodo(h)nake* e a aldeia. Num sentido amplo, *etsonem* envolve as outras duas esferas e tem o significado de “nosso lugar kanamari”.

Todos os frutos trazidos pelas entidades, sejam referentes ao aspecto social, ambiental ou cosmológico, são os “frutos do céu”, uma vez que providenciados pelas

entidades, estão além do poder e ação dos humanos. Os diversos frutos trazidos no *Warapekom*, pelas entidades e pelos humanos, legitimam o caráter de troca, próprio deste conjunto de festas.

### **Alimentação como elemento de troca no *Warapekom***

Durante alguns meses do ano há fartura de uns, noutros meses de outros alimentos. Os diversos animais, peixes e frutas do mato trazidos pelo *Paeko*, têm diferentes tempos de maturação, o que propicia que no aspecto da alimentação, seja possível realizar o *Warapekom* em qualquer época ou mês do ano. Alguns animais, no entanto, que poderiam ser classificados como comestíveis, independente de sua existência ou não na região, têm seu abate e consumo proibidos, na dieta diária e também no *Warapekom*.

### **Alguns animais que não são alimentos**

Nesta categoria estão: *padja*/tatu bandeira e *matsera*/tatu canastra, que “ninguém come não, porque faz mal”. “Primeiro eles eram gente, eram *Tákâna*, por isso *Tákâna* não come não”. *Wadjo paranem*/macaco “cairara”, “ninguém come não, porque é gordo”. *Warekama*/capivara, “também esta ninguém gosta não, porque a carne é muito ruim, cheira capim”. A *peda*/onça e o *kawahere*/gato maracajá, “não pode comer porque morre”.

Ao se encontrar uma onça na floresta, somente o xamã pode identificar se se trata do animal ou de um *djo(h)ko*/feitiço, ou ainda do próprio *Peda*, guardião, entidade do *Warapekom*. De qualquer forma, não matam, nem comem a onça. O mesmo acontece com relação às cobras d’água (*mapere*) e da terra (*he(h)pam*), pois poderá ser um *djo(h)ko*/feitiço. Apesar de alguns afirmarem matar as cobras da terra, nos *Were Djapa*, somente os vi afugentar, mesmo as muito venenosas.

Com relação aos animais aquáticos, somente para o boto, de qualquer espécie, há restrição alimentar. Sem uma fundamentação plausível para tal restrição, o procedimento

parece estar relacionado à situação pós-contato, pois antigamente os Kanamari o pescavam e comiam. Afora isto, pescam todos os tipos de peixes e animais aquáticos existentes na região.

Quanto às frutas, não há proibições de coleta e consumo.

Alguns alimentos que fazem parte da dieta alimentar dos Kanamari, são restringidos em determinados momentos da vida de uma pessoa. Estes se tornam tabus alimentares no rol dos procedimentos que envolvem estados ou situações de passagem, tais como a menarca, o período de gravidez, o pós-parto, a purificação do caçador, a iniciação do xamã e outros.

A seguir, listo animais, frutos e produção agrícola mais freqüentes nas trocas do *Warapekom*. Tais ofertas são realizadas pelos humanos e pelas entidades, genericamente denominadas *Paeko*.

### **Caça e pesca trazida por *Paeko***

Veado galheiro, veado roxo, porquinho, anta, paca, cotia, queixada, macacos em geral, mas principalmente, guariba, macaco barrigudo, macaco preto, macaco acari, e o macaco prego. Além destes, todos os tipos de quelônios de vida terrestre e aquática.

Surubim, caparari, pirara, traíra, curimatã, bodó, jacaré, pirarucu, peixe boi, bacu ferro, cuiucuiu, piranha, arraia, piramutaba, babau, bocão, cachorrão, piau, tucunaré, aruanã, cará açú, mandim mole, mandim, cará meio grosso, cará bem fininho, jeju, poraquê, matrinchã, sardinha.

### Coleta trazida por *Paeko*

Pupunha, patauá, buriti, açai, marajá, pupu, jaci, uricuri, sapota, envira, envireira (“envira diferente”, sem a entrecasca da envira), bacuri da casca lisa, bacuri da casca “bem caroçuda”, pama do caroço maior, pama bem pequena, e ainda outra qualidade pama, cacau, sorva, cabeça de paca, angico.

### Alimentação ofertada pelos humanos

No *Warapekom* as mulheres representam os humanos, prepararam e servem as entidades com a alimentação cultivada. Tal alimentação, parte do trabalho dos humanos, se transforma em frutos (*warapekom*) neste conjunto de festas. Além da caiçuma, que inevitavelmente faz parte da alimentação, os principais produtos cultivados, são:

Pupunha, banana maçã, banana baié, banana ouro, banana nanica, banana prata, banana grande, banana chifre de bode sem flor, banana chifre de bode com flor, ananás, abacaxi, mamão, cana de açúcar, taioba, cará branco, cará roxo, inhame, batata doce branca, batata doce roxa, macaxeira caboclinha, macaxeira pão do chile, macaxeira cumaru, cajú, ingá, abacate, milho, goiaba.

A pupunha, além de ser fruta coletada e trazida pelas entidades, também é cultivada e coletada pelos Kanamari. Desde que *Kerak* endureceu o caroço da pupunha, necessita da ação humana para o cozimento. *Kerak* também colocou espinhos no tronco da pupunheira, o que exige habilidade e engenhosidade para sua coleta. No inverno, época de pupunha, ela é muito importante na alimentação do dia-a-dia. Também está presente na vida dos Kanamari desde os tempos de criação. Uma narrativa dá conta de que tendo havido uma grande chuva, o “céu” veio abaixo matando muitos Kanamari. Os Kanamari que sobreviveram, foram salvos por terem se refugiado debaixo das pupunheiras. Outra ainda, no tempo em que o “céu” era muito baixo, um sapo o flechou, ele se quebrou e caiu matando

todos quantos não se abrigaram sob as pupunheiras. Quando um grupo local constitui uma nova moradia, como uma das primeiras providências planta perto das casas caroços de pupunha. O pupunhal é elemento fundamental na delimitação territorial com outros grupos indígenas e sociedade não-indígena. É importante também na localização dos antigos e atuais lugares e aldeias kanamari.



Foto 10: Coleta de Pupunha. Ig. Sta. Rita/1990  
Autor: Lino João de Oliveira Neves

Não há diferenças cruciais entre os grupos kanamari quanto a estrutura do *Warapekom*. Dois aspectos, no entanto, são fundamentais e comuns, os cantos próprios de cada entidade e a representação cosmológica que cada uma tem no universo kanamari.

### **Quem participa do *Warapekom***

Sobre quem participa ou não do *Warapekom*, *Yode*/José afirmou que,

“Qualquer *Djapa* que chegar, sabendo as cantigas e danças, pode fazer o *Warapekom*. Tendo a mesma língua e sabendo, aí faz o *Warapekom*”.

Se por um lado esta fala contém diferenciações e similaridades técnicas para a realização do *Warapekom*, por outro, nela estão contidos aspectos sociais e cosmológicos. Nas narrativas de criação, está claro que os que falam a mesma língua são os aliados, os grupos afins do grupo do narrador. Isto se observa também na organização e relações entre os *Djapa*. Aspectos xamânicos são inerentes, na medida em que um grupo não se expõe à ação de um xamã inimigo, e tampouco faz visitas a grupos inimigos. Realiza-se o *Warapekom* portanto, entre grupos locais e *Djapa* afins, que têm entre si boas relações, falam a mesma língua, conhecem os cantos e “sabem”, isto é, compartilham inteiramente de seu significado.

### A dança no *Warapekom*



Foto 11: A dança numa festa de *Kohana*. R. Itucumã/1986  
Autor: Lino João de Oliveira Neves

Nestas festas classificadas como “sérias”, pode-se visualizar na dança dois espaços do universo kanamari, o dos humanos e o dos extra-humanos. As mulheres, representam a esfera dos humanos. Os homens, personificando as entidades, representam as esferas do *kodo(h)nake* e do *etsonem*. No terreiro da aldeia os dois blocos, de frente um para o outro, de braços dados, dançam em passos e movimentos de vai e vem.

### **Cantos, e cantadores<sup>43</sup> ou “donos” das festas do *Warapekom***

Os cantos no *Warapekom* são próprios de cada entidade personificada. Eles trazem aspectos e momentos da vida no *kodo(h)nake*, no *etsonem* e na própria aldeia. Reportam-se aos tempos míticos, na mesma medida em que entidades e humanos se atualizam sobre os acontecimentos da vida nestes espaços. A definição dos cantos é das entidades, elas vão dando notícias da vida nas esferas do *kodo(h)nake* e do *etsonem*, e perguntando pela vida na esfera da aldeia.

Cada festa que compõe o *Warapekom* tem um cantador ou “dono”, a quem cabe a maior responsabilidade em sua execução. Num mesmo grupo local poderá haver vários cantadores para uma mesma festa, porém um deles é reconhecido como “dono”, como autoridade maior. Os donos ou cantadores das várias festas devem estar em concordância para que se realize e qual a duração do *Warapekom*. Ser dono de uma festa, é ser aquele que conduz, que tem a responsabilidade maior e a palavra final, mas que reflete os anseios do grupo.

As mulheres que mais conhecem os cantos e atuam no sentido de lembrá-los durante a execução da dança, são reconhecidas como cantadoras. Porém, ser “dono” é uma atribuição do sexo masculino.

---

<sup>43</sup> Cantador. Termo que na tradução indica aquele que canta, não tanto como uma qualidade e sim no desempenho de um ofício, no exercício de uma função.

Tornar-se “dono” ou cantador de uma determinada festa, está diretamente ligado às relações familiares. O conhecimento é transmitido através de treinamento que o pai passa para um de seus filhos. O filho pode assumir o lugar do pai após a sua morte ou pai e filho, podem ser cantadores concomitantemente. Nestes casos, cabe ao mais velho a palavra final. As mulheres apontadas como maiores conhecedoras dos cantos, geralmente são mães ou esposas de cantadores oficiais.

### **Auxiliares das entidades e animadores do *Warapekom***

Os auxiliares e animadores das festas do *Warapekom* são personagens do “primeiro tempo”, que se fazem presentes para manter a ordem e/ou animar a festa à noite.

Têm relações específicas com as entidades *Kohana* e *Peda*, personificadas nestas festas. Durante o dia, além de animar ou manter a ordem, também auxiliam as mulheres trazendo coisas que elas necessitam para a execução de suas tarefas diárias e para o preparo da alimentação. Alguns trazem e distribuem a alimentação coletada, caçada ou pescada pelo *paeko*.

### ***Adjaba Porem***

Auxiliar para as festas da entidade *Peda*, vem tanto durante o dia quanto à noite. Veste várias roupas sobrepostas iguais a do *Peda*, soltas no corpo. Caracteriza-se por ser calmo e falar baixinho, sussurrando. O *Adjaba Porem* durante o dia traz caça ou peixes para as mulheres. Para recebê-lo, as mulheres enfeitadas, vão para o terreiro cantando. Os homens vêm acompanhando o *Adjaba Porem*. Somente as mulheres cantam e em seus cantos agradecem e enaltecem *Peda* pela fartura proporcionada. O *Adjaba Porem* como sempre, calmo e falando baixinho, dirige-se aos homens, que, identificando as mulheres como mulher, filha ou irmã de um dos homens da aldeia, chamam-nas para que recebam o que lhes trouxe o *Adjaba Porem*.

As mulheres que mais cantaram e dançaram, recebem a maior e melhor parte. Como é habitual nos Kanamari, prosseguem redistribuindo os alimentos até que todas as famílias e pessoas sejam contempladas.

Depois do alimento estar pronto e todos terem se alimentado, as mulheres vão para o terreiro, e cantando, oferecem caçuma aos homens, que bebem até se fartar.

### ***Paeko Peda***

*Paeko Peda* também vem tanto à noite quanto de dia. Usando várias roupas sobrepostas soltas, iguais à roupa da entidade *Peda*, o *Paeko Peda* é calmo e tranqüilo. Fala diretamente com as mulheres, perguntando-lhes o que querem receber no dia seguinte. Tece elogios às mulheres e se diz muito satisfeito com a festa e com os *Tâkâna* que a estão realizando. Durante o dia vem para aumentar a animação e é como se estivesse passeando na aldeia. Não cansa de demonstrar sua satisfação e dizer que está gostando muito do *Warapekom* que estão fazendo.

### ***Paeko Adjaba***

Durante a dança e os cantos à noite, com a roupa amarrada, contornando o corpo, vem o *Paeko Adjaba*, que é “muito valente”. Tem a finalidade básica de garantir a continuidade da “animação”. Toda vez que alguma mulher quer ir dormir ou sentar no banco para descansar, o *Paeko Adjaba* corre atrás dela, obrigando-a a retornar. Apaga os fogos nas casas, para evitar que as mulheres fiquem ao seu redor. Quando se iniciam os cantos e danças e poucas pessoas estão presentes no terreiro, o *Paeko Adjaba* vai bater no assoalho das casas e balançar as redes, acordando a todos para irem dançar.

### *Pam'pore*<sup>44</sup>

Assim como o *Adjaba Porem* e *Paeko Peda*, o *Pam'pore* se faz presente tanto durante o dia quanto à noite. Vem tanto nas festas de *Peda* quanto nas de *Kohana*. Sua roupa é amarrada, contornando o corpo, feita do mesmo material da roupa da entidade da festa. *Pam'pore* deixa braços e pernas apesar de cobertos pela roupa, livres para tornar possível seus movimentos. Acresce à roupa galhos e espinhos, impossibilitando assim que as mulheres ou crianças cheguem perto dele. *Pam'pore* é um dos auxiliares mais “valentes” e temidos, impondo ordem e autoridade através da violência. Ainda que *Pam'pore* seja violento e muito agressivo, ao mesmo tempo traz tudo o que as mulheres necessitam para seus afazeres, seja lenha para o fogo, água para cozinhar, e mesmo os produtos solicitados à noite, tais como peixes, caça e frutos. Entrega tudo o que traz, através da simulação de um *tsere*, sem permitir que as pessoas se aproximem muito.



Foto 12: *Pam'pore* ou *Apam'nanem*, trazendo lenha para o fogo. Rio Jutai/1984  
Autor: Araci Maria Labiak

<sup>44</sup> *Pam'pore* é o nome usado pelos *Were Djapa*. No Jutai, ao mesmo personagem denominam de *Apam'nanem*.

Por vezes vêm juntos, o *Adjaba Porem*, com sua roupa solta, gestos serenos e fala mansa, sussurrada e o *Pam'pore*, com sua roupa amarrada, gestos ameaçadores e bruscos. Quando os dois se fazem presentes no terreiro, o *Adjaba Porem* distribui a caça e os peixes grandes e o *Pam'pore* através do *tsere*, entrega os peixes pequenos, envoltos em folhas. A foto a seguir é de um *Pam'pore/Apam'nanem* na aldeia do Caraná no rio Jutai.

### **Animadores das festas do *Warapekom***

Alguns animais do *kodo(h)nake* e personagens do universo kanamari são representados no *Warapekom* e inscritos como animadores das festas. Uns diurnos, outros noturnos, emitem os sons próprios dos animais representados, sendo que os principais são:

O *ba(h)tse korawa*/veado vem durante o dia nas festas de *Peda(h)nhanem*, trazendo o que o *Paeko* envia do *etsonem*. Usa a mesma roupa do *Peda*, porém toda amarrada no corpo, de forma a caracterizar o animal. Pulando, praticamente aos pinotes, vai indicando a quem pertence o que trouxe. O veado traz somente frutas e em grande quantidade. Quando as frutas são em pequena quantidade, quem traz é o *Pam'pore* e as entrega, como já mencionado, através do *tsere*.

O *Padja*/Tamanduá Bandeira, se faz presente tanto à noite quanto de dia. Também vem nas festas de *Peda(h)nhanem* e bebe muita caçuma. É motivo de grande alegria e animação quando chega. À noite, vem nos intervalos entre os cantos, quando as entidades se retiraram para o *etsonem*. Durante o dia vem para alegrar. As pessoas brincam muito com ele, pois é um grande animador. Sua roupa é feita da folha de buriti. A folha toda é usada, inclusive a haste, que amarrada nas pernas e nas pontas, forma o corpo do tamanduá.

*Ararem*, não é um animal, é uma espécie de ser “lendário”, similar ao curupira, na tradição brasileira. Só aparece à noite, e quando tem muita animação, nas festas de *Kohana* e

*Peda(h)powa*. Sua roupa é feita da entrecasca do buriti, toda amarrada, contornando o corpo. Vem se arrastando pelo chão e bebe caiçuma pelo ânus.

*Wae Kadjoro* e *Wae Manho/Cabas* (marimbondos) aparecem à noite, com a mesma roupa do *Peda*. Fazendo movimentos rápidos como se voassem, as cabas vêm zunindo em volta das mulheres, “animando-as” a cantar e dançar.

*Kamodja/Macaco Barrigudo* vem à noite vestindo a roupa do *Peda*, amarrada no pescoço e na cintura, com os braços e ombros de fora. Vem assobiando e se movimentando muito, saltando como os macacos fazem.

*Matsera/Tatu Canastra*, veste roupa de folha de buriti e vem à noite, durante o *Peda(h)nhanem*.

Ainda durante o *Peda(h)nhanem* à noite, as mulheres podem chamar “*barayotoro, barayotoro, barayotoro*”, *bara* quer dizer animal de caça, e *yotoro* é o nome dado à anta nas festas de *Peda*. Atendendo às mulheres, vem o próprio *Peda* sapateando, imitando a anta. Procedendo desta maneira, *Peda* faz as mulheres correrem com medo.

Ainda outros animais vêm de dia e de noite. À noite podem vir também pessoas que já morreram, conforme está referido na narrativa da morte de *Darawe*. As pessoas que já morreram vêm no bloco das entidades, sua função principal é rever e atualizar os Kanamari sobre a vida no *kodo(h)nake*, recordar passagens próprias do “primeiro tempo” ou de tempos recentes. A presença e frequência das entidades, “espíritos”, auxiliares e animais representados é irregular, dependem do tempo de duração do *Warapekom*. A duração está diretamente vinculada à quantidade de roçados e frutas do mato, ao número das pessoas visitantes, bem como aos objetivos da visita.

As roupas ou máscaras usadas pelas entidades, “espíritos”, auxiliares e animais representados, são chamadas de *koamã*. A variação observada entre os diversos *Djapa*, se dá quanto ao tipo de material utilizado para a confecção. Penso que esta variação tem razão

tanto no manancial ecológico de cada lugar, quanto nas diferenciações culturais, próprias das distinções entre os diversos *Djapa*. As roupas ao compor a personificação de uma entidade, têm o nome *wakoama*, que literalmente quer dizer “roupa dele”.

Os auxiliares e os animadores só bebem caçuma servida pelos homens.



Foto 13: Homem *Were Djapa* servindo caçuma ao *Pam'pore*, num *Warapekom*. R. Itucumã/1984.

Autor: Lino João de Oliveira Neves

### Os nomes das festas do *Warapekom*

No *Warapekom*, os nomes das festas são os nomes das próprias entidades personificadas. Durante a festa à noite as pessoas ao conversar entre si, referem-se à entidade personificada por seu nome próprio. Quando o interlocutor fala à noite diretamente com a entidade ou refere-se a ela no dia seguinte e posteriores, utiliza o termo genérico *paeko*. *Paeko* tem vários significados relacionados, na terminologia do parentesco, designa o pai da mãe ou do pai, isto é, o avô materno ou paterno, assim como todos os homens da geração +2 e seguintes. Conseqüentemente relaciona-se ao homem mais velho, com referência ao macho

ancestral. Ainda é comum os rapazes solteiros de uma mesma geração utilizarem entre si o tratamento de *paeko* no sentido de “amigo”, “companheiro”. Neste caso há uma referência explícita aos dois companheiros criadores, *Tamakore* e *Kerak*, pois em Kanamari, para amigo no sentido amplo, se usa o termo *taware*.

