



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

Marcos de Almeida Matos

Organização e história dos Manxineru do alto rio Iaco

Florianópolis, fevereiro de 2018.

MARCOS DE ALMEIDA MATOS

Organização e história dos Manxineru do alto rio Iaco

Tese apresentada ao
Programa de Pós- Graduação
em Antropologia Social da
Universidade Federal de
Santa Catarina, como
requisito parcial à obtenção
do título de Doutor em
Antropologia
Orientador: Dr. José Antonio
Kelly Luciani

Florianópolis, fevereiro de 2018.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

de Almeida Matos, Marcos
Organização e História dos Manxineru do alto rio
Iaco / Marcos de Almeida Matos ; orientador, Jose
Antonio Kelly Luciani, coorientador, Vânia Zikán
Cardoso, 2018.
415 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Etnologia da Amazônia
Ocidental. 3. Organização Social. 4. Manxineru. 5.
Arawak. I. Antonio Kelly Luciani, Jose. II. Zikán
Cardoso, Vânia. III. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social. IV. Título.

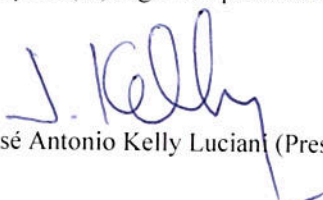
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Organização e história dos Manxineru do Alto Rio Iaco

Marcos de Almeida Matos

Orientador(a): Prof. Dr. José Antonio Kelly Luciani

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



Prof. Dr. José Antonio Kelly Luciani (Presidente - PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. Eduardo Batalha Viveiros de Castro (MN/UFRJ)



Prof.ª Dr.ª Lydie Oiara Bonilla Jacobs (PPGA/UFF - por videoconferência)



Prof.ª Dr.ª Evelyn Martina Schuler Zea (PPGAS/UFSC)



Prof.ª Dr.ª Vânia Zikan Cardoso (Coordenadora do PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 05 de março de 2018.

Agradecimentos

Ao longo de meu percurso para a escrita desta tese pude contar com a ajuda e a generosidade inestimável de muitas pessoas. Camila Volker, com a força que lhe é própria, cuidou de nossa filha Irene enquanto estive em pesquisa de campo. Sem o seu apoio eu não teria conseguido terminar este trabalho. A Irene me deu a alegria necessária para seguir em frente. À minha mãe, Maria Inês, e ao meu pai, Kleber Matos, devo, além de tudo, o gosto pelas ideias e por trabalhar com os povos da Amazônia. Minha irmã, Beatriz Matos, além de ser uma grande amiga tem sido uma ótima professora de antropologia. Guilherme Abu, mesmo quando distante, é meu chapa no rap e nas viagens mentais. Poder sempre encontrar o Raul Abujamra é uma alegria muito grande. Agradeço ainda a toda a minha família, em especial aos meus avós, que, ainda mais quando estou distante, estão sempre no meu pensamento; à família da Camila, especialmente à Taciana que me ajudou com a revisão do texto; e à Tania e Davi Anaya.

Os anos de Acre me presentearam também com muitos parentes eletivos. Agradeço muitíssimo àqueles com os quais divido a aldeia do Carapanã Irado: Patrícia, Marcos (nosso cacique), Luan e Caman; Valéria e Malu; De Paula, Maria e família; Amanda e Maiara; Daniel Belik, Maria Emília e Manu; Daniel maninho. Agradeço também a amizade e a ajuda constante da Hilda, do