### **Seqüência das festas do *Warapekom***

Não há uma ordem seqüencial rígida para as festas do *Warapekom*. A seqüência mais frequente é a de que em seu início se faça um *haehae*, depois o *Kohana* e a festa ligada a ele, o *Peda(h)powa*. Posteriormente têm lugar as festas de *Peda* e as de sua abrangência, como o *Peda(h)nhanem*, *Peda(h)kodo(h)nhanem*, *Adjaba* e *Obaekom*. Os grupos que mencionam esta ordem, atribuem ao *Kohana* o papel de mediador entre os humanos e as entidades. Nesta mediação, *Kohana* solicita formalmente licença a *Peda* para que o *Warapekom*, enquanto frutos do *kodo(h)nake*, seja liberado para que se proceda a festa.

Como regra, é imprescindível que um *haehae* preceda as festas de *Peda(h)powa*, *Adjaba* e *Obaekom*. As festas de *Kohana*, *Peda*, *Peda(h)nhanem*, *Peda(h)kodo(h)nhanem*, podem ocorrer sem que necessariamente se faça um *haehae* antes. A exceção se dá quando durante um *Peda(h)nhanem*, vai ocorrer o *Mahwanem*. Em preparação ao *Mahwanem*, é terminantemente proibido realizar o *haehae*. Por sua vez, nem todo *haehae* é anunciador de festas do *Warapekom*, pois ele existe em si próprio, podendo ser realizado sem que seja tempo do *Warapekom*.

O *haehae*, cujo caráter de ambigüidade torna possível preceder ou não o *Warapekom*, e ainda, acontecer sem que seja tempo do *Warapekom*, é classificado também como uma das “brincadeiras” kanamari.

## **Haehae**

O *haehae* é uma “brincadeira” nos sentidos já trabalhados no capítulo II, envolve relações sexuais extraconjugais. Todas as pessoas que estão na aldeia dançam, sem personificação, sem máscaras representativas de entidades ou de representação de visitantes.

Não demandando nenhum tipo de roupa especial, é comum enfeitarem-se com dois tipos de tiara, o *keeta* e o *towâ(h)nem*, feitos com folha de murumuru (*astrocaryum murumuru*). O primeiro mais usado pelos homens, é simples, feito da folha lisa e às vezes contém desenhos em urucum. O segundo, usado pelas mulheres, é mais elaborado, exibindo diversos tipos de trançados e enfeites de palhas frisadas, formando uma cauda na parte posterior da cabeça. Por *towâ(h)nem* os Kanamari também denominam tiaras confeccionadas com as penas pretas de mutum ou penas brancas de garça. Este enfeite é usado com menor frequência que os anteriores. As mulheres costumam enfeitar também braços e pernas com palhas trançadas ou não, similares as que usam na oferta da caiçuma ou quando chegam em visita a uma outra aldeia.

Os *Were Djapa* antigos utilizavam-se de urucum e jenipapo para pinturas faciais e corporais. Atualmente não fazem nenhum tipo de pintura, porém afirmam dominar o conhecimento da elaboração da tatuagem.

“Pega o ‘fel’ do *kawâ(h)tsenem*, que é o tracajá; mistura com óleo e pega espinho ou agulha e vai furando até sair sangue, depois passa de novo o fel com óleo. Aí não sai nunca mais, fica preto.” *Yode/José*.

Os grupos locais, da margem esquerda do rio Juruá, também realizavam pinturas corporais. Raras são atualmente as pessoas que as possuem. São pretas, reavivadas com jenipapo, assemelhando-se à tatuagens. O uso de pinturas faciais é freqüente nestes grupos,

tanto no *haehae*, quanto no dia-a-dia. As mulheres realizam as pinturas utilizando-se de urucum, jenipapo ou carvão.



Foto 14: Mulher *Potso Djapa* pintando o rosto. Ig. *Mawetek*/1990  
Autor: Lino João de Oliveira Neves



Foto 15: Rapazes *Potso Djapa* com pintura facial. Ig. *Mawetek*/1990  
Autor: Lino João de Oliveira Neves

Os homens geralmente usam o urucum espalhado em todo o rosto. Por vezes um traço simples transversal, saindo da parte superior do lábio até a altura do ouvido, é o toque de beleza, individualidade e criatividade.

### **A dança no *haehae***

Dançam em forma de roda, de mãos ou braços dados, homens de um lado e mulheres de outro do círculo. As crianças unem os adultos, seguindo a mesma ordem. As crianças menores de 4 anos dançam ao lado da mãe ou em seu colo, no caso dos bebês.

Os passos ou movimentos, tanto podem ser para a direita, quanto para a esquerda, ou ainda fechando e abrindo o círculo, andando, correndo ou mesmo pulando. São passos, cantos, risos e gritos que expressam euforia.



Foto 16: *Haehae* no Itucumã/1985  
Autor: Araci Maria Labiak

### **Os cantos e os cantadores do *haehae***

Os cantos no *haehae* falam do cotidiano, de fatos que estão acontecendo ou que já aconteceram há mais tempo. Sempre com muito riso e humor, os cantos conhecidos ou criados na hora, exprimem situações engraçadas, de alegria e chacota entre as pessoas da aldeia. Muitas vezes os cantos referem-se a pessoas de outros grupos, Kanamari ou não, outras vezes, inclusive a *cariús* que transitam na área ou que moram nas cidades próximas.

No *haehae* qualquer pessoa da aldeia, mulher, homem ou criança, pode iniciar cantos de repertório conhecido ou compor no momento e as demais a acompanharão. Algumas pessoas são reconhecidas por sua habilidade e inventividade nos cantos do *haehae*. São classificados como cantadores ou “puxadores” do *haehae*. O *haehae* não tem “dono”. Nele, qualquer inspiração, de qualquer das pessoas participantes, pode ser motivo de canto.

### **As entidades personificadas moram no *kodo(h)nake***

*Kohana* e *Peda* são as principais entidades das festas do *Warapekom*. *Kohana*, organiza a vida no *kodo(h)nake*, e no *Warapekom*, atua como mediador entre os humanos e demais entidades e personagens da cosmologia kanamari. *Peda* é a entidade provedora guardiã da alimentação do *etsonem*, isto é, a alimentação criada por *Tamakore* e *Kerak*, que não necessita ser cultivada pelos humanos. *Peda* protege e libera a alimentação tanto para o *kodo(h)nake*, quanto para os humanos na aldeia.

*Peda*, *Kohana*, *Adjaba*, *Obaekom* e todos os outros, moram no *kodo(h)nake* e quando vem para a aldeia, no *Warapekom*, através dos cantos contam da vida de lá.

### ***Kohana***

Sua roupa/*Kohana wakoama*, é formada por duas peças confeccionadas de folha nova de açai, ou de buriti. A “camisa” é assentada na cabeça, sobrepondo-se à “saia”, que é

amarrada na cintura. Geralmente usam no *Kohana* um enfeite do tipo de uma ou duas antenas, na parte posterior da cabeça.



Foto 17: Uma festa de *Kohana*. Rio Itucumã/1986  
Autor: Araci Maria Labiak

“Canto de *Kohana* é com a voz bem fininha, como de criança. Só quem sabe, entende” (*Yode/José*). Iniciam com as mulheres chamando o *Kohana* para vir cantar e brincar.

“-Eu não vou esperar mais não, porque tá vexado [com pressa] prá cantar, prá brincar...”

-Primeiro eu vou brincar com mulher, aí chamo o papagaio prá brincar.

-Primeiro eu vou pintar a cara e depois vou brincar no terreiro, pode me esperar. Eu não quero ver a cara dele [do *paeko*]<sup>45</sup>. *Kohana* vai descer do *kodo(h)nake*”.

<sup>45</sup> “Não quero ver a cara dele”. A roupa do *paeko* tem de ser bem feita e completa, para que não se consiga identificar o humano que personifica a entidade.



Foto 18: Mulheres dançando na feste do Kohana. R. Itucumã/1986  
 Autor: Araci Maria Labiak

Quando *Kohana* chega, seus cantos vão descrevendo diversos animais, suas ações e do próprio *Kohana*, perguntando sobre coisas do dia-a-dia como por exemplo:

“-Quem pegou minha tiara...

-Eu não sei quem pegou a tua tiara.

-Quem traz o meu colar, meu colar de continhas pretas...

-Eu não sei quem traz o teu colar de continhas pretas.

-Onde está o meu colar de caroço plantado. Quero meu colar prá usar atravessado no peito. Você esconde muito, por que você pegou o meu colar?”.

“Tô reparando [estou vendo] a cobra pintada, da malha grande que tá andando”.

E descreve a cobra grande pintada, que é um *djo(h)ko*/feitiço do xamã, e neste momento passa a atuar em sua experiência extática. “Quando o pajé coloca a pedra grande na barriga do *Kohana*, aí ele fica tonto da cabeça e canta muito”(Yode/José).

Os cantos de *Kohana* falam ainda das nuvens e do que vêm nelas, do arco-íris, que também é um *djo(h)ko*/feitiço. Falam das pessoas no *kodo(h)nake*, como andam e como estão lá

“Lá no *kodo(h)nake* o pessoal anda com o caderno na mão.  
É a minha filha que anda no caminho com papel.  
Antigamente era ‘índio brabo’, agora já sabe ler.  
Eu não sou mais gente não [porque já morreu].  
Agora sou pessoa andando. Eu não sou mais gente não.  
Você não vai mais olhar prá cima.  
Você não pode olhar mais pro céu.  
Porque se olhar, não vai enxergar nada.  
Só a ‘alma’ tá andando.  
Minha filha anda”.

Anunciam a chegada de *Peda*:

“-Na nuvem eu já vejo a onça.  
-Tô muito animado com *Peda*.  
-Fico muito alegre com todo o pessoal”.

No dia seguinte, ao chegar da caça ou da pesca, *Kohana* avisa batendo sapopema<sup>46</sup>, soprando ou tocando buzinas feitas da palha de buriti ou açáí. As mulheres levam para o porto ou para o aceiro da mata a comida que prepararam, caiçuma, peixe, açáí, buriti,

<sup>46</sup> Sapopema. Do tupi sau`pema, raiz chata. Grande raiz tubular que cerca a base do tronco de muitas árvores da floresta fluvial.

banana e outras. Deixam lá e vão embora. *Kohana* come, bebe, e deixa a caça ou os frutos que trouxe. Avisa, da mesma forma, que já se alimentou, deixa o *warapekom* do dia, e vai embora. As mulheres, que aguardavam cantando, retornam ao local e apanham a alimentação trazida, levando-a para a aldeia.



Foto 19: Mulheres pegando patauá deixado por *Kohana*. R. Itucumã/1984.  
Autor: Araci Maria Labiak

Ao participar do *Kohana* é necessário que o xamã esteja com todas as suas pedras, isto é, os *djo(h)ko*/feitiço que possui, no corpo. Tanto o xamã aprende as cantigas do *Kohana*, quanto ao colocar o *djo(h)ko* *nhala* pedra grande na barriga do *Kohana*, este em êxtase, canta muito. Também de grande importância é sua atuação nas curas durante as festas do *Warapekom*. Enquanto mediador entre as forças humanas e extra-humanas, o xamã é alimentado com as energias cósmicas trazidas pelas entidades.

### ***Peda(h)powa***

*Peda(h)powa* é entidade e festa diretamente relacionada ao *Kohana*.

Sua roupa poderá ser uma peça única da palha nova de buriti, ou simplesmente uma “moita”, um galho de árvore com folhas, semelhante à “roupa” usada pelo *Adjaba*, que descreverei mais adiante.

Os cantos de *Peda(h)powa* também falam da entidade e descrevem animais:

“Ando só com moita [folhas].  
Vejo o japiim, tô escutando o japiim”.

Assim como também falam das coisas do *kodo(h)nake*:

“Na nuvem vejo a mulher.  
A mulher tá fazendo caiçuma no camburão”.

No dia seguinte *Peda(h)powa* deixa a caça na mata, os homens vêm tocando a buzina de palha de buriti. Assemelhando-se aos procedimentos realizados no *Kohana*, as mulheres levam sua comida e bebida. Quando os homens chegam na aldeia, avisam que *Peda(h)powa* já deixou a caça e as mulheres vão na mata buscar.

No *Peda(h)powa* se dá a representação do princípio vital, enquanto fertilidade e reprodução da vida. O próprio nome da entidade, numa tradução literal mostra esta pertinência. *Peda* tem os vários sentidos que já foram mencionados neste trabalho, tais como, netos (filho ou filha de filhos ou filhas, toda a geração -2), onça (jaguar), um dos *djo(h)ko*/feitiço. No *Warapekom*, *Peda* é uma das entidades que o compõem. O (h) traduz-se numa aspiração, que ocorre na junção de dois morfemas, em alguns casos especiais (cf. LABIAK, A. Et alli. 1989:123-141), não há necessidade de ser grafado, o faço neste trabalho para facilitar a leitura. *Powa* quer dizer pênis, o órgão sexual masculino, principal ferramenta do “trabalho” de fazer kanamari.

Em algumas festas do *Peda(h)powa*, a entidade personificada traz e distribui o *mahâm*. O *mahâm* controla a concepção e ao ser colocado, faz com que as mulheres não engravidem e engordem. Aos homens proporciona a força e a coragem necessárias principalmente para os empreendimentos de caça e de pesca. O xamã também possui o *mahâm*, e em algumas ocasiões, coloca esta “pedra” nas mulheres e nos homens, sem que seja numa festa de *Peda(h)powa*.

### ***Peda***

A roupa do *Peda* nos *Were Djapa*, é feita da folha de buriti, e somente na falta desta, faz-se de entrecasca da envira (embira). Noutros *Djapa*, se dá o inverso, a roupa é feita preferencialmente de entrecasca de envira. Similar em todos os grupos locais, caracteriza-se por ser uma roupa só, inteira, amarrada na ponta superior da cabeça, formando um coque ou topete, e vai até o chão.



Foto 20: Festa de *Peda*. Rio Itucumã/1987  
Autor: Araci Maria Labiak

Os cantos do *Peda* são “cantiga grossa”, isto é, em tom grave e descrevem visões de animais através do *kodo(h)omem/nuvem*, no *kodo(h)nake*, na floresta, enfim, em todo o *etsonem* / “nosso lugar kanamari”. Através da nuvem o *Peda* vê e vai descrevendo pessoas e atividades no *kodo(h)nake*, e perguntando por ações atividades dos humanos na aldeia.

“Uma pessoa não vê nada.

Anta tá comendo *warapekom* [frutos] embaixo da árvore.

Quando eu matar a anta eu vou gritar...

*Oete* [fruto] tá caindo e a anta tá comendo.

O homem vai matar a anta, prá mulher comer”.

No dia seguinte à dança, os homens trazem a caça ou o peixe na vara, de forma similar ao *Peda(h)nhanem*.



Foto 21: *Paeko Peda* distribuindo peixes. Rio Jutai/1984.  
Autor: Lino João de Oliveira Neves

O próprio *Peda*, chamado agora de *paeko*, distribui os animais trazidos para as mulheres, que cantam perfiladas no terreiro da aldeia. Por sua característica de responsável pela alimentação não cultivada, a festa de *Peda* acontece com muita fartura, muita caça e muito peixe.

### ***Adjaba e Obaekom***

*Obaekom* e *Adjaba* são entidades relacionadas ao *Peda*. Moram no *kodo(h)nake*, mas estão freqüentemente transitando no *etsonem*/"nosso lugar kanamari", no espaço da floresta, quando então muitas vezes, são vistos pelos humanos, e neste momento têm a forma humana.

As roupas do *Adjaba* e do *Obaekom* podem ser similares, e estão relacionadas a outros tipos de plantas, que não as palmeiras e as enviveiras (como são os casos de *Kohana* e *Peda*). Podem ser feitas simplesmente com uma "moita", um galho de árvore com muitas folhas, que colocado na frente do rosto, é segurado com as mãos, ou ainda muitos galhos que amarrados, formam uma espécie de roupa, como mostram as fotos seguintes:



Foto 22: Festa de *Obaekom*. Rio Itucumã/1986.  
Autor: Lino João de Oliveira Neves

No canto, “*Adjaba* fala que os homens estão cantando a cantiga dele”.

“Eu escutava de longe o que é que mulher tava cantando.

Eu tô cantando na fala do passarinho.

Eu escutava o passarinho que cantava do outro lado do igarapé”.

“Tão fazendo colar, passando na mão, depois bota no fio.

Quando tá pronto o colar, bota no pescoço, aí todos ficam animados, alegres”.

“Arara amarela tá sentada no olho do pau.

A gente vê que é amarela mesmo como o sol”.

“O urubu tá dizendo: ‘-eu vou cantar bem perto da mulher’.

A mulher tá vendo o urubu”.

*Adjaba* e *Obaekom* ou o auxiliar *Adjaba Porem* no dia seguinte; trazem a caça e/ou pesca nas costas, jogando-a no terreiro. As mulheres que estavam cantando, apanham o alimento e levam para suas casas, para prepará-lo.

O *Adjaba* é uma entidade do *kodo(h)nake* mas,

“vive também por aí no mato. Quando a gente anda sozinho no mato, caçando, e fica escuro, quando dá o relâmpago a gente vê o *Adjaba* chorando. A *Tsawe* [Carmem] também já viu, lá longe, prá lá do roçado”. *Yode/José*.

“Era bem velhinho, cabeça bem branca. Tava sentado, com a cabeça no meio das pernas, *Maemha* [João], *Heyo* [Leopoldo] e *Kaeware kedak* [Chico Félix], também já viram. Lá prá baixo no Tarauacá”. *Tsawe/Carmem*.



Foto 23: *Adjaba* na festa de *Peda(h)nhanem*. Rio Itucumã/1986  
Autor: Araci Maria Labiak

### ***Peda(h)nhanem e Peda(h)kodo(h)nhanem***

*Peda(h)nhanem* e *Peda(h)kodo(h)nhanem* são entidades ligadas ao *Peda*. Tanto *Peda(h)nhanem* quanto *Peda(h)kodo(h)nhanem* vestem uma roupa inteira, que amarrada na ponta superior da cabeça forma um topete, esta roupa também se alonga até os pés. Feita do mesmo material, a roupa do *Peda(h)nhanem* e do *Peda(h)kodo(h)nhanem* é similar à do *Peda*.

O canto é realizado em falsete. Todos cantam e dançam com muita seriedade, as mulheres não brincam, não riem, como é comum nas outras festas. Os cantos do *Peda(h)nhanem* e do *Peda(h)kodo(h)nhanem* falam da mulher, da caça, da festa.

“-Pode vir *Peda(h)nhanem*, eu tô cantando agora...

-Quem foi que tava gritando?

-Eu que tava cantando, chamando *Peda(h)nhanem*

-Pode cantar companheira”.

“O cupim tá gritando”

“Eu tô chamando o menino”

“-Tô chamando a anta.

-Pode matar anta prá nós comer”

“-Tô chamando porquinho.”

-Pode matar prá nós comer”.

“-Botamos muito roçado, aí fazemos muita caiçuma prá tomar.

Aí tem muita festa, muito *Warapekom*”.

“-Ando brincando no terreiro prá mulher ver. Vou dançar até amanhecer.

“-Meu filho tá chorando, eu não posso buscar porque tô cantando.”

-Manda companheira buscar o filho lá na rede”.

“-Tô vendo gente passando na ponte. Vai atravessar pro outro lado”.

“-Morcego anda com chapéu do outro, chapéu do couro de porquinho”.

No dia seguinte, os homens preferencialmente caçam e só pescam no caso de ser tempo de muito peixe. O *Pam'pore* é quem entrega a caça para as mulheres. O *Pam'pore* usa a mesma roupa de buriti, porém totalmente amarrada no corpo, como descrito anteriormente. As mulheres ficam no terreiro esperando que ele lhes entregue a caça. O *Pam'pore* entrega a

cada uma de acordo com sua atuação no canto e dança à noite. Os melhores pedaços ou animais inteiros destinam-se às mulheres que mais cantaram e por mais tempo estiveram no terreiro dançando. Quando há pouca caça, *Pam'pore* a entrega fazendo *tsere*. Em tempo de muita fartura, os homens da aldeia vêm em fila indiana trazendo uma ou mais longas varas nos ombros, repletas de caça ou peixe.



Foto 24: Homens trazendo peixes na festa de *Peda(h)nhanem*.R. Itucumã/1985  
Autor: Lino João de Oliveira Neves

As mulheres enfeitadas com tiaras e braçadeiras, esperam cantando.

Sempre cantando, as mulheres entram na frente do marido, irmão ou filho, substituindo-o. Durante algum tempo cantam para *Peda*. Depois, retirando os alimentos do suporte, saem em direção de suas casas para preparar a alimentação.



Foto 25: Mulheres esperando os alimentos enviados por *Peda*. Itucumã/1985  
 Autor: Lino João de Oliveira Neves

Quando é necessário realizar um *Mahwanem*, o último procedimento no ritual funerário dos Kanamari, este ocorre durante um *Peda(h)nhanem*. As festas do *Warapekom*, tidas como muito sérias, estão profundamente ligadas às relações cosmológicas. O canto, a dança e todo o contexto da festa deve transparecer a seriedade com que os humanos tratam estas relações. Os auxiliares que mantêm a ordem, se fazem presentes para garanti-la. No entanto, apesar de serem classificadas como sérias, algumas festas do *Warapekom* iniciam e incluem as “brincadeiras”. São sérias no sentido e significado que o conceito de seriedade tem para os Kanamari, o que não implica em ausência de riso e alegria.

No capítulo seguinte analiso os significados simbólicos que têm as entidades *Kohana* e *Peda*, os humanos e outros seres do universo kanamari. As experiências entre a vida do *kodo(h)nake* e a vida da aldeia, tanto no contexto do *Warapekom*, no dia-a-dia, e em

especial nos momentos liminares entre vida e morte são pontuadas enquanto relações e trânsitos nos espaços e dimensões deste universo. O *Mahwanem*, último procedimento do rito funerário, realizado durante o *Warapekom*, está intimamente inscrito nas relações entre o *kodo(h)nake* e a terra. Aspectos cosmológicos e xamânicos estão presentes naquele capítulo em seu pertencimento aos assuntos da vida e da morte.

**“No *kodo(h)nake* não precisa plantar, nem fazer casa, nem caçar, pescar, nada. Lá só faz muito *haehae*, *Warapekom*, e brinca muito. Só fica brincando, lá *Tâkâna* não precisa trabalhar não.”**

## IV O “CÉU” E A “TERRA” KANAMARI

As principais entidades personificadas no *Warapekom* são *Kohana* e *Peda*. Os significados simbólicos destas entidades, dos humanos e demais seres do universo kanamari, permeiam a análise das relações, trânsitos e interações das esferas que compõem o universo kanamari.

### **Tamakore institui *Peda* guardião da floresta e rios**

Seja na condição de *djo(h)kol*/feitiço, seja como entidade no *Warapekom*, vários significados relacionam *Peda* com a floresta, os rios, e os poderes extra-naturais, caracterizando-o como provedor. A narrativa que segue, de quando *Tamakore* instituiu *Peda* nominador e protetor dos rios e igarapés, traduz a importância e o cuidado que os humanos têm de ter na preservação do meio ambiente. Sua utilização deve ser hábil e sem desperdícios.

### **As onças tomam conta dos rios**

“Primeiro *Tamakore* fez a mata. Depois fez picada, varadouro, rodagem; aí *Tamakore* rezou e botou água nos caminhos. *Tamakore* fez os bichos. Fez tudo que é bicho. Os peixes foram feitos da árvore, da seringueira. Os peixes grandes foram feitos da casca de seringueira e os pequenos da folha. A seringueira tava na beira. A casca do pau secou e caiu na água, aí virou peixe grande, virou surubim, matrinchã, caparari, pirarara, tucunaré. Caiu folha e virou peixe pequeno; virou pacu, cará, mocinha, chorona. Traíra virou de açai. Quando o cacho secou ele caiu na beira do igarapé, dentro d’água e aí virou traíra; uma porção de traíra. A arraia virou de orelha-de-pau, que caiu dentro d’água. E aí tudo que é rio ficou cheio de peixe.

Depois que botou peixe em todo rio, *Tamakore* botou duas *Peda*, onça pintada, um macho e uma fêmea, prá tomar conta dos igarapés, prá ninguém matar os peixes.

Um dia um ‘caboclo’ tava procurando rancho<sup>47</sup> e encontrou as onças tomando conta do igarapé. Aí as onças falaram pro ‘índio’: ‘-Por que você não flecha peixes?’ O homem ficou com medo, porque as onças eram prá tomar de conta. Aí as onças falaram que peixe era bom prá comer, e que prá comer podia flechar. Podia flechar só um pouco, prá não estragar. E só podia flechar os peixes grandes, os pequenos não podia não. Também não podia sacar<sup>48</sup> o peixe, porque assim o peixe ia morrer depois, e ia estragar. Aí o homem flechou um peixe. Depois flechou mais um. Aí falou que já tava bom e que já ia prá casa. ‘-Flecha mais’, disseram as onças, ‘-Flecha mais prá levar pros teus companheiros.’ Aí o homem flechou cinco peixes e aí foi embora prá casa. Quando chegou em casa a mulher fez os peixes, aí ele chamou o compadre dele prá comer o peixe. ‘-Putá merda, é bom peixe!’, falou o compadre; e perguntou ‘-Onde é que você pegou?’ O homem não falou não, porque as onças falaram prá ele não contar.

Aí o compadre dele falou: ‘Amanhã eu vou mariscar com você.’ Mas no outro dia o homem não foi mariscar não, porque ele não podia mostrar onde era o igarapé dos peixes. Aí o compadre dele saiu sozinho, procurando por tudo que era canto da mata. Passou tempo, passou tempo, passou tempo e o compadre encontrou o igarapé. Quando chegou lá enganou as onças, e falou prá elas que o compadre dele ensinou onde era o igarapé, e que ele ia flechar peixe prá comer. As onças falaram: ‘-Tá bem, mas não pode estragar.’ Aí o homem puxou o arco e ficou esperando. Quando passou o peixe ele flechou. Mas ele errou, e o peixe sacou. Aí passou outro peixe e ele flechou de novo, e sacou outra vez. Aí as onças ficaram zangadas e comeram o homem, e ele virou cigana<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Rancho. Termo usado para designar alimentação.

<sup>48</sup> Sacar. Flechar sem precisão e deixar o peixe ferido escapar.

<sup>49</sup> Cigana. Ave galiforme, da família dos opistrocomídeos.

Passou muitos dias e o outro homem voltou prá mariscar. As onças estavam zangadas com ele, porque ele tinha ensinado o lugar pro compadre, o homem falou que não ensinou não, que ele achou por conta mesmo. Mas as onças estavam zangadas e não quiseram conversa, e comeram ele também. Aí ele virou carará<sup>50</sup>.

Agora os dois compadres andam sempre juntos comendo os peixes nos lagos e nos igarapés.”

Aspectos da criação operam aqui num sentido introdutório e contextualizador. Há necessidade de observação de regras, a suposta traição da confiança das onças por um dos homens, e a inabilidade do outro em flechar os peixes, evidencia uma transgressão. Esta transgressão ocasiona a transformação de pessoas em animais. A narrativa traz o modelo de ação, no sentido da preservação do meio ambiente e em que medida os Kanamari podem desfrutar dele. A atribuição a *Peda* como guardião dos igarapés e rios se mantém ampliada para toda a floresta, tornando-se então o principal provedor no mundo kanamari. Sua importância está revelada nos vários sentidos e significados a ele atribuídos, enquanto *djo(h)ko*/feitiço, *peda*/onça e enquanto entidade do *kodo(h)nake*, personificada no *Warapekom*.

### ***Peda* provedor e *Kohana* organizador da vida kanamari**

*Peda* provem a alimentação e *Kohana* organiza a vida kanamari. No *kodo(h)nake*, *Kohana* cuida da organização, do bem-estar e das boas relações. *Peda*, por ser o guardião da floresta, libera e propicia a alimentação tanto para o *kodo(h)nake*, quanto para a aldeia. Tanto *Kohana* quanto *Peda* estão relacionados a ordens específicas de *djo(h)ko*. “Bem antigamente” houve uma desavença entre os dois, ocasionada por um homem que ao morrer, foi antes do tempo para o *kodo(h)nake*, e por isto levou consigo resquícius terrenos, enquanto matéria e

<sup>50</sup> Carará. Ave pelicaniforme, da família dos anhingídeos.

enquanto sentimentos. A narrativa a seguir relata este episódio. Embora este episódio tenha acontecido há muito tempo, esta narrativa faz parte do conjunto das narrativas para os tempos atuais, ou seja, desde que a vida está organizada da forma como está na atualidade. Nela é possível visualizar aspectos da relação entre *Peda* e *Kohana*, e deles com os Kanamari.

### Uma “confusão” no céu

“Pajé colocou feitiço, no braço de um homem chamado *Darawe*, o feitiço era de *Peda*. Já tinha passado um ano, quando *Peda* voltou; na aldeia tavam dançando *Kohana*, e outro pajé tirando o feitiço. *Peda* ficou chamando *Darawe*, e não deixou o pajé tirar o feitiço. Aí *Darawe* foi embora pro *kodo(h)nake* [céu] com *Peda*.

Assim que *Darawe* morreu, *Peda* foi sozinho pro *kodo(h)nake*, *Darawe* ficou aqui, no mato.

Aí o pessoal de lá pediu pro *Peda* levar caça pro *kodo(h)nake*. *Peda* pegou dois porcos, um ele levou e pediu prá *Darawe* levar o outro. *Darawe* era gente ainda e não conseguiu matar, aí *Peda* ajudou. Comeram aqui mesmo, *Peda* comeu tudo, *Darawe* só comeu o fígado. Depois *Peda* pegou outros dois porcos e ajudou *Darawe* a levar o seu.

Chegando lá fizeram *tsere* do porco. *Peda* ficou fazendo brincadeira com o pessoal. Mandaram *Darawe* prá casa, a mulher [dele] já tinha morrido antes. Aí ele foi dormir com a mulher, e quando foi pimbar, a mulher não gostou porque ele tava vivo ainda, e sua pomba ainda era muito dura. *Darawe* ficou na rede.

A mulher foi no *haehae*, e encontrou o *Matsera*, que aqui é tatu canastra, lá é gente. *Matsera* que foi pimbar com ela. *Darawe* viu o *Matsera* comer sua mulher e não gostou, não. Chamou *Peda* e foi e matou o *Matsera*. *Kohana* ficou brabo e quis matar *Peda*. *Kohana* fez flecha com taquara na ponta prá matar *Peda*.

*Peda* trouxe *Darawe* de volta prá terra. Quando *Peda* voltou lá prá cima, *Kohana* já tava comendo. *Peda* ficou escondido, espiando. Aí

*Kohana* chamou ele prá comer também, e *Peda* foi. Agora não são mais valentes um com o outro.”

Na aldeia, o pessoal tirou o feitiço de *Darawe* ele ficou bom, virou gente de novo,  
e

“contou tudinho isto que aconteceu”.

“Passado mais tempo, *Darawe* morreu mesmo; foi de vez pro *kodo(h)nake*. Esta história de *Darawe* foi contada pelos antigos e até hoje os Kanamari sabem. *Darawe* volta sempre nas festas de *Peda*”.

*Kodo(h)nake*, traduzido simplesmente como “céu”, literalmente quer dizer “lugar no alto”, “estar no alto”. *Kodo(h)nake* se configura, no entanto, como sendo o lugar onde estão os que já morreram, as criações do “primeiro mundo”, e as entidades do universo kanamari. É um espaço específico, que junto com a aldeia, faz parte do *etsonem*, o “nosso lugar kanamari”. A vida no *kodo(h)nake* tem grande similaridade com a vida da aldeia, nas atividades, nas festas e nas brincadeiras. Também é similar na organização social e no parentesco, que constituídos aqui, permanecem lá. A cordialidade e hospitalidade em receber pessoas, são características marcantes nestas duas esferas do universo dos Kanamari

O local onde *Peda* vai caçar, é o mesmo local onde os Kanamari vão, no *etsonem*, na floresta. As pessoas que ainda vivem na terra ou as que morreram recentemente, não têm poder para abater animais destinados ao *kodo(h)nake*, diferentemente das entidades, que durante o *Warapekom* trazem os alimentos do *etsonem* para a aldeia.

Relata-se nesta narrativa, uma das mortes possíveis no universo kanamari. A ida de *Darawe* para o *kodo(h)nake* e seu retorno é uma modalidade de morte que se mantém entre os Kanamari. Tenho me referido a este tipo de morte, como morte momentânea.

Através dela, quando estão com algum feitiço e “morrem”, os Kanamari vão para o *kodo(h)nake* e voltam contando da vida de lá e trazendo notícias dos que já morreram.

O fato de *Kohana* convidar *Peda* para comer com ele é de grande relevância. Quando por qualquer razão, dois Kanamari se desentendem, no momento em que um oferece alimentação ao outro, e este aceita, a desavença está desfeita, voltam a ser amigos. A cordialidade e hospitalidade característica kanamari, tem no oferecimento de alimentação uma prova de amizade e companheirismo. O ato de aceitar a oferta de alimento, demonstra lealdade e confiança, uma vez que muitas das acusações de feitiçaria estão relacionadas à ingestão de alimentos envenenados.

### **Equivalência e complementaridade no poder e na ação**

Entender o sentido de equivalência e complementaridade nas relações kanamari, é pressuposto básico para o entendimento desta sociedade. Tal sentido observa-se desde os tempos de criação, nas ações de *Tamakore* e *Kerak*, na criação da mulher, nas ações e atribuições aos humanos.

Entre *Kohana* e *Peda* não há desigualdade enquanto maior importância de um ou de outro. Seu poder e ação equivalem-se e se complementam, sem necessariamente hierarquizar a diferença. Os dois lidam com o feitiço e provêm os Kanamari do que necessitam para viver, seja com os frutos do “céu”, seja com os frutos da “terra”. Os dois contribuem para que exista a vida kanamari no *kodo(h)nake*, que é onde todos vão quando morrem momentânea ou definitivamente. Os dois, conseqüentemente, contribuem para que haja vida no *etsonem*, o “nosso lugar kanamari”. Suas atribuições os diferenciam na especificidade de suas ações. *Kohana* é o responsável maior pela organização da vida e do bem-estar no *kodo(h)nake*, como se vê na narrativa da morte de *Darawe* e nos relatos dos

Kanamari. *Peda* ao receber de *Tamakore* a incumbência de nominar e proteger a floresta, torna-se o provedor por excelência, tanto no *kodo(h)nake*, quanto na terra.

A complementaridade no exercício de poderes, encontra-se de maneira semelhante na atual organização social kanamari. Todos os “donos” ou cantadores de cada uma das festas do *Warapekom* são tão importantes, quanto o exercício das diversas lideranças no espaço do grupo local. Cada “dono” de um determinado saber tem a palavra final na sua execução, porém esta determinação só tem sentido e valor se refletir o pensamento do conjunto do grupo.

Esta relação de equivalência dos poderes está explícita na narrativa que trago a seguir, onde *Tamakore* e *Kerak*, medem forças transformando-se em onça. Nela, os dois heróis criadores agem assustando e ao mesmo tempo salvando, um ao outro.

#### ***Tamakore* e *Kerak* assustam um ao outro virando onça**

“*Kerak* convidou *Tamakore* prá buscar zarabatana. Quando chegaram no pé de pupunha braba, que é de onde se faz a zarabatana, *Tamakore* bateu na árvore virado de costas, com a sola do pé, e de dentro da árvore saíram três zarabatanas. Chegando em outro pé de pupunha braba, *Tamakore* bateu de novo e caíram mais três zarabatanas. Eram três prá *Tamakore* e três prá *Kerak*. Iam andando na mata conversando, e *Kerak* disse que sabia fazer aquilo também. *Tamakore* disse prá ele não fazer, que ele não sabia. Quando encontraram outra pupunha braba, *Kerak* foi fazer a mesma coisa, e encheu o pé com os espinhos da pupunheira. *Tamakore* falou: ‘-Agora *Kerak*, não vai ser mais assim, quando o pessoal precisar, vai ter que fazer zarabatana’.

Um dia tavam em casa, pegaram as flechas de zarabatana e foram caçar, trouxeram macaco, mutum e jacu. *Tamakore* pegou os braços do macaco e assou no fogo assim como Kanamari faz ainda hoje.

*Kerak* falou prá *Tamakore* que a flecha de zarabatana tava acabando e que ele ia buscar mais. E foi, como *Kerak* tava demorando muito prá voltar, *Tamakore* foi atrás dele, se transformou num *Peda*, que quase pegou *Kerak*. *Kerak* quando viu perguntou: ‘-É você *Tama*? Eu sei que é você, olha eu mato você com zarabatana.’ *Tamakore* não respondeu nada, e *Kerak* começou a gritar: ‘-Onça quer me pegar, quer me comer, vem me ajudar *Tama*!’ A onça foi embora e *Tamakore* chegou perguntando o que aconteceu. *Kerak* disse que era um *Peda* que queria pegar ele. Foram embora, e no caminho *Kerak* ia na frente, *Tamakore* ia atrás, batendo sapopema prá espantar o *Peda*.

Outro dia acabou a zarabatana de novo, e aí *Tamakore* foi buscar mais. Tirou um monte e deixou no mato. *Kerak* se transformou *Peda* e foi atrás. *Tamakore* tava tirando tala de patauá prá fazer as flechas da zarabatana. *Kerak* que é mais danado quase pega o *Tamakore*, quando ele tava trepado no pé de patauá. *Tamakore* pensou que era *Kerak* e falou: ‘-Vai embora, eu sei que você é *Kerak*, não é onça não. Eu vou matar você’. *Kerak* se transformou em duas onças, e aí *Tamakore* ficou com medo, e chamou *Kerak* prá ajudar, que as onças queriam pegar ele. As onças foram embora e *Kerak* chegou perguntando o que era. *Tamakore* contou que duas onças tavam por aí e queriam pegar ele. *Kerak* quis saber se eram onça pintada, *Tamakore* falou que eram duas onças vermelhas. *Tamakore* desceu da árvore e foram embora, ele ia na frente e *Kerak* ia atrás batendo sapopema e chamando as onças, dizia que podiam vir, que eles não tinham medo, que eram dois homens muito valentes.

Por isso agora tem muita onça, não acaba mais não, porque foi *Tamakore* e *Kerak* que deixaram.”

O poder de criação está como se pode ver nas diversas narrativas dos capítulos I e II, muito bem distribuído, na construção de um mundo que apresenta perfeições semelhantes às que se encontram no *kodo(h)nake*, e imperfeições que acarretam trabalho, dificultam a vida

das pessoas na aldeia. Ora um criador atua, ora o outro, demonstrando aptidões e habilidades que se mesclam num igual domínio de ação. A situação de aprendiz com que *Kerak* é freqüentemente apresentado, não condiz com muitas de suas ações que são interferências conscientes no sentido de mudar a primeira criação. Neste episódio das onças, *Kerak* mostra-se claramente com mais força e domínio da situação.

### **Interação dos espaços e os novos contextos**

Além das narrativas que tomei e seqüenciei no capítulo I, atualmente outras narrativas apresentam elementos e personagens conhecidos a partir do contato. A inclusão ou a simples menção de tais personagens demonstram a força de seu universo interpretativo diante do novo, do desconhecido. Uma nova versão da criação é apresentada da seguinte maneira:

“ 'Primeiro mundo' era só *Tamakore*. Depois *Tamakore* queria um companheiro e fez *Kerak*. Aí eles andavam sempre juntos.

Passou muito tempo, aí *Tamakore* achou ruim assim pouca gente, e resolveu fazer mais gente. *Tamakore* fez outro irmão, Adão. *Tamakore* pegou barro e fez Adão... Aí ficaram tudo companheiro, *Tamakore*, e os dois irmãos, *Kerak* e Adão. Depois *Tamakore* fez mais gente de barro.”

Nesta versão a terceira pessoa criada por *Tamakore* não é mais a mulher e sim Adão, feito de barro. Na continuidade da criação vão sendo criadas pessoas de barro e não mais de coquinhos. Noutra versão ainda, a terceira pessoa criada é também Adão, mas feito do âmago de uma madeira e não de barro. Neste caso se mantém a matéria prima das suas próprias narrativas, porém muda-se a criatura criada. Adão substitue a mulher. A inclusão de Adão e de outros elementos e personagens do pensamento cristão, me parece uma tentativa de dar satisfação ao interlocutor não-indígena.

O que acontece de forma diferente e com outro significado quando tomam a narrativa de sua criação, deslocalizando sua própria inserção no universo. Como é o caso da versão mencionada no capítulo II, onde passam a se ver como originários dos caroços espalhados e que não deram certo. Fruto da percepção de seu contexto atual, partem de dados concretos para uma atualização mítica. Tal versão, restrita ao grupo local do Itucumã, está diretamente influenciada por uma situação específica vivida por aquele grupo. É significativa para a sua vida como um todo, na medida em que é assentida por todos do grupo, que ao redor do narrador, assistem sua performance.

Se por um lado incluem personagens desconhecidos como um artifício de interlocução, por outro, ao realizar novas explicações atribuem aos seus próprios heróis a ação e produção destas novas situações. Ao se deparar com sociedades detentoras de conhecimentos diferentes dos seus, atribuem a *Tamakore* o ensinamento destes conhecimentos. Como é o caso dos cariús, que têm maior desenvolvimento tecnológico porque *Tamakore* ficou mais tempo com eles, e pode lhes ensinar.

As mudanças, inserções e reinterpretações são processos que vão sendo elaborados não somente ao nível das narrativas de criação e dos heróis criadores. As mudanças ocorrem na vida “humana” e na “extra-humana”, através da dinâmica interativa de suas esferas. Observa-se isto num dos cantos de *Kohana* descritos no capítulo anterior, onde o *paeko* fala da pessoa que anda no *kodo(h)nake* com o caderno na mão. Alguns Kanamari aprenderam a ler e escrever e ensinaram as pessoas do *kodo(h)nake*. Ensino que se realiza nos seus contatos através do *Warapekom*, e quando da morte de pessoas que detinham este conhecimento. Das interações entre as esferas e os espaços, os cantos no *Warapekom*, as narrativas e os relatos, passam a contemplar as novas situações vividas pelos Kanamari.

## As esferas da vida kanamari

### Existência dos Kanamari na terra é garantia de vida no *kodo(h)nake*.

Há um trânsito muito intenso entre o *kodo(h)nake* e a terra no mundo kanamari. As pessoas vão para o *kodo(h)nake* e voltam, através da morte momentânea. Os xamãs estão continuamente em contato com entidades e “espíritos” que transformados em feitiço, lhes ensinam e mostram todos os poderes e segredos das esferas de sua vida. As entidades no dia-a-dia transitam nas esferas do *etsonem* e do *kodo(h)nake*. Nas festas do *Warapekom* são personificadas, isto é, se tornam visíveis a todos. Cantam, pedem caçuma e trazem caça, peixe e frutos. Curam as pessoas, previnem de males, protegem o grupo. Colocam feitiço para controle de natalidade e manutenção do equilíbrio populacional. Dão notícias da vida no *kodo(h)nake* e no *etsonem*.

O *kodo(h)nake* é o lugar para onde os Kanamari vão quando morrem. A vida no *kodo(h)nake* é similar à vida do “primeiro tempo”, das criações de *Tamakore*. Segundo os Kanamari, a vida lá muito boa, onde,

“(...) não precisa plantar, nem fazer casa, nem caçar, pescar, nada. Lá só faz muito *haehae*, *Warapekom*, e brinca muito. Só fica brincando, lá *Tákâna* não precisa trabalhar não.”

A criação perfeita de *Tamakore*, dispensa o trabalho e participação das pessoas. *Kerak* ao introduzir as dificuldades propicia a participação direta dos humanos na criação e manutenção da vida. Este processo, característico do movimento para a organização social, permite visualizar e distinguir duas esferas de vida kanamari. No *kodo(h)nake*, a vida contém elementos da criação de *Tamakore* e a organização produzida pelos humanos na terra. Na

terra, isto é, no grupo, a vida dos humanos dá continuidade às criações, à organização social e à manutenção de sua cosmologia.

A participação direta dos Kanamari na criação e nas transformações da vida no *kodo(h)nake* através da reprodução da vida que constroem na terra, é também de grande relevância na própria criação dos humanos, uma vez que,

“Os *Tâkâna* que nascem, não vem de lugar nenhum. É *Tâkâna* mesmo que faz”.

*Tamakore* e *Kerak* ao entregar aos Kanamari seu próprio poder criador, fazem com que estes assumam importante papel no processo criativo de seu universo. Uma relação de interdependência profunda se estabelece, onde a existência dos Kanamari na terra é a garantia de existência e manutenção da vida no *kodo(h)nake*. Na mesma medida, a vida de lá, possibilita a vida daqui.

Através do nascimento, vida e morte de um Kanamari se mantém a vida, se possibilita a continuidade do universo kanamari. No entanto, por mais que a morte tenha uma grande importância de vida e o *kodo(h)nake* seja um lugar ideal onde há muita alimentação, não precisam trabalhar, só têm relações sexuais e fazem festa, os Kanamari não querem morrer. Tão imbricada está sua participação no contexto de vida, que o sentimento expresso é o de não querer morrer, e não deixar que outros de seu grupo morram.

“Lá tem muita fruta, banana, pama, mamão, tudo. Lá tem também folha do olho do buriti, de açaí tem também. Faz festa também lá. É muito bom lá, não tem doença, nem mordida de cobra, nem *djo(h)ko* [feitiço]. Os *Tâkâna* não querem ir logo prá lá porque não querem morrer, só quando já tá muito doente e sofrendo muito. *Tâkâna* não quer morrer porque fica com saudade daqui. Só quando a gente já tá muito

velho, ou tá sofrendo muito, tá muito doente, aí a gente morre.”

*Yode/José.*

Este relato evidencia aspectos da vida no *kodo(h)nake*, que são de domínio público. Traduz também, o sentimento que os Kanamari têm de decisão, de autonomia e de serem sujeitos de sua vida e de sua morte, neste contexto das duas vidas, a do *kodo(h)nake* e a da aldeia.

Presenciei tanto nas aldeias, quanto no hospital de Eirunepé, situações que ilustram a afirmação de *Yode/José* de que “...quando tá sofrendo muito, aí a gente morre.”, no sentido de uma determinação pessoal. Pessoas que ao se encontrarem doentes, em determinado momento pararam de lutar pela vida e decidiram por sua morte. Ou ainda, ao contrário, à revelia do quadro clínico que apresentavam, operaram melhoras inacreditáveis aos olhos de médicos e enfermeiros.

A morte momentânea propicia muitas situações e experiências com a morte e com a vida no *kodo(h)nake*. Quando uma pessoa está doente, realizam uma série de ações no sentido de impedi-la de que vá para o *kodo(h)nake* definitivamente.

“*Tsawe* [Carmem] já quase morreu, lá no Xeruã. Aí já foi lá no *kodo(h)nake*. Ela viu os dois filhos dela que já tinham morrido, já são grandes. Um chamou ela prá beber garapa de cana, mas ela queria água. Tava com muita sede. A garapa ainda tinha que fazer.

Eu vi, ela tava bem mole. Virei, chamei muito, dei água prá ela, aí ela voltou.” *Yode/José.*

“Já morri uma vez, e vi meu pai e minha mãe. Vi casa, pé de manga... Pessoal todo animado, me convidaram prá beber caçuma. Eu não bebi não, porque senão ia morrer... Isso não quero, não. Porque aqui

é bom também. Lá só tem campo, o mato é muito longe. A colher prá beber a caiçuma é muito pesada.” *Paemkarem/Fany*.

Alguns pontos me parecem relevantes para o entendimento desta relação céu-terra, ou, a relação vida na terra versus vida depois da morte. Os Kanamari na experiência da morte em vida, através da morte momentânea, conhecem a vida no *kodo(h)nake* e não têm dúvidas sobre o que vão encontrar ou viver lá. Enquanto seres humanos, são completos e em seu poder de criação atuam como sujeitos no conjunto da vida kanamari. Levando-se em conta a interdependência das esferas em que está construído o universo kanamari, se vê que não há possibilidade de existir *kodo(h)nake* se não existir a vida na aldeia e no *etsonem*, o “nosso mato, nossa terra, nosso lugar kanamari”.

### **O *etsonem* - “nosso lugar kanamari”**

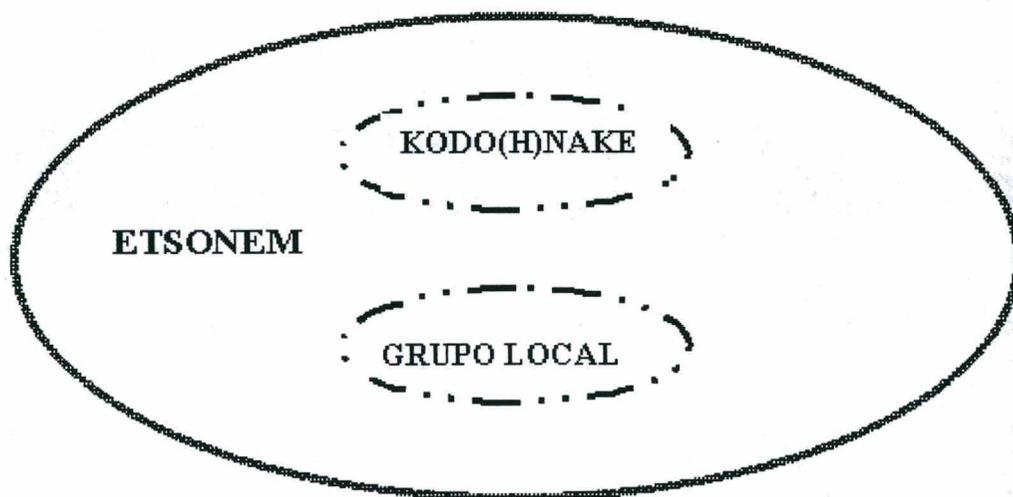
Os significados contidos na existência kanamari, em sua operacionalização enquanto relações entre as duas esferas, o *kodo(h)nake* e a aldeia, estão implicados numa terceira esfera que é o *etsonem*. Esta esfera envolve as outras duas e ao mesmo tempo que as contém, está contida nelas. É traduzida pelos Kanamari com um significado amplo de “nosso lugar kanamari” e compreende além do *kodo(h)nake* e da aldeia, a floresta, a terra, os animais, os astros, enfim, todo o seu universo.

No *etsonem* estão os frutos trazidos para a aldeia pelas entidades no *Warapekom*, os frutos que *Peda* leva ou autoriza a levarem para o *kodo(h)nake*, como se vê na narrativa em que *Darawe* o ajuda a levar porquinhos para lá. No *etsonem* o xamã faz seu isolamento e transpõe as difíceis provas junto às forças extra-naturais. Num sentido restrito do termo é colocado pelos Kanamari como sendo a floresta, onde estão os animais e os frutos coletados, e onde fazem seus roçados e caminhos de trânsito entre um grupo local e outro. É também o local onde enterram seus mortos. O sentido amplo dado ao *etsonem* serve como uma das

bases de sua identificação, que aliado a outros elementos culturais, possibilita a diferenciação entre “nós”, os *Tákâna* e os “outros”.

Este “lugar kanamari” é construído, mantido e realimentado pelos Kanamari com todas as pessoas vivas e as que já morreram, com os xamãs, as entidades e tudo que foi criado por *Tamakore* e *Kerak* no “primeiro tempo”. *Etsone*m é, assim como as outras esferas, tão importante que sem ele a vida não pode continuar no todo que é.

A visualização da composição de seu universo nestas três esferas, pode se dar como na seguinte figura:



Da interdependência e interação constante entre as três esferas, se dá o engendramento da vida e nele a importância que um Kanamari leva consigo pela vida a fora. Na opção pelo nascimento de um Kanamari, sua inserção no cotidiano e seu conseqüente papel na organização e no universo kanamari, está inerente a idéia de sua contribuição para a manutenção e existência do grupo, do *kodo(h)nake* e do *etsone*m.

### Os Kanamari e suas “almas”

No capítulo II, ao analisar o significado de “brincar” e “trabalhar” enquanto relações sexuais, me referi que trabalhar para fazer um Kanamari implicava ações que

culminavam com um ser completo ao nascer. O ser completo, ao nascer exibe uma composição de três energias: um corpo e duas “almas”. Este é o momento ideal de um Kanamari, porque contém em si o poder de criação. Ao morrer, estas três energias passam a atuar separadamente nas três esferas que compõem o universo kanamari.

No local onde estão enterradas pessoas que morreram recentemente, cruzes sinalizam túmulos. Algumas estão dispostas com se estivessem na cabeça do morto, outras como se estivessem nos pés. Perguntei se as pessoas estavam enterradas umas para um lado e outras para o outro, me responderam que não. E perguntaram em seguida, “-De que lado que cariú coloca a cruz?”. Evidentemente a existência de cruzes neste local, se dá num artifício e maquiagem adaptativa pós-contato. A semelhança com um cemitério cristão está na aparência, isto é, no uso da cruz como um símbolo no qual não identificam qualquer significado. Está também na maneira de enterrar, isto é, na posição deitada, e por vezes dentro de uma espécie de caixão. Antigamente os Kanamari enterravam os mortos em pequenas covas, nas quais ficavam semi sentados, na posição de cócoras. Todos eram enterrados em suas redes junto com seus instrumentos de trabalho, os homens levavam suas flechas, e as mulheres o pote de cerâmica no qual, em vida, faziam caiçuma. Se atualmente há similaridade com os cemitérios dos “cariús”, não há no entanto, assimilação ou adoção de significados, pois sua relação com a morte se mantém diferenciada.

No lado da cabeça do morto colocam um pedaço de madeira, tipo banquinho ou altar, como se queira, em cima do qual, uma folha contém *obadem*. *Obadem* é o rapé feito de tabaco e cinza de casca de determinadas árvores, utilizado pelos Kanamari diariamente, entre a gengiva e a parte abaixo do lábio inferior. O xamã, nas curas, aspira este rapé pelas narinas. Geralmente também é o xamã que coloca o rapé no lugar onde está enterrado alguém. Segundo *Tsawe/Carmem* quando o morto gostava muito de rapé, o xamã ou alguém de suas relações próximas, o leva todos os dias. E o *ekonanem*, a “alma” do morto, vem para tomar o

rapé. *Ekonanem*, literalmente quer dizer “o grande olho” do ser humano, e corresponde à alma que se transforma em pessoa, *Tâkânaekonanem*, no *kodo(h)nake*.

No lugar onde estão enterrados os mortos está a matéria, uma das três energias do ser humano. Esta energia, o corpo, está em (de)composição íntima com a natureza, com o *etsonem*. O corpo compõe com a natureza, a reafirmação do território e espaço kanamari, assim como alimenta a terra. Uma das outras duas energias vai para o *kodo(h)nake*. No *kodo(h)nake*, esta energia sob forma de *Tâkânaekonanem* faz parte de um novo tempo, alimentando, fortalecendo e animando a vida de lá. A outra energia transformada em *djo(h)kohna* (a “pedra” do *Peda*) vai para o corpo do *tâkânabaw/xamã*. Esta energia que vai para o corpo do xamã, atua no sentido de aumentar sua força e poder necessários para sua eficácia na proteção e defesa dos Kanamari de seu grupo local. Cada uma das energias que compunham uma pessoa, com a sua morte, passa a integrar cada uma das esferas da vida kanamari.

Num primeiro momento, o lugar onde estão enterrados seus mortos, serve de referência a uma das “almas” (*ekonanem*) do morto para que venha tomar o rapé. Para ser possível colocar diariamente o rapé para a *ekonanem* do morto, é necessário que este lugar seja próximo de suas moradias. Ao longo do tempo então os lugares de enterramento vão também marcando e confirmando o território kanamari, pois a cada mudança de moradia, este lugar muda também. Sendo um território relacionado ao pertencimento a determinado *Djapa*, o lugar onde estão enterradas as pessoas reafirma a origem, consolida a construção do espaço e sinaliza o direito à utilização deste território por determinado grupo local.

Como já me referi anteriormente, todas as doenças estão relacionadas ao feitiço, às “pedras” e todas as mortes conseqüentemente, têm nele seu principal causador. Os Kanamari afirmam não gostar de feitiço, têm medo dele, e lhe atribuem uma série de

malefícios. No entanto, feitiço e xamã são altamente significativos no processo de construção e manutenção do *etsonem*, “nosso lugar kanamari” e da própria vida. O xamã e o feitiço como importantes peças no engendramento da vida kanamari, atuam no sentido de sua configuração e legitimação. Muitas das ações xamânicas se dão na esfera do *etsonem*.

### ***Djo(h)ko* - a “pedra”, o “feitiço” para os Kanamari**

*Djo(h)ko* tem significado num conceito amplo relacionado às forças e poderes extra-humanos. Este conceito diz respeito às forças e energias que protegem o grupo de outros, dão coragem ao caçador, controlam a natalidade. O *djo(h)ko* possibilita ao xamã se transformar em diversos tipos de animais e se transportar para observar outros grupos. Através dele, o xamã fica sabendo e se precavê de possíveis malefícios ou ataques de grupos inimigos. *Djo(h)ko* é também a materialização dos males, e o principal veículo e objeto de manipulação do xamã. *Djo(h)ko* faz parte das substâncias que compõem o *tâkânbaw*, o xamã. É traduzido pelos Kanamari simplesmente como “feitiço” ou “pedra”. Uma de suas formas visíveis tem realmente aparência de pedra, são pedaços de substância resinosa. Sua cor varia do marrom escuro brilhante, não transparente, numa seqüência de tons até o amarelo claro, transparente. Outra forma comum e visível do *djo(h)ko* é uma espécie de verme (*betse*), que introduzido por insetos em ferimentos ou aberturas da pele, “come”, destrói as “almas” da pessoa, causando sua morte.

O xamã absorve em seu corpo as pedras (*djo(h)ko*) que obtém durante o seu aprendizado e depois ao longo do desempenho de seu ofício. No entanto, como é perigoso manter em seu corpo continuamente todas as pedras que tem em seu poder, em certas ocasiões e tempos, o xamã as guarda muito bem acondicionadas e protegidas, envoltas em folhas ou tecidos, junto aos seus pertences, longe da vista e conhecimento dos demais da aldeia. Procedimento figurativo, pois na aldeia todos sabem onde tudo está, ninguém se porta,

no entanto, desavisadamente, indo manipular tais pedras, pois facilmente poderá ser vítima delas.

Quanto mais antigo e “forte” o xamã em seu ofício, tanto maior é o número de “pedras” que possui.

“Pajé forte tem pedra de jacaré, queixada, de tudo quanto é caça. Tem também boto, cobra d’água, de todos os tipos de cobras da terra, a jararaca, a sucuriju, surucucu, pico de jaca, papagaia, coral, cobra amarela, lacraia, aranha, onça. Tudo quanto é bicho bom e também os peçonhentos.” *Yode/José.*

Os feitiços sob a forma de pedras, como se vê na fala de *Yode/José*, são dos mais variados tipos de animais, e destinados a diversos fins. Desde os de pequena ação são utilizados no aprendizado inicial do xamanismo. *Mahâm* é um anticonceptivo, que além de agir no controle da natalidade, e engordar as mulheres, purifica e dá coragem aos caçadores para enfrentar a floresta, onde poderão encontrar “espíritos” ou animais *djo(h)ko* transformados em animais, e saber distingüir entre eles. Até o *djo(h)ko nha*, que é muito grande e poderoso. *Djo(h)ko nha* é uma das principais pedras que o xamã possui. Ela o auxilia a detectar doenças no corpo da pessoa, se transforma em animais e coisas e ainda, quando colocada logo após a morte da pessoa, capta uma de suas energias. Esta energia se transformando em *peda/onça* retorna ao xamã, alimentando-o e fortalecendo seus poderes de mediador entre as energias humanas e extra-humanas. Auxiliando-o na proteção e cuidado com o seu grupo.

### ***Djo(h)ko nha* - a “pedra” que ativa uma das energias do ser humano**

O *djo(h)ko nha* está relacionado às “pedras” de *Peda*. Qualquer pessoa ao morrer pode receber esta pedra, desde que a morte se dê em determinadas circunstâncias que possibilitem tal procedimento. Esta pedra possibilita que as três energias que compõem o ser humano, sejam transformadas com a sua morte. Ela ativa especificamente a energia do ser humano relativa ao social. Ao morrer e receber a pedra *djo(h)ko nha*, o corpo vai compor com a terra, uma “alma” *ekonagem*, vai para o *kodo(h)nake*, e se transforma em *Tâkânaekonagem*/Pessoa, e a outra “alma”, transformada em *Peda* pelo *djo(h)ko nha*, permanece no grupo, através do xamã. Somente volta para cantar e dançar no *Warapekom*, quem recebeu a pedra *djo(h)ko nha*. No entanto, tendo recebido ou não a pedra *djo(h)ko nha*, todos compõem com a terra, e todos vão para o *kodo(h)nake*.

Receber ou não a pedra *djo(h)ko nha* está vinculado a várias razões. Dentre elas, é necessário a presença de um xamã no momento da morte, que tenha em seu poder esta pedra, e também, que a pessoa possa ser enterrada no *etsonem*, no “nosso lugar kanamari”. Para que um xamã transforme e domine a onça ou outro disfarce qualquer em que se transforma a pedra, é necessário um lugar isolado, preferencialmente a floresta, num lugar kanamari. A seguir discorro sobre a importância de que a pedra *djo(h)ko nha*, seja colocada em pessoa que vá ser enterrada num lugar kanamari.

*Yode*/José contou que certa vez um xamã estava em Carauari, cidade à margem direita do rio Juruá, quando ouviu alguém lhe chamar. Olhou e viu que não conhecia a pessoa, logo porém reconheceu que era o *Peda*, sob forma humana. Uma pessoa comum não o reconheceria, mas como era um xamã forte, conhece bem os disfarces de *Peda* e não se deixou enganar. O xamã conduziu o *Peda* para um lugar onde não havia outras pessoas, soprou nele até transformá-lo em *djo(h)ko*/feitiço.

“Aí o pajé pega e esfrega na barriga e o *djo(h)ko* [feitiço] entra. O pajé fica tonto e aprende a cantiga dele. Quando tem *Warapekom*, vai cantar na festa de *Peda*.” *Yode/José*.

O xamã ao colocar uma pedra *djo(h)ko nha* em alguém que morreu, deve estar seguro de que a pessoa seja enterrada num lugar kanamari. Por ocasião da morte de *Kawatare*, filho de um xamã, ocorrida no hospital de Eirunepé, seu pai queria colocar nele a pedra *djo(h)ko nha*. Certificou-se conosco se o filho poderia ser enterrado no rio Itucumã, junto aos *Were Djapa*. Vimos que sim. O xamã passou a pedra de seu corpo para o do filho. Tivemos algumas dificuldades no transporte, e a aflição do xamã beirou o desespero. Dada as dificuldades, sugerimos que fosse enterrado num território *Potso Djapa/Gente do Japó*, mais próximo, no entanto, o xamã foi irredutível, o corpo teria de ser levado a um lugar *Were Djapa*. Por fim, viajando à noite no rio e na mata, foi possível enterrar *Kawatare* em território *Were Djapa*.

Enterrar o corpo no seu lugar, junto de sua gente, é necessário tanto para evitar que uma das “almas” fique vagando e ameaçando as pessoas transformada em onça, pessoa ou outro animal, e também para que o xamã não a perca. Perder tal pedra porque a “alma” transformada saiu do túmulo fora do lugar kanamari e outro xamã a dominou, fragiliza o xamã e seu grupo.

Todos os *djo(h)ko*/feitiços em princípio significam perigo, mas ao mesmo tempo são segurança e proteção do grupo. A habilidade do xamã em sua manipulação, isto é, usando-as em suas observações de outros grupos, nos contatos com as forças extra-naturais no *etsonem*, retirando pedras dos doentes e protegendo as pessoas, garante a integridade do grupo local em suas relações sociais e cosmológicas.

### Tâkânbaw - O Xamã Kanamari

O xamã é a pessoa que tem a responsabilidade especial de cuidar do bem-estar do grupo. É o principal mediador entre os humanos, “espíritos” e entidades cosmológicas. Tem o poder de transitar, através do *djo(h)ko*/feitiço, na esfera dos grupos locais e na esfera do *etsonem*. Enquanto estiver vivo na terra, o xamã não tem poderes no *kodo(h)nake*, e só vai para lá, através da morte momentânea, tendo as mesmas restrições que os demais do grupo.



Xamã curando um doente.  
Desenho de Da'ora/Raimundo. Eirunepé/1987

Diferentemente de outros grupos onde este poder é recebido hereditariamente, ou a partir de uma experiência de enfermidade e cura, o xamã kanamari é aquele que aprende. Aprende a manipular e dominar as pedras, isto é os *djo(h)ko*, a identificar males, a curar e observar outros grupos e a proteger o seu de malefícios causados por outros através de forças extra-naturais. Aprende também a enviar males a grupos inimigos.

O xamã, através do manuseio dos *djo(h)ko*/feitiços/pedras, tem poder de cura, de proteção ao grupo, e também de ataque a grupos inimigos. Através do ato de soprar, poderá enviar pedras a lugares distantes para que observem se os inimigos estão conspirando ou preparando ataques ao seu grupo. Ao enviar tais pedras de observação, poderá transformá-las em animais ou plantas, para que não levantem suspeitas de seu objetivo. Ele próprio pode se transportar a lugares distantes para observar outros grupos, mas também pode transformar o ser que o compõe, o *baw*, em substância volátil, ou líquida para tais incursões. Neste caso em que envia o *baw*, o xamã, na forma de seu corpo fica na aldeia normalmente, sem que ninguém suspeite de nada. Qualquer pessoa na aldeia pode reconhecer a presença de um *baw* de grupo inimigo, pela constatação do *bawhe*, que literalmente quer dizer, o suco ou líquido do *baw*. O *bawhe* aparece sob forma de manchas na roupa, na casa, rede ou nas folhas das árvores. O *baw* poderá se apresentar também nas formas de planta, animal ou mesmo de um homenzinho pequeno, neste caso, somente o xamã o reconhecerá. Ao se deparar com um *baw*, o xamã tentará convencê-lo a retornar ao seu “dono”, o *Tâkânabaw*/xamã a quem pertence. Se através da tentativa amigável o xamã não conseguir convencer o *baw* a ir embora, usará a estranha força de jogar paus ou outros objetos, e até atirar com espingarda para afugentá-lo.

Num grupo local enquanto unidade social, o xamã, como já me referi, é um dos líderes, um dos agregadores e uma das razões do grupo local existir. É o embaixador das relações exteriores na esfera extra-humana. Na “vida real e seus imponderáveis”, como diria

Malinowski, é uma pessoa comum, com as mesmas atribuições que todos. Seu “status” de xamã não lhe confere nenhum tipo de privilégio especial. Geralmente constitui uma família e tem de dar conta dela com todas as obrigações próprias aos demais membros do grupo. No entanto, é comum se encontrar homens viúvos ou separados, que ao se tornarem xamãs, não mais tenham se casado. Por um lado, ser xamã demanda muitas atividades, esforço e tempo que são acrescidas às necessárias exigidas pelas obrigações do casamento. Por outro, uma das maiores restrições ao xamã, são as relações sexuais com pessoas do sexo oposto, pelo perigo de perder as pedras. Talvez por estas razões, alguns xamãs optem por se manter solteiros.



Foto 26: Aprendiz de xamã, treinando a introdução e retirada de “pedras” de seu corpo. 1984.  
Autor: Lino João de Oliveira Neves

Qualquer pessoa, em princípio, pode ser preparada para ser xamã. No entanto, não basta a pessoa querer ser xamã, durante o aprendizado, será colocada em constante provação e terá de ter e desenvolver aptidões para tal. Ainda em processo de preparação ao xamanismo, ou mesmo quando já iniciaram atuar em curas menores, muitas pessoas não conseguem observar as restrições e provações, e desistem. A não observância de restrições ou normas, poderá se dar involuntariamente, mas sempre acarreta a perda das pedras que o xamã havia passado ao iniciante. Dependendo do estágio e da importância das pedras em poder do iniciante, a sua perda traz prejuízo e fragiliza o xamã instrutor e todo o grupo, uma vez que tais pedras poderão cair sob domínio de um xamã inimigo. Na desistência, o xamã retira as pedras que o iniciante possui. As pessoas que uma vez não conseguiram chegar ao final do aprendizado, podem desistir definitivamente de ser xamã, ou tentar novamente, dependendo da apreciação do xamã instrutor.

O iniciado, uma vez de posse de pedras passadas pelo xamã, tem de observar todas as restrições e abstenções, no sentido de evitar a sua perda. As restrições e abstenções se dão na dieta alimentar, na proibição de atividade sexual com pessoa do sexo oposto e no isolamento e reclusão na floresta/*etsonem*, onde aprenderá a conhecer, reconhecer e manipular todos os *djo(h)ko*/feitiços/pedras. Seu isolamento o habilitará a dominar todos os tipos de *djo(h)ko*.

O xamã kanamari pode ser atacado pelos males xamânicos, como qualquer pessoa comum, com a diferença de que é um alvo mais pretendido. Um xamã tem de ter poderes muito fortes para conseguir vencer ou neutralizar as guerras xamânicas a que é submetido. Quando um xamã sofre ataques de um ou mais xamãs inimigos e adoece, somente outro xamã de total confiança poderá proceder e efetivar sua cura. Vários xamãs que se submeteram a curas por xamãs inimigos, findaram morrendo, pois em vez de serem curados, foram mais fortemente envenenados.

Uma mulher *Were Djapa*, que foi xamã, desistiu de sê-lo porque era freqüentemente acometida de ataques xamânicos muito fortes. Decidiu então entregar todas os seus *djo(h)ko*/feitiço a um xamã aliado.

Ter “pajé forte” é uma das razões para um grupo local se considerar *Tákâna*, “o Kanamari legítimo”, o “verdadeiro”. Seus xamãs são “fortes” porque protegem o grupo dos ataques externos, e melhores porque jamais enviam *djo(h)ko*/feitiço a outros grupos. Seus xamãs não provocam a morte de ninguém. Uma vez que seus xamãs são benéficos, protetores do grupo e só se ocupam disto, não há motivos para que sejam alvos de ataques externos. Neste sentido há uma medição de forças de ordem inversa, onde o grupo se coloca sempre como vítima. O poder e a eficácia do xamã são guardados no âmbito dos segredos internos de um grupo local. Colocar *djo(h)ko*/feitiço em outros grupos e ser eficaz em seus ataques, jamais é admitido por si ou por seu grupo local. Isto fica por conta de acusações feitas pelo grupo que se sente atingido.

Os vários grupos locais kanamari se acusam mutuamente de inimizades e mortes por *djo(h)ko*. Dentre as distinções entre os *Djapa*, são fortes as acusações de que através de guerras xamânicas, já teriam sido exterminados grupos locais e mesmo *Djapa* inteiros. A responsabilidade pela existência de um xamã “forte” e “maléfico”, é imputada a todo o grupo, e pode acarretar perseguição ao grupo todo, no caso de acusação de morte.

Os Kanamari que hoje se encontram no rio Japurá, afluente da margem esquerda do rio Solimões, são um exemplo de grupo que migrou da região do Juruá para não ser exterminado. O grupo foi responsabilizado pela morte de uma pessoa da região do Juruá e foi obrigado a sair dali. Ainda na década de 20, iniciou viagem e mudança de moradia. Durante sua andança em busca de um lugar, muitas pessoas do grupo morreram. Tais mortes teriam sido ocasionadas por xamãs Kanamari, Katukina e Kulina, em cujos territórios o grupo esteve. Têm para si que tais ataques e mortes foram respostas à acusação de que eram

malfeitores e seus xamãs perigosos. Apesar de alguns contatos em meados da década de 80, principalmente com os *Were Djapa*, seus parentes próximos, até o momento, no entanto, não surtiu efeito concreto o desejo mútuo de reatar relações. Embora tenham sido ensaiados alguns casamentos, não foram efetivados. Tanto os Kanamari do Japurá, um grupo *Wadjo Teknem Djapa*/Gente do Macaco Prego, afirmam categoricamente a inexistência de xamã, como também o fazem os Kanamari *Were Djapa*, no entanto, é ainda a apreensão e a distância que dão o tom de suas relações.

Na tentativa de preservação e proteção a ataques externos é comum os grupos locais afirmarem a inexistência de xamã entre eles.

### **Ações xamânicas no *Warapekom***

Todas as festas do *Warapekom* envolvem ações xamânicas, podendo ocorrer grandes ou pequenas curas, fechamento do período de iniciação de xamãs, afastamento de maus espíritos e feitiços ameaçadores, distribuição do *djo(h)ko* coletivo, o *Mahâm*, conclusão do período de luto, através do ritual do *Mahwanem*. As ações de cura o xamã as realiza. No caso do *Mahâm*, colocado nas mulheres que não querem engravidar, as próprias entidades atuam. No afastamento de espíritos e males, poderão atuar mulheres, xamãs e entidades. Enfim, no *Warapekom* além das entidades em si, estão presentes ações que lhes dão o caráter de seriedade que as denominadas “brincadeiras” não têm.

### **A atuação do xamã face um doente**

A cura é atributo do xamã. Não há necessidade de pagamento para que o xamã cure as pessoas acometidas de algum mal. É comum as pessoas da aldeia proverem o xamã de tabaco, que transformado em rapé, é essencial nas ações e procedimentos do xamã. Prover o xamã com tabaco é dever do grupo e garantia de sua proteção, porém isto não está

diretamente vinculado a um pagamento condicionante da cura e dos trabalhos exercidos pelo xamã. Possuindo ou não tabaco para “pagar” o xamã, todos indistintamente têm o direito de ser curados.

Sempre que alguém adocece, está com *djo(h)ko*/feitiço, está com “pedra”, isto é, acometido por algum mal xamânico, enviado por xamã inimigo do grupo local. As “pedras”, como já me referi, são de vários tamanhos e qualidades, servindo para diversos fins.

O xamã, ao iniciar uma cura, aspira pelo nariz uma porção de rapé, entrando em estado de êxtase, localiza e retira as pedras causadoras do mal. Geralmente o xamã utiliza suas mãos para localizar em que parte do corpo está alojado o mal. Nos casos de maior gravidade, usa o *djo(h)ko nha*, sua pedra maior e mais poderosa, a mesma que já me referi anteriormente, usada para ativar uma das “almas” da pessoa ao morrer. No procedimento de cura, o xamã introduz esta pedra na região do abdômem e a conduz com a mão, sem tocar no doente, por todo o seu corpo. O lugar por onde a pedra caminha é o espaço “vazio” do corpo, o espaço que contém as “almas” da pessoa.

Uma vez localizado o mal, através da sucção, retira o *djo(h)ko nha*, a sua pedra e inicia o processo de retirada das pedras causadoras do malefício. Ao retirar também por sucção cada pedra maléfica, o xamã provoca o vômito seco. Segura a pedra em suas mãos, a limpa e cheira, e observando-a contra a luz, define sua procedência. Neste processo, identifica a pedra e seu dono, isto é, quem a enviou, localizando assim o inimigo malfeitor. Depois o xamã introduz as pedras, uma a uma no próprio corpo, quando então passam a fazer parte de seu arsenal. O procedimento de retirada das pedras se repete tantas vezes, e por tantos dias quantos necessários, até que a pessoa fique curada.

## A morte de um xamã

Ao morrerem, os xamãs vão ser xamãs no *kodo(h)nake*. No caso de morte momentânea, também não devem se alimentar no *kodo(h)nake*, sob pena de decretar sua morte definitiva, como qualquer pessoa comum.

Quando morre um xamã é imprescindível a haja outro xamã na aldeia, para que o *Peda* em que o xamã morto se transforma, seja dominado. Um xamã tem dentro de si muitos *djo(h)ko*/pedras e o *Peda* em que ele se transforma é muito forte. O xamã que cuidará do morto, terá de ter muita força e poder para dominar e absorver todos os *djo(h)ko*/pedras. Dominando os *djo(h)ko*/pedras estará protegendo tanto o grupo do xamã que morreu, quanto os grupos aliados pertencentes aos *Djapa* de suas relações próximas.

A inexistência de um outro xamã no grupo local para a realização dos procedimentos necessários à manutenção das pedras, do poder e da relação com o cosmos, fragiliza o grupo a ponto de propiciar sua extinção. Neste caso, quando o xamã é acometido por algum mal, é comum solicitar que o xamã de um grupo aliado venha curá-lo. No caso de morte, realizará os procedimentos necessários às almas do xamã morto. É comum também que o xamã aliado permaneça por um período longo no grupo local, iniciando e preparando pessoas no xamanismo. No caso de o xamã não poder permanecer, alguns rapazes desejosos do aprendizado, acompanham o xamã até seu grupo, e lá se submetem a seus ensinamentos. Desta forma, o xamã aliado possibilitará o retorno e manutenção das pedras, e o restabelecimento das relações do grupo com seu cosmos.

Os Kanamari necessitam viver na terra para que haja vida no *kodo(h)nake*, e a importância de sua morte está representada na maneira como a entendem, em sua transformação. A morte propicia manter acesa a chama da vida em todas as esferas do universo kanamari.

## A morte e seus meandros

Todos os Kanamari quando morrem vão para o *kodo(h)nake* e vivem lá, juntando-se aos familiares, ao grupo local e *Djapa* que pertenciam antes da morte. Ao morrer os Kanamari se tornam “Pessoa”. Como uma categoria nativa, ser pessoa implica uma situação em que pelo menos duas das três energias que compõem o ser humano, tenham sido “liberadas”. Enquanto os Kanamari estão só na terra, na composição das três energias são “Gente”. Este é o momento ideal de um Kanamari, por conter em potencial o poder criador. Por ocasião da morte, estas três energias, têm destinos diferentes. Uma “alma” (*ekonanem*) do Kanamari, vai para o *kodo(h)nake* e o transforma em “pessoa” (*Tâkânaekonanem*), numa forma similar a anterior à sua morte. O corpo, ao ser enterrado, vai compor com a terra. A outra “alma” retorna ao social, ao grupo, através do xamã.

Um dos xamãs do grupo local *Were Djapa* do Itucumã, teve na morte de *Kaeware kedak*, a possibilidade de coroar de êxito e prestígio seu ofício. O xamã estava sendo iniciado no xamanismo. Preparando-se para assumir o papel de xamã, já possuía e dominava as pedras necessárias para o exercício de seu ofício. Executava curas menores, no entanto não havia passado ainda pela grande prova final, que seria seu encontro decisivo, definitivo e solitário com o *Peda*, na floresta/*etsonem*.

Ao morrer *Kaeware kedak*, o xamã lhe introduziu no corpo, um *djo(h)ko nha*, a pedra de *Peda*. Tendo passado uma semana da morte de *Kaeware kedak* houve a transformação de suas duas “almas”. Uma ficou na floresta esperando para ir para o *kodo(h)nake*, a outra com grande estrondo saiu da sepultura, e transformada em *Peda*, ficou nas proximidades da aldeia. *Tsawe/Carmem* o viu no aceiro do roçado. Pensou que fosse “onça mesmo”, isto é, o animal, depois percebeu que era o *Peda Kaeware kedak*. Outras pessoas da aldeia também o viram. Este *Peda* colocou *djo(h)ko*/feitiço em *Yode/José*. O xamã tirou.

O xamã foi para a mata sozinho e ao se encontrar com *Peda*, “lutaram muito os dois, um prá acabar com o outro”, isto é, empreenderam uma guerra xamânica. O xamã assoprou *djo(h)ko*/feitiço três vezes com um canudo, até que o *Peda* se transformou novamente em *djo(h)ko*/feitiço materializado sob a forma de pedra. Esta pedra era do tamanho da falangeta do indicador de *Yode/José*. O xamã pegou a pedra, e, esfregando em seu abdômem, a introduziu no próprio corpo. Neste momento, o xamã tem uma experiência extática e aprende a cantiga deste *djo(h)ko*/feitiço, para cantar no *Peda*, durante as festas do *Warapekom*. Quando o xamã quer tirar a pedra, vomita e a tem em suas mãos. Todos podem vê-la. Esta demonstração propicia ao coletivo conferir o poder do xamã.

Os procedimentos realizados pelo xamã, de primeiro transformar em *djo(h)ko*/feitiço uma das “almas” de *Kaeware kedak*, e depois absorvê-la, são necessários para que tanto o *Peda* de *Kaeware kedak* não fique ameaçando e adoecendo as pessoas da aldeia; quanto para que o xamã seja mais forte e poderoso. Ter esta energia do *Peda* em seu próprio corpo, sinaliza que o xamã o venceu e dominou, assim como estabeleceu definitiva e fortemente sua relação e espaço de atuação como mediador entre as esferas do universo kanamari.

O xamã, mais forte em seu poder e indubitavelmente reconhecido pelo grupo como protetor e mediador entre as vidas nas esferas do universo kanamari, experienciou e viveu com a morte de *Kaeware kedak* um momento de grande importância em sua atuação xamânica. Esta atuação lhe oportunizou demonstrar a habilidade, o poder e o domínio necessários à sua consagração como xamã. Ao vencer tal prova obteve a estabilização e a confiança definitiva do grupo quanto a sua capacidade de proteção. Este xamã teve a oportunidade de substituir a grande prova em seu isolamento na floresta, pela necessária atuação frente a morte de *Kaeware Kedak*. A realização da prova se deu através de um fato

concreto, colocando em ação a energia relacionada ao social, aquela que através do xamã retorna para o grupo.

A morte de *Kaeware kedak* reanima a vida nos *Were Djapa*. Tráz a perspectiva da vida na medida em que reforça, legitima e atualiza a proteção dada pelo xamã ao mesmo tempo que reaviva toda a íntima relação dos Kanamari com seu cosmos. Relação com o cosmos que também está representada no *Warapekom* através da personificação das entidades e na interação direta destas com os humanos, onde toda a vida kanamari se faz presente, se atualiza.

A importância cosmológica do momento vivido pelo grupo local dos *Were Djapa* do Itucumã, com a morte de *Kaeware kedak*, pode-se ler como em Turner, como um momento de “liminaridade”. Há uma separação muito forte e definida entre os vivos e os mortos, entre as pessoas aqui da terra e as entidades que estão no *kodo(h)nake*. Neste momento, somente o xamã, tem trânsito livre na esfera do *etsonem* para a realização de curas, contato com as entidades e espíritos. A “reintegração”, ou o retorno a uma normalidade se dá num plano onde pessoas e entidades, deixando suas características de humanos e não humanos, juntos, procedem e efetivam a passagem dos que morreram. A representação deste momento, se dá num *Warapekom* através do ritual funerário *Mahwanem*. No tempo do trabalho de campo, ainda não era possível realizar este ritual, pois além do sentimento de tristeza pela morte de *Kaeware kedak*, pairava no ar, em todo o lugar, e principalmente na escuridão da noite, o perigo do *djo(h)ko*/feitiço. No verão, quando o terreiro ficar enxuto e a noite parecer dia, vai ser um tempo bom para fazer *Warapekom*.

Quando “passar mais tempo”, como dizem os Kanamari, farão um *Warapekom* muito bonito e grande, e num *Peda(h)nhanem* incluirão o *Mahwanem*. *Mahwa* traduzem por saudade, sentimento de falta de alguém, esteja morto ou distante. *Mahwanem* é um estado de saudade, um sentimento constante de perda definitiva, e denomina o conjunto de cantos e

práticas com as quais se conclui o ciclo de ligação terrena da pessoa que morreu. Após a realização do *Mahwanem*, há um retorno à cotidianidade da vida. Humanos e entidades, a vida na terra e a vida no *kodo(h)nake* reassumem espaços e posições anteriores à morte, num movimento que restabelece as relações até então fragilizadas. O local onde foi enterrada a pessoa é o ponto de referência para a *ekonagem* retornar, até que se complete sua passagem através de um *Mahwanem*. Após o *Mahwanem*, esta energia, ou “alma”, ficará definitivamente no *kodo(h)nake*, e se tiver recebido o *djo(h)ko nha*, voltará nas festas do *Warapekom*.

### ***Mahwanem* - o ritual funerário no *Warapekom***

O *Mahwanem* ocorre durante o *Peda(h)nhanem*, no *Warapekom*. É o último ritual de passagem dos Kanamari, e marca fundamentalmente a transformação das três energias que compõem o ser humano. Como parte de um processo, este ritual se inicia antes mesmo da morte propriamente dita, através do rito de cura.

Quando uma pessoa está muito mal, à morte, seus parentes, afins e companheiros, cercam-na conversando sempre, oferecendo-lhe comida, água e caçuma, obrigando-a a se alimentar. Aspergindo-lhe o corpo com o sumo de ervas e plantas próprias, sacodem-na, agitam-lhe o corpo, chamam sua atenção aos gritos, choros e súplicas para que não morra. Imploram desesperadamente para que não vá para o *kodo(h)nake*, e principalmente, se for, que não coma nada lá, não aceite a caçuma de lá. Se a pessoa tiver esta morte momentânea, e aceitar a comida do *kodo(h)nake*, mesmo que retorne e melhore, logo realmente morrerá. Ela e todos o sabem. Caso contrário, se não se alimentar, ao melhorar poderá viver muito tempo ainda. Igual a *Darawe*, que segundo a narrativa, comeu o fígado do porquinho ainda na terra, não se alimentando no *kodo(h)nake*. *Darawe* pode assim retornar e contar como tudo aconteceu durante sua ida e estada no *kodo(h)nake*.

Após a morte de alguém o sentimento de tristeza, durante algum tempo, é a tônica do dia-a-dia. Lembram e falam de todas as qualidades e bondades do morto. Enaltecem seus feitos. Choram. Lamentam-se, e principalmente, minuciosa porém veladamente, traçam a trajetória trágica e cruel de seu “envenenamento”, todos os passos de seu sofrimento sob a ação do *djo(h)ko*/feitiço. Todo o esforço do xamã na tentativa de cura, também é reconhecido e exaltado.

Na morte de alguém, cortam uma mecha de cabelo e guardam junto com alguns de seus pertences, tais como uma roupa, um colar de sementes ou um instrumento de trabalho.

Quando a dor e o sentimento de perda tiverem sido acalmados, a raiva pelo “enfeitiçamento” já estiver branda, o medo de *djo(h)ko* afastado, será tempo de realizar o *Mahwanem*. Num grande *Warapekom*, na festa de *Peda(h)nhanem*, o realizam então.

Para que seja tempo de um grande *Warapekom*, como se viu no capítulo anterior, é necessário que as relações sociais, inter-grupos locais, as relações com a natureza, isto é, com os frutos cultivados e os do *etsonem*, e as relações entre a terra e o *kodo(h)nake*, estejam propícias e possam ser retomadas.

O *Mahwanem*, pode ser realizado pela morte de uma só pessoa. No entanto, o mais comum, é a realização do rito de mais pessoas. Todas as que tiverem morrido no período entre um *Mahwanem* e outro. Nele tomam parte ativa somente os adultos. As crianças contribuem com o silêncio. O *Mahwanem*, como rito sagrado, requer que tudo seja feito com muito esmero e cuidado, pois qualquer erro ou postura inadequada poderá resultar em malefícios ao grupo todo. É, neste sentido, o único espaço coletivo da vida kanamari que se verifica uma postura unânime de seriedade, e ausência de toda e qualquer brincadeira ou riso.

Sendo noite alta, em meio ao *Warapekom*, chega o *Peda(h)nhanem*. Um silêncio imenso e profundo toma conta da aldeia, as mulheres se afastam para longe do centro do

terreiro. De costas para onde se encontram as entidades, cantam os cantos do *Mahwanem*, lamento, despedida e dor é o que expressam. O pai, marido ou outro homem parente próximo de cada pessoa que morreu, entrega as mechas de cabelo ao *Peda*, para que sejam queimadas e enterradas junto com os poucos pertences guardados. Neste ato, os humanos entregam à terra, ao *etsonem*/"lugar kanamari" através da entidade *Peda*, os últimos vestígios concretos da vida da pessoa junto a eles. Entregam também às próprias entidades, a energia *ekonanem* do morto, para que seja finalmente *Tâkânaekonanem*/pessoa no *kodo(h)nake*. Após a queima e o enterro das cinzas por *Peda*, as mulheres retornam ao terreiro e continuam todos, entidades e mulheres, a cantar os cantos de *Mahwanem*. Nesta noite, os cantos que exprimem tristeza e despedida definitiva com o morto vão até o amanhecer. A presença de todas as forças cósmicas, energias e elementos de transformação no *Mahwanem*, são invocados e convocados através dos cantos.

No dia seguinte a aldeia volta ao normal num ritmo um pouco mais lento, devido ao cansaço. No entanto, o *Warapekom* não termina aí, continua ainda por vários dias, pois é tempo de um grande *Warapekom*.

Por um lado, a entrega definitiva de um ser humano para o *kodo(h)nake* e para o *etsonem*, enquanto "lugar kanamari" é demonstração do restabelecimento das relações dos humanos com seu cosmos. Por outro, a mediação de *Peda* nesta entrega, confere aos humanos importância e respeito ao restabelecimento de tais relações. O xamã, especialmente aquele que dominou e absorveu o *djo(h)ko*/pedra em que se transformou uma das energias do morto, é um participante obrigatório. O xamã é o principal auxiliar. Sua força e poder contribuem neste restabelecimento das relações entre as esferas e energias da vida kanamari.

O *Mahwanem* e os atos relacionados à morte, desde a doença grave, a morte momentânea e a morte propriamente dita são os espaços da vida kanamari reservados à expressão da tristeza, seriedade, lamento e dor. Uma morte recrudescer a desordem, abala e

estilhaça não somente o ser ideal, composto e inteiro em suas três energias, mas também as três esferas a que elas se destinam.

No *Mahwanem* ocorre uma troca de grande importância, peculiar a esta característica do *Warapekom*. Nele, os humanos entregam definitivamente às energias cósmicas seu fruto/*warapekom* mais precioso. Entregam o Kanamari que eles próprios “fizeram”, criaram e construíram. A partir daí, definitivamente o ser humano integra o *etsonem*, consolida a força e o poder do xamã na organização e proteção do grupo, e se torna pessoa no *kodo(h)nake*. Na aceitação deste fruto/*warapekom* e na mediação de *Peda*, as entidades e energias todas confirmam e retribuem poderes aos humanos na manutenção da vida kanamari. A realização do *Mahwanem* consolida o fortalecimento e manutenção da vida nas diferentes esferas do universo kanamari.

### **Viver/Morrer/Viver**

Entre viver, morrer, viver se dá a vida kanamari. Morrer é parte da transformação da vida, que se dá de forma processual. As três energias que compõem o ser humano, liberadas na morte, continuam agindo nas três esferas da vida kanamari. Estas esferas, o grupo, o *kodo(h)nake* e o *etsonem*, contêm em si, elementos de vida, e entrelaçadas se interdependem e interagem.

As narrativas do “primeiro tempo”, por vezes mescladas de contextos atuais, permitem observar importantes aspectos da relação terra e céu ou aldeia e *kodo(h)nake*, no universo kanamari. Nas ações e atuações dos dois criadores, experiências de morte e de vida sinalizam para a relação atual dos Kanamari com este tema.

“*Tamakore* e *Kerak* tavam passeando, quando viram na ponta de uma praia um ‘caboquinho’ com arcos e um monte de flechas. Era um

caboclo bem pequenininho, assim feito criança, mas já era velho. Era um caboclo grosso, e tinha cabelo grande, muito comprido.

Aí eles pararam na praia e *Tamakore* foi pedir um arco. *Tamakore* voltou com dois arcos, um prá ele e outro prá *Kerak*, e umas flechas.

Aí *Kerak* falou: ‘-Eu também vou arrumar um arco.’ ‘-Já tem prá você também, eu já arrumei’, falou *Tamakore*. ‘-Eu mesmo quero arrumar’, insistiu *Kerak*. ‘-Mas já tem arco, rapaz’, respondeu *Tamakore*.

*Kerak* não deu ouvido não, e foi prá onde tava o caboclinho. Aí ele flechou *Kerak*, flechou muito, e *Kerak* morreu. *Tamakore* pegou o irmão, embarcou na canoa e tocou pro meio [do rio]. *Tamakore* rezou, rezou, rezou... e *Kerak* viveu de novo.”

“Um dia *Tamakore* e *Kerak* saíram prá mariscar. Pegaram muito peixe, cará, piranha, surubim, peixe de toda qualidade. Quando tavam voltando prá casa, *Tamakore* viu no olho do pau uma casa de caba.

Aí *Tamakore* resolveu pegar a casa de caba prá levar os peixes nela. Eles pararam a canoa e *Tamakore* desceu em terra. Aí *Tamakore* subiu no pau prá tirar a casa de caba. *Tamakore* rezou, rezou, rezou..., subiu no pau rezando e as cabas não morderam ele.

Depois *Kerak* falou que também ia subir no pau prá tirar casa de caba, prá levar peixe. ‘-Não precisa não, meu irmão, eu já tirei prá você também’. ‘-Eu vou sim, eu também quero tirar’, disse *Kerak*.

E aí *Kerak* subiu no pau. Mas *Kerak* não sabia rezar muito bem ainda não, e as cabas avançaram nele. Ferraram a cara, as mãos, os braços, as pernas; e *Kerak* não agüentou mais e caiu lá de cima do pau, e morreu.

*Tamakore* pegou o irmão, embarcou na canoa e tocou pro meio [do rio]. *Tamakore* rezou, rezou, rezou, rezou...e, *Kerak* viveu de novo.”

“ ‘Primeiro mundo’, quando morria, vivia de novo. Depois *Kerak* perdeu a pedra, e agora não vive mais não. Quando morre, morre mesmo, acaba.”

“ ‘Primeiro mundo’, quando morria, vivia de novo. Passava uns dias e vivia de novo. Quando enterrava botava junto o arco, as flechas, a rede, o terçado, o anzol. Quando era mulher botava o *moro* [pote de cerâmica].

Quando *Tamakore* morreu, o irmão dele enterrou bem fundo, sete metros. Aí cobriu com pedra, com terra e mais pedra. Passou uns dias e *Kerak* tava trabalhando em casa, aí ele viu um homem vindo lá de longe, no roçado. *Kerak* olhou bem, era *Tamakore*. *Tamakore* rezou, rezou, rezou, rezou... rezou muito, aí *Tamakore* viveu de novo, e saiu andando prá casa.

Depois *Kerak* morreu. Aí *Tamakore* enterrou *Kerak* bem fundo. Sete metros também. Cobriu com pedra e com terra. Aí passou, passou, passou, e *Kerak* não viveu de novo, não. *Kerak* rezou, mas não rezou forte não, aí ele morreu mesmo. Agora quando morre, não volta mais não, agora vai lá prá cima, pro céu. O céu é de pedra. Mas não fica tudo junto não, fica separado. Kanamari fica com Kanamari, Americano com Americano, Peruano com Peruano, né?”

A medição de forças entre *Tamakore* e *Kerak*, que se vê nas narrativas acima, mostra que as tentativas de *Kerak* em se igualar ou superar *Tamakore*, exigem treinamento, muita força, poder e autocontrole. A importância do xamã atualmente se assemelha à importância de *Tamakore* no “primeiro mundo”, onde na representação de diversas mortes pelas quais passou *Kerak*, *Tamakore* o salvou e trouxe de volta para a vida. A cada possibilidade de morte, mesmo ocorrendo a morte momentânea onde seus parentes se

mobilizam e o próprio doente tem determinação, é o poder do xamã em harmonia com o grupo e com as energias cósmicas, que garante sua continuidade de vida na terra.

Estas narrativas retratam uma das transformações do “primeiro mundo” para o mundo atual. O personagem principal nesta passagem de um tipo de vida para o outro, também é *Kerak*. Ao perder o *djo(h)ko*/feitiço que possibilitava reaver a vida, *Kerak* institue nova modalidade de morte, a definitiva. Esta transformação estabelece as diferentes esferas do universo kanamari e lega aos humanos sua condição atual de existência. Neste sentido, mais uma vez, juntamente com as diversas atuações expostas ao longo deste trabalho, *Kerak* age como elemento fundamental na socialização da vida kanamari, participando ativamente da transformação da vida do “primeiro tempo” para a forma de vida atual.

O sentido aguçado dos Kanamari na percepção das diferenças entre as sociedades, onde uma pessoa de determinada cultura, por mais que aprenda tudo sobre outra, nunca perderá elementos próprios, característicos da sua, transpõe o espaço da vida existente na terra para a esfera do *kodo(h)nake*. Na medida em que tomam conhecimento da existência de outras sociedades, os Kanamari as inserem em suas narrativas, atribuindo-lhes um lugar de igual importância, como se vê na última narrativa, mantendo as diferenciações para depois da morte, através de espaços diferenciados. Os “outros” estão também no *kodo(h)nake*, porém em lugares próprios, distintos em suas peculiaridades. Evidenciam uma vez mais que em sua cosmovisão, a organização e dinâmica da vida na terra estão contidas na organização e dinâmica da vida no *kodo(h)nake*.

**“-Festa Ará, serve prá comer, prá juntar todo mundo, prá  
ficar animado.”**

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É uma palha tão somente.

Produz o ar que necessitamos para viver, é verdade. Mas de repente, nas mãos de *Wa(h)dawe*, se transforma, vira um “pano” para cobrir a casa, um abano para o fogo, um “pano” para a parede, uma tiara, um enfeite.

O lago mansamente recebe os pingos da chuva que cai devagarinho, molhando tudo, enchendo de vida a mata toda.

O sorriso de *Da'ora* dá o toque a mais de paz à cena que encena minha janela.

Lá na cozinha todos comem peixe.

Algumas crianças choram querendo dormir.

Algumas mães cantam ninando seus filhos.

Das tramas do cipó crescido na mata a esmo, as mãos de fada de *Paemkarem* vão tecendo cestos e paneiros dos mais diversos tipos e tamanhos.

Só os carapanãs quebram a harmonia do lugar, das pessoas, do momento.

Após a chuva, saem da mata, os danados, para de nós se alimentar.

Além da mata parece ser dia

As árvores formam uma cortina para o sol.

Acima de suas copas ainda se vê muita claridade e brilho.

Na aldeia, na beira do lago, que apesar da chuva se mantém manso, tranqüilo,

Já começa a escurecer.

Mas ainda é um tempo sem definição.

No descampado maior ainda é claro, é dia.

Na mata, dentro dela, já é noite, escuro.

Aqui é este tempo em que não anoiteceu e nem dia mais é.

A coloração deste tempo é fantástica, calma, de uma grande paz que envolve a todos.

Os habitantes da noite, os notívagos selvagens, ou da floresta, começam a despertar em suaves alaridos.

Ouço os grilos na mata, os sapos, rãs e outros aquáticos batráquios dando o ar de sua graça.

Na mata, no vão do rio, no céu que escurece, as aves em vôos rápidos escolhem seus galhos e nas copas das árvores aconchegam-se para uma noite de sono.

Outras ao contrário, acordam e embalam com seus pios e cantares noturnos, o sono de todos quantos iremos dormir.

As corujas são nossas guardiãs, tanto que nos avisam da presença do macaco da noite, que poderá trazer o *djo(h)ko*, e do qual temos que nos proteger.

O pica-pau foi prá casa, prá amanhã voltar pro mesmo pau.

Anoitece num instante.

Hoje não tem festa.

Na aldeia ouve-se de humano, tão somente as vozes de uns e outros contando histórias.

Histórias de antigamente e histórias de hoje, que se entrelaçam, se misturam, se mesclam e dão vida a um mundo tão particular, tão *Tákâna*, nestes braços e leitos do rio Juruá.

Três Lagos, 05/jun/1994.

Araci/Yore Maria Labiak

Sem dúvida, a *Tamakore* é atribuído o início da criação do universo kanamari. O conceito de criação, no entanto, pode ser pensado nesta sociedade como parte de um processo onde três personagens são fundamentais e se equivalem em importância.

*Tamakore* cria o “primeiro mundo” que em sua estrutura básica, se mantém nas esferas do *kodo(h)nake* e do *etsonem*.

*Kerak* procede a socialização de parte do “primeiro mundo”. Através de sua participação transforma algumas criações tornando-as factíveis e as relaciona e condiciona à ação/interação humana. Em sua irreverência, *Kerak* transforma os humanos em seres atuantes, em sujeitos coautores, aqueles que tanto modificam quanto criam.

Os humanos passam a ser os responsáveis diretos pela existência e manutenção da vida kanamari. A ação dos humanos se dá num espaço de interação tão legítimo quanto o das ações de *Tamakore* e *Kerak*. Eles não somente reproduzem o princípio vital iniciado por *Tamakore* e modificado por *Kerak*, mas produzem novos fatos e ações, a partir dos novos contextos interpenetrando realidade atual e realidade mítica. Em sua inserção e ação, os Kanamari mantêm a continuidade da vida no seu todo, são por isso responsáveis diretos pela criação e transformação da vida em todas as esferas. A amplitude desta idéia está contida na afirmação de que os *Tákâna*, “não vem de lugar nenhum, é *Tákâna* mesmo que faz”.

O sentido aparentemente simples de que “*Tákâna* casa prá fazer menino”, está no entanto, revestido de grande significado, tão grande quão grande e importante é o ato de “fazer menino”. *Tákânabo*, isto é, fazer *Tákâna*, é alimentar a vida kanamari em todas as suas dimensões e esferas. Para fazer um *Tákâna*, mobilizam-se diversas forças sociais, tais como as alianças inter-grupos locais, os diversos pais sociais, o ato de procriação traduzido como trabalho, a responsabilidade que os pais devem ter e os consangüíneos têm de assumir para com esta nova pessoa. Mobilizam-se também as forças ambientais no sentido da importância e o cuidado para que não falte alimentação e o espaço de uma vida kanamari. Por fim, um

Kanamari a mais na terra, isto é, na aldeia, significa um Kanamari a mais no *kodo(h)nake* e no *etsonem*, e nisto se mantém o ciclo de vida kanamari, dentro de sua perspectiva cosmológica.

A morte de um Kanamari pressupõe sua transformação em princípio vital para as três esferas que compõem a cosmologia kanamari. O xamã ao introduzir o *djo(h)ko nha*/pedra do *Peda* no corpo falecido, propicia que as três energias que compõem o ser humano, sejam ativadas. Sua matéria, ou “corpo”, alimenta a terra, dimensão também percebida por Reesink (1993:194) que utilizando-se da fala Kanamari, faz breve citação em nota (n°47) de que “(...) o corpo do morto ‘vira terra’, *hompá (...)*”. Além de alimentar a terra enquanto elemento vital, o corpo confirma o território e o espaço social do grupo a que pertencia a pessoa. Uma de suas energias, ou “almas”, se transforma em *Peda*, que ao ser dominado pelo xamã, o realimenta e energiza em suas forças xamânicas de mediador entre os humanos e os não-humanos. Este elemento contribui para a manutenção e revitalização da esfera social, pois ao fortalecer o xamã está trazendo segurança e solidificando a unidade do grupo local. E finalmente sua outra “alma”, *Tákâna ekonanem*, vai para o *kodo(h)nake*, lugar onde se mantém a vida da primeira criação e onde se reproduz também a vida construída na aldeia. *Kodo(h)nake* é o lugar para onde estão todos os personagens da cosmologia kanamari. Ser imortal não é um privilégio de certas entidades ou do xamã. Na cosmologia kanamari todos os que nascem, são imortais, porque inseridos nos processos de transformação.

A vida kanamari pode ser visualizada na composição de três esferas: a vida na terra, isto é, na aldeia, a vida no *kodo(h)nake* e a vida no *etsonem*, que envolve as duas primeiras. Separo estas três esferas para facilitar uma melhor visualização de sua constituição. A relação entre tais esferas, no entanto, não se dá numa hierarquia de importâncias, e sim numa interação e interdependência que as mantém em permanente fluxo.

A primeira esfera, a da aldeia caracteriza-se pela formação dos grupos locais que fazem parte de complexas construções sociais identificadas como *Djapa*/Gente. O *Djapa*

localiza as pessoas e o grupo local territorialmente, enquanto espaço de pertencimento, espacialmente, enquanto fluxo das relações sociais construídas e cosmologicamente dentro da categoria mais ampla, dos que se autodenominam *Tâkâna*. A criação atualmente dos *Tâkâna*, é de responsabilidade e iniciativa dos próprios Kanamari. Poder de criação outorgado pelos próprios heróis míticos, ao longo do processo de transformação da vida do “primeiro mundo”, para a vida do mundo atual.

A idéia de uma endogamia exacerbadamente referida e requerida como norma ou regra social e aludida pelos informantes como um ideal vivido anteriormente ao contato, tem força e sustentação no alto grau de exclusividade e unidade interna com que cada grupo local se vê e está organizado. A identificação interna e externa de pertencimento a um determinado *Djapa*, no entanto, não implica na inexistência de outros *Djapa* dentro do grupo. Relação esta que vai se dar dentro de um campo de *Djapa* aliados. A exemplo disto, no grupo local *Were Djapa* do rio Itucumã, meu informante principal, *Yode/José*, é um *Wadjo Teknem Djapa/Gente* do Macaco Prego casado com *Tsawe/Carmem*, também *Wadjo Teknem Djapa/Gente* do Macaco Prego, filha de mulher *Were Djapa/Gente* da Queixada e homem *Wadjo Teknem Djapa/Gente* do Macaco Prego. Todos neste grupo local, ao se identificarem externamente, o fazem como sendo *Were Djapa*. Apesar de o casamento entre primos cruzados ser o ideal, tanto no “primeiro mundo”, quanto na atualidade, nada há que impeça a realização de alianças entre *Djapa* aliados.

Os grupos locais se organizam em torno de dois líderes básicos, o social, que é o tuxaua e o espiritual, que é o xamã. Imprescindíveis para sua existência, tuxaua e xamã são o núcleo central interno de um grupo local, enquanto unidade sócio-política e espiritual. O tuxaua é o agregador em torno do qual se forma está unido o grupo. O xamã é imprescindível para a manutenção e a integridade do grupo. Tuxaua e xamã são também os embaixadores principais das relações políticas exteriores de um grupo local. O tuxaua tratando das relações

externas sociais, no plano dos humanos e sua organização social. O xamã atuando nas relações externas extra-naturais, no plano dos humanos e das energias extra-humanas. Mesmo sendo o tuxaua e o xamã imprescindíveis para a existência de um grupo local, o tuxaua é a referência e o vínculo principal do grupo. Com sua morte, a inexistência de outro forte agregador inserido nas mesmas relações de parentesco, ocasiona a dispersão do grupo.

A segunda esfera, é o *kodo(h)nake*, ou “céu”. Um lugar onde estão todas as entidades cosmológicas kanamari, toda a criação do “primeiro mundo” que não se transformou em *Djapa* e que de forma dinâmica, interagem com os *Tâkâna*, as pessoas vivas, e com os *Tâkâna ekonanem*, as pessoas que já morreram. Interação com os *Tâkâna* nas mortes momentâneas, na ação do xamã e através do *Warapekom*. Com os *Tâkâna ekonanem* na morte, através da manutenção no *kodo(h)nake* de organização e vida semelhante à realizada na aldeia. O trânsito entre a vida da aldeia e o *kodo(h)nake*, se dá, portanto, em momentos específicos, através da morte momentânea ou definitiva das pessoas, e da presença no *Warapekom*, das entidades e personagens que vivem no *kodo(h)nake*. Esta esfera também tem vida própria, diferenciada das formas de vida contidas no grupo local e no *etsonem*. A vida ali está mesclada entre a vida dos seres do “primeiro mundo” e a vida dos que um dia foram gente.

A terceira esfera, o *etsonem*, é a mais complexa para uma visualização que se pretende razoavelmente fiel. É basicamente o espaço que engloba, que contém as outras duas esferas, onde transitam todos os que fazem parte do universo e cosmologia kanamari. O *etsonem* tem a faculdade de ser o espaço onde se dá a interação constante de todas as dimensões da vida kanamari. No *etsonem* estão os frutos cultivados pelos humanos e os criados por *Tamakore* que não foram transformados. No *etsonem* está a alimentação que nutre a vida no grupo local e também a vida no *kodo(h)nake*. As entidades do *Warapekom* ao vir do *kodo(h)nake* passam pelo *etsonem* para chegar à aldeia. Nas trocas do *Warapekom*, a

materialização dos “frutos do céu” trazidos pelas entidades se dá com os frutos do *etsonem*. As grandes provas e embates com as forças extra-naturais, pelas quais o xamã tem de passar, se dão no *etsonem*, importante lugar de sua atuação xamânica. O *djo(h)ko*/feitiço, principal força e poder do xamã, tem sua origem no *etsonem*. As pessoas comuns se encontram no *etsonem* com personagens, espíritos ou entidades do *kodo(h)nake*, quando sob efeito de alterações pessoais ou meteorológicas. As alterações pessoais são estados e experiência extática que nos Kanamari, não está restrita ao xamã. As meteorológicas relacionam-se à escuridão causada pelo mau tempo, aos relâmpagos e outros. No *etsonem*, em seu significado de “nosso lugar kanamari” coexistem em constante interação os planos da vida do “primeiro tempo” e do tempo atual. Assim como as outras duas esferas, esta, apesar de existir em si própria, só se constitui e se mantém a partir da existência e interação entre elas.

Os conceitos de cultura e natureza na sociedade kanamari vão sendo elaborados simultaneamente, onde elementos da “natureza”, contém significados simbólicos próprios da construção cultural. A maneira de sua elaboração dificulta uma análise que evidencie uma clara distinção entre estes conceitos, tão bem delimitados teoricamente e presentes em clássicos trabalhos etnográficos e antropológicos. Os diversos fatores, características e relações como importantes expressões culturais, possibilitam perceber sua dinamicidade, e visualizar a contínua interação entre a natureza e a vida humana, que no contexto da sociedade kanamari, se apresentam fortemente interdependentes.

O significativo conjunto de festas do *Warapekom* permite visualizar relações sociais, ambientais e cosmológicas dos Kanamari. Nele, verifica-se uma importante relação de troca entre humanos e entidades do universo kanamari. Os homens personificando entidades cosmológicas trazem o *warapekom*, enquanto frutos do *kodo(h)nake*, ou “frutos do céu”. As mulheres representando os humanos trazem sua produção caracterizada na fartura alimentar,

nos enfeites, na alegria e nas relações sociais, enquanto “frutos da terra”. No *Warapekom* também os humanos entregam ao universo kanamari seu fruto/*warapekom* mais precioso, o ser humano, resultado de sua própria ação criativa.

As festas do *Warapekom* se constituem em ritualizar coletivamente trocas, passagens, idas e vindas entre as esferas do universo kanamari. Um universo cujas esferas, em constante interação, se apresentam tão imbricadas na cotidianidade, quanto nas ritualizações coletivas ou individuais, fazendo dos “ires-e-vires” o engendramento da vida kanamari toda.

Diante da pergunta, “-Para que afinal serve a festa para os Kanamari?”. *Kayoma*/Manoel me responde, simples e significativamente:

“- Festa Ará, serve prá comer, prá juntar todo mundo, prá ficar animado.”

Festa nos Kanamari significa *Warapekom*, as festas do *Warapekom*, e a resposta de *Kayoma*/Manoel representa o pensamento de todos os Kanamari. Os três aspectos apontados “comer”, “juntar o pessoal”, e “ficar animado”, têm significados que se relacionam diretamente às razões e relações necessárias para a realização do *Warapekom*.

“Comer” requer a existência de fartura alimentar, que se traduz nas condições e relações ambientais-econômicas. Condição ideal representada na existência de alimentação cultivada, ofertada pelos humanos e alimentação coletada, do “primeiro tempo”, ofertada pelas entidades.

“Juntar todo mundo” é o que acontece nas visitas entre os grupos locais. As visitas, propiciam reatar laços de amizade, realizar casamentos, curas, brincadeiras, alegrias. A situação ideal de visitas ocorre entre grupos locais e *Djapa* aliados, com os quais é possível dar visibilidade às relações sociais.

“Ficar animado”, um estado de animação, de vida. No latim anima, alma, espírito. Nos Kanamari, a dimensão cosmológica onde animação e alegria completa se dão na existência de fartura, muita gente visitando a aldeia e relação direta com seu cosmos. Como num banquete, se realizam as trocas. Na interação de “almas” e “corpos”, de “pessoas” e “gentes”, de humanos e entidades, da vida atual e a vida do primeiro mundo se completa e se renova a vida kanamari.

Desta maneira, *Warapekom* “serve prá comer, prá juntar todo mundo, prá ficar animado”.

Na perspectiva da necessidade da existência do universo kanamari como um todo, para a realização de sua vida, é que se configura também a necessidade de manutenção de todo o seu território e espaço, se se quer a continuidade de sua existência enquanto sociedade culturalmente diferenciada. Sociedade que exhibe peculiaridades culturais, organização social e dinâmica muito interessantes. Onde sua fundamentação cosmológica orienta as relações sociais e as relações com o meio ambiente, mantendo-a viva, existindo, apesar de aparentemente sem força e pulverizada na floresta amazônica brasileira.

Não quero do tempo  
A amargura,  
Quero a esperança  
A vida  
A possibilidade  
O canto  
O riso.  
No trançado do cesto  
A trama da vida.  
O banho de rio, lago, igarapé  
O por-do-sol trazendo as criaturas da noite.  
O amanhecer abrindo as portas do dia,  
dos afazeres,  
do corre-corre,  
da vida.  
A ferida cicatrizada  
A alma reconstruída.  
Não mais o caroço que não deu certo  
Novamente a melhor criação de *Tamakore*.

Três Lagos, fev/1996.

Araci/Yore Maria Labiak

## BIBLIOGRAFIA

- BATESON, G. 1990. *Naven - "un ceremonial Iatmul"*. Júcar Universidad. Madrid. (1ª ed. 1958).
- CARVALHO, J. C. de M. 1955. "Notas de Viagem ao Javari-Itacoai-Juruá". in *Publicações Avulsas do Museu Nacional. nº 13*. Museu Nacional. RJ.
- CHANDLESS, W. 1869. "Notes of a Journey up the River Juruá". in *Journal of Royal Geographical Society. v. 39. p.296-311*. London.
- DA MATTA, R. 1977. "Apresentação". in: VAN GENNEP, A. *Os Ritos de Passagem*. Vozes. Petrópolis.
- DESCOLA, P. 1988. *La Selva Culta - Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar*. IFEA Ed. Abya Yala. Quito. Ecuador.
- FERREIRA, A.B. de H. 1986. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Nova Fronteira. RJ.
- GALLOIS, D. T. 1985. "O pajé Waiãpi e seus espelhos". in *Revista de Antropologia-USP. v. 27/28. p.179-196. 1984/85*. SP.
- GALVÃO, E., 1979. "Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900-1959". in. *Encontro de Sociedades*. Paz e Terra. RJ.
- GEERTZ, C. 1978. *A interpretação das Culturas*. Zahar. SP.
- HECK, E. D. 1979. *Levantamento do Juruá/Jutai - Abril-Maio/Junho/1979*. dat. Tefé.
- HOWARD, Catherine V. 1993. "Pawana: a farsa dos 'visitantes' entre os Waiwai da Amazônia setentrional". in: VIVEIROS DE CASTRO, E. e CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. NHII/USP. FAPESP. SP.
- LABIAK, A. 1984. *Relatório de Atividades Projeto Alto Jutai e Projeto Alto Jutai - S: Período: Novembro/1983 a Maio/1984*. Manaus. AM. (dat.)
- \_\_\_\_\_. 1985. *Relatório "Avaliação de Interferência da Implantação da Petrobrás. Área Indígena do Vale do Javari e Área Indígena Kulina do Rio Jutai"*. FUNAI. Manaus. (dat.)
- \_\_\_\_\_. 1992. *Relações Sociais/Arranjos Relacionais: Organização Social Kanamari em Questão*. Trabalho apresentado para a disciplina: "Tópicos Especiais: 10 Seminários em Antropologia. PPGAS/UFSC. Florianópolis. (dig.)
- \_\_\_\_\_. 1993. *Warapekom - o Nexo Kanamari*. Projeto de Pesquisa de Mestrado. PPGAS/UFSC. Florianópolis. (dig.)
- \_\_\_\_\_. 1994. *Warapekom: interrelações da vida Kanamari no médio Juruá/AM*. Comunicação apresentada no GT Populações Humanas, Educação e Meio Ambiente na Amazônia - XIX Reunião ABA. Niterói. (dig.)
- \_\_\_\_\_. 1995. *Kanamari: uma experiência participativa de educação sistemática*. Comunicação apresentada no GT Cultura, Identidade e Religião - IV Reunião ABA Norte/Nordeste. João Pessoa. (dig.)
- \_\_\_\_\_. 1997. "Educação Sistemática e Identidade Étnica: uma experiência Kanamari". in *Revista da Universidade do Amazonas, Série: Ciências Humanas. V 6 Nº 1, jan-jun/1997*. Manaus.

- LABIAK, A. e OLIVEIRA NEVES, L. J. de. 1983. "Médio Solimões, Juruá e Jutaí: Uma Área Pouco Noticiada". in *Povos Indígenas no Brasil/1982*. CEDI. SP.
- \_\_\_\_\_. 1985a. *Aspectos da Cultura Kanamari*. OPAN. Cuiabá. (mimeo.)
- \_\_\_\_\_. 1985b. "A Petrobrás e os Arredios do Itacoai e Jandiatuba: 'Apocalypse Now' ". in *Aconteceu: Povos Indígenas no Brasil/84*. CEDI. SP.
- \_\_\_\_\_. 1987a. "O Boto Tucuxi Ataca no Eiru". in *Povos Indígenas no Brasil/1985-1986*. Cedi. São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 1987b.- "*Kanamari: uma Cultura uma Vida*". Audiovisual. Ceta/Ibase/RJ. Curitiba.
- \_\_\_\_\_. 1988a. "Kanamari". in *Mensagem n° 4. jul-ago/88*. (Suplemento Estudo). CIMI. Belém.
- \_\_\_\_\_. 1988b. "A origem do Carará e da Cigana". in *Porantim, ano 3 n° 9, nov/88*. (Suplemento: Culturas Katukina). CIMI. Brasília.
- LABIAK, A. M., OLIVEIRA NEVES, L. J. de, RIBEIRO, A. V. M. 1984. "Arredios nos Varadouros da Petrobrás". in *Aconteceu: Povos Indígenas no Brasil/83*. CEDI. SP.
- LABIAK, A. et alli. 1983 *A Situação dos Canamari dos Rios Jutaí, Juruá, Itucumã, Xeruã, Japurá*. dat. Eirunepé.
- \_\_\_\_\_. 1989. "Elementos da Fonologia Kanamari". in: *Cadernos de Estudos Linguísticos*. 16. UNICAMP. Campinas.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Educação Sistemática e Identidade Étnica: uma experiência Kanamari". in: *Revista da Universidade do Amazonas. Série Ciências Humanas. V.6, No 1, jan-jun/1997*. pp 01-08. EDUA. Manaus.
- LANGDON, E. J. M. 1992. "Mueren en realidad los shamanes? - Narrativas de los Siona sobre shamanes muertos". in: CIPOLLETI, M. S. e LANGDON, E. J. (coords.) *La Muerte y el Mas Alla en las Culturas Indígenas Latinoamericanas*. p. 125-155. Ediciones Abya-Yalla. Quito.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Alucinógenos: Fonte de Inspiração Artística. A cultura Siona e a experiência alucinógena". in: VIDAL, L. (org.) *Grafismo Indígena*. Studio Nobel/Fapesp/Edusp. São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 1995. "A Morte e o Corpo dos Xamãs nas Narrativas Siona (Amazônia Colombiana)". in *Revista de Antropologia. Vol 38 N° 2*. p.107-148. USP. São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 1996. (org.) *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Editora da UFSC. Florianópolis.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1985. *Antropologia Estrutural*. 2ed. Tempo.Brasileiro. Rio de Janeiro.
- LINS RIBEIRO, G. 1989. "Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva Antropológica". in: *Cuadernos de Antropología Social. v 2 N° 1*. p. 65-69. Sección Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- MÉTRAUX, A. 1948. "Tribes of the Juruá-Purus Basins". in STEWARD, J. H. (ed.). *Handbook of South American Indians. Vol. 3*. p. 657-686. Washington.
- \_\_\_\_\_. 1967.

- MORIN, E. 1986. *Cultura de Massas no Século XX - O Espírito do Tempo - II Necrose*. Ed. Forense - Universitária. RJ.
- MÜLLER, R. 1990. *Os Assurini do Xingú*. Ed. da Unicamp. Campinas.
- NIMUENDAJU, C. 1980. *Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes. 1944*. Fundação IBGE/Pró-Memória, RJ.
- OLIVEIRA NEVES, L. J. de. 1990. *A História Kanamari do Processo de Contato*. Projeto de Pesquisa apresentado ao PPGAS/UNICAMP. Curitiba. (dat.)
- \_\_\_\_\_. 1991. *Histórias de uma Mesma História*. Monografia de conclusão do Curso de Especialização em Antropologia Social. Universidade Federal do Paraná. Curitiba. (dig.)
- \_\_\_\_\_. 1993. *O Marido da Mãe: a ênfase paterna das relações sociais Kanamari*. Comunicação apresentada no GT Populações Indígenas - III ABA Norte/Nordeste. Belém. (dig.)
- \_\_\_\_\_. 1994. *Os Kanamari: Pensamento Mítico e Meio Ambiente*. Comunicação apresentada no GT Etno-História, Cidadania e Produção da Natureza - XIX Reunião ABA. Niterói. (dig.)
- \_\_\_\_\_. 1996. *137 anos de sempre: Um capítulo da história Kanamari do contato*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. PPGAS/UFSC. Florianópolis.
- OLIVEIRA NEVES, L. J. de, LABIAK, A. M., LANGE, A. M. C. R. 1985. *Relatório de Identificação da Área Indígena Kanamari do Rio Juruá*. Incluído no Processo FUNAI/BSB/2704/84. Brasília. (dat.)
- OLIVEIRA NEVES, L. J. de, e CAVUSCENS, S. 1986a. *Relatório do Levantamento dos Grupos Indígenas do Vale do Javari*. Incluído no Processo FUNAI/BSB/1074/80). Manaus. (dat.)
- \_\_\_\_\_. 1986b. *Campanha Javari: Povos Indígenas do Vale do Javari*. CIMI/OPAN. Manaus.
- POLLOCK, D. K. 1984. *Food and Sexual Identity among the Culina*. Department of Anthropology. University of Rochester. Rochester, New York 14627.
- REESINK, E. B. 1991. "Xamanismo Kanamari". in BUCHILLET, D. (org) *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP. Belém.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Imago Mundi Kanamari*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. MN/UFRJ. RJ.
- \_\_\_\_\_. e CARVALHO, M.R. 1993. "Ecologia e Sociedade: Uma Breve Introdução aos Kanamari". in MAGALHÃES, A.C. (org) *Sociedades Indígenas e Transformações Ambientais*. UFPA/NUMA. Belém.
- REVISTA CAMINHOS DA TERRA. 1996. Editora Azul. Nº 11.Nov/96. São Paulo.
- RIBEIRO, D. 1977. *Os índios e a Civilização*. Vozes. Petrópolis.
- RIVET, P. e TASTEVIN, C. 1921. "Les Tribus des bassins du Purus, du Juruá et des regions limitrophes". in *La Geographie*. T. XXXV.

- ROLNIK, S. 1992. "Cidadania e Alteridade". In: Vários, *A sombra das Cidades*. Ed. Escuta. São Paulo.
- SAEZ, O. C. 1994. *O Nome e o Tempo dos Yaminawa*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
- \_\_\_\_\_. s. d. *O Inca Pano: Mito, História e Modelos Etnográficos*. Dig.
- SALAZAR, C. 1991. "O Outro" Enquanto Sujeito: A Problematização pós-Estruturalista. Seminário Regional Sul Abralic. Florianópolis. (mimeo.)
- SEEGER, A., DA MATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 1987. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. UFRJ/Marco Zero. RJ.
- SISKIND, Janet. 1973. *To Hunt in the Morning*. Oxford University Press. New York.
- SOARES, L.E. 1990. "Luz Baixa Sob Neblina. Relativismo, Interpretação e Antropologia". in *Revista Dados*. Vol. 33. Nº1. IUPERJ/VÉRTICE. RJ.
- STEWART, J.H. 1948. Map. 5 - "The natives of the Montaña and the western Amazon Basin". *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. p. 508. Washington.
- TASTEVIN, C. 1925. "Les Indiens de La Prefecture Apostolique de Teffé". *O Missionário* vol. 2; Março-Abril. Tefé.
- TAUSSIG, M. 1993. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem - Um Estudo sobre o terror e a Cura*. Ed. Paz e Terra. São Paulo.
- TURNER, V. 1974. *O Processo Ritual - Estrutura e Anti-Estrutura*. Editora Vozes. Petrópolis.
- \_\_\_\_\_ e TURNER, E. 1978. *Image and Pilgrimage, in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Columbia University Press. p. 254 - 255. New York.
- VAN GENNEP, A. 1977. *Os Ritos de Passagem*. Vozes. Petrópolis. RJ.
- VERNAU, R. 1921. "Contribution a l'Etude Ethnographique de Indiens de l'Amazone". in *L'Anthropologie*. T. XXXI.
- VIDAL, L. B. 1977. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. Hucitec e USP. São Paulo.
- \_\_\_\_\_. s.d. *A Morte entre os Kayapó-Xikrin do Cateté ou A Etnografia da Saudade da Vida*. Mimeo.
- \_\_\_\_\_. 1990. *A Mulher Indígena Kayapó*. USP. São Paulo. Mimeo.

## Anexos

O quadro a seguir apresenta os locais de residência dos Kanamari no rio Itucumã, seguindo uma ordem das cabeceiras para a foz do rio:

### POPULAÇÃO KANAMARI DO RIO ITUCUMÃ - FEVEREIRO DE 1996

#### Local 1: Envireira - Rio Itucumã

##### Família - 01

N.	NOME	Sex	LOC. NASCIMENTO	DJAPA	ID.
001	<i>Narem 'a</i> /Benedito	M	Igarapé Esperança - Rio Itucumã	<i>Hororo Djapa</i>	39a.
002	<i>Wa(h)no</i> / Neide	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Were Djapa</i>	35a.
003	<i>Taero</i> /Chiquinha	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Hororo Djapa</i>	19a.
004	<i>Heyo</i> /Nildo	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Hororo Djapa</i>	17a.
005	<i>Noorã</i> /Laércio	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Hororo Djapa</i>	15a.
006	<i>Wãya-Wade</i> /Antônio	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Hororo Djapa</i>	13a.
007	<i>Kayawe</i> /Maria	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Hororo Djapa</i>	11a.
008	<i>Wa(h)marã</i> /Eunice	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Hororo Djapa</i>	08a.
009	<i>Paemkarem</i> /Luciana	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Hororo Djapa</i>	06a.
	<i>Kaeware</i>	M	nasc. jan/93 fal. jan/94	<i>Hororo Djapa</i>	
010	<i>Kawaha</i> /Marlende	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Hororo Djapa</i>	1 <sup>2</sup> a.

##### Família - 02

011	<i>Maemha</i> /João	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Were Djapa</i>	21a.
012	<i>Djanã</i> /Delci (grávida)	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Hororo Djapa</i>	21a.
013	<i>Omam(h)warekom</i> /Deusimar	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Were Djapa</i>	06a.
014	<i>Pe 'am</i> / Vicente/ Tova	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Were Djapa</i>	04a.
015	<i>Heyo</i> /Nildo	M	R. Itucumã	<i>Were Djapa</i>	02a.

##### Família - 03

016	<i>Aro</i> /Odorico	M	Ig. Alegrete - R. Envira	<i>Hororo Djapa</i>	70a.
017	<i>Wa(h)marã</i> /Maria	F	Ig. Barrigudo - R. Pauini	<i>Kamodja Djapa</i>	65a.
018	<i>Pe 'am</i> /Vicente	M	Ig. Esperança - R. Itucumã	<i>Hororo Djapa</i>	20a.

#### Local 2: Canta Galo - Rio Itucumã

##### Família - 04

019	<i>Kaeware kom</i> /Joãozinho	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Were Djapa</i>	30a.
020	<i>Santa</i> /Madjave	F	R. Tarauacá	cariú	35a.
021	<i>Tsawe</i> /Marineide	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Were Djapa</i>	08a.
022	<i>Tsemo</i> /Luciano	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	<i>Were Djapa</i>	06a.
	<i>Djanã</i>	F	nasc. set/95 fal.: nov/95	<i>Were Djapa</i>	
023	<i>Wa(h)koaje</i> /Angela	F	R. Itucumã	<i>Were Djapa</i>	02a.

### Local 3: Queimada e Samaúma - Rio Itucumã

#### Família -05

024	Arowa/Bernaldo	M	R. Itucumã	Were Djapa	36a.
025	Tsodem/Mariazinha	F	R. Itucumã	Hororo Djapa	33a.
026	Topeana/Carimbó	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	16a.
027	Da'ora/Raimundinho	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	14a.
028	Hedje/Noemia	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	12a.
029	Pe'am/Claudio	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	10a.
030	Heyo/Diogo	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	08a.
031	Djoreyom/Paulo	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	06a.
032	Kaeware/Joãozinho	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	04a.
	Panawãm/Leoncio	M	nasc. jul/94 fal. ago/95	Were Djapa	

#### Família - 06

033	Node'a/Severino	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	22a.
034	Wa(h)kodje/Tereza	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Hororo Djapa	20a.
035	Ampe/Raimunda	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	07a.
	Narem'a	M	fal. Anterior a 24/5/94	Were Djapa	
	Toya	M	fal. Anterior a 24/5/94	Were Djapa	
036	Towarom/Solange	F	R. Itucumã	Were Djapa	02a.

#### Família -07

037	Da'ora/Raimundo	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	24a.
038	Marohem/Luzia	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	25a.
039	Kate/Araci	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	08a.
040	Aro(h)kom/Valter	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	06a.
041	Yode/Edivaldo	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	03a.
042	Hona/Eliane	F	R. Itucumã	Were Djapa	1½

#### Família -08

043	Aro(h)pam/Gilberto	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	23a.
044	Paemkarem/Raimundinha	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	20a.
045	Poraena/Americano	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	04a.
046	Marohem/Hortênsia	F	R. Itucumã	Were Djapa	01m.

#### Família - 09

047	Topeana/Anastácio - Viúvo, pai também de Paemkarem/Raimundinha. e	M	Ig. Esperança - R. Itucumã	Were Djapa	40a.
	Antonia/Hodo	F	R. Tarauacá	cariú	
048	Tsowa/Henrique	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	14a.

#### Família - 10

	Heyo/Leopoldo	M	R. Tarauacá	Were Djapa	
049	Djanã/Traci - Viúva, mãe também de Maemha; Marohem, Aro(h)pam, e	F	R. Pauini	Wadjo Teknem Djapa	44a.
050	Yode/Zezinho	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	18a.
051	Da'ora/Duga	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	12a.

### Local 4: Buriti - Rio Itucumã

#### Família -11

052	Djaro/Raimundo	M	R. Tarauacá	Were Djapa + Korá	69a.
053	Chiquinha/Heng	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	cariú	40a.
054	Kareyom/Raimundo Nonato	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	16a.
055	Waetsonem/Maria Denise	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	12a.

## Local 5: Três Lagos - Rio Itucumã

### Família - 12

056	Da'oral/Duga	M	São Vicente - R. Pauini	Wadjo Teknem Djapa	70a.
057	Wa(h)dawe/Carolinda	F	Alegrete - R. Tarauacá	Were Djapa	72a.
058	Wa(h)mará/Marlende*	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	17a.
596	Hohak/Marelinda*	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	13a.
060	Tsawe/Dalva*	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	11a.
061	Wayaho/Bem*	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	09a.

\*Filhos de Kaeware/Chico e Santa/Madjawe - Netos de Wa(h)dawe/Carolinda

### Família - 13

062	Kaeware/Chico	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	35a.
063	Kayawe/Esmeralda	F	Muriru - R. Tarauacá	Wadjo Teknem Djapa	32a.
064	Wa(h)dawe/Nete	F	Três Lagos - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	2ªa.
065	Djanem/Batista	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	16a.

### Família - 14

066	Poraena/ Americano	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	15a.
067	Tsawe/Terezinha (grávida)	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	14a.

### Família - 15

068	Yodel/José	M	Muriru - R. Tarauacá	Wadjo Teknem Djapa	47a.
069	Tsawe/Carmem	F	Alegrete - R. Tarauacá	Wadjo Teknem Djapa	45a.
070	Wa(h)kodje/Alda	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	13a.
071	Kaemo/Lino	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	10a.

072	Djanã/Luzanira - Filha de Yode e Tsawe	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	19a.
073	Wãhã/Silô	M	Três Lagos - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	1ªa.

### Família - 16

074	José Bozo Pereira	M		cariú	22a.
075	Wa(h)dawe/Graça (grávida)	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	15a.

### Família - 17

	Kaeware/Chico Félix	M	Sobral - R. Tarauacá fal.: em 18/1/1996, com a.	Were Djapa	
076	Ampe/Raimunda	F	Ig. do Índio - R. Pauini	Wadjo Teknem Djapa	52a.
077	Wa(h)dawe- Motso/Carolinda	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	18a.
078	Paemkarem/Rosa	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	15a.
079	Wa(h)mará- Kaneto/Marilza	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	12a.
080	Daakã/Socorro	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	10a.

### Família - 18

081	Kaemo/Luiz do Odorico	M	Ig. Matrinchã - R. Itucumã	Hororo Djapa	43a.
082	Paemkarem/Fany	F	Alegrete - R. Tarauacá	Were Djapa	62a.
083	Peorã/Valdir	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	24a.
084	Pe'am/Vicente - Pai de Peorã/Valdir e Tsawe/Dulcilene	M	Ig. Três Bocas - R. Juruá	Wadjo Teknem Djapa	62a.

### Família - 19

085	Mae - Maemha/Darci	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	25a.
086	Tsawe/Dulcilene	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	22a.
087	Yowãra/Francinei	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	03a.
088	Paemkarem/Solange	F	Três Lagos - R. Itucumã	Wadjo Teknem Djapa	03m.

## Local 6: Jatobá - Igarapé Mirim - Rio Itucumã

### Família - 20

089	Da'ora/Manoelzinho	M	R. Itucumã	Were Djapa	32a.
090	Wa(h)paka/Cacilda	F	R. Itucumã	Hororo Djapa	34a.
091	Rira/Antônio	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	18a.
092	Yode/José	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	15a.
093	Djo'o/Miguel	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	12a.
094	Yowâra/Alfredinho	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	10a.
095	Hana/Luli	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	07a.
096	Yore/Fátima	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	05a.
	Wa(h)marã	F	nasc.07/set/95 fal.nov/95	Were Djapa	

097	Heyo/Edmilson - Filho de Kaeware/Chico Félix	M	Ig. Esperança - R. Itucumã	Were Djapa	30a.
-----	--	---	----------------------------	------------	------

098	Yowâra/Alfredo - Filho de Aro/Odorico	M	Ig. Três Bocas - R. Juruá	Hororo Djapa	26a.
-----	---------------------------------------	---	---------------------------	--------------	------

### Família - 21

099	Wâya/Antônio	M	R. Itucumã	Hororo Djapa	28a.
100	Tsawe/Nedina	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	29a.
101	Waheya/Vilma	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Hororo Djapa	07a.
102	Kaeware/Pedro	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Hororo Djapa	04a.
103	Wa'are/Tânia	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Hororo Djapa	06m.

### Família - 22

104	Narem'a/Henrique	M	R. Tarauacá	Were Djapa	57a.
105	Wa(h)kodje/Alda	F	R. Itucumã	Were Djapa	40a.
106	Nore/Cacilda	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	15a.
107	Topeana	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	13a.
108	Wa(h)koe/Teca	F	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	10a.
109	Ewae	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	07a.
110	Kawatare	M	Ig. Mirim - R. Itucumã	Were Djapa	03a.

111	Heyo/ Francisco Henrique - Filho de Narem'a/Henrique	M	R. Itucumã	Were Djapa	37a.
-----	--	---	------------	------------	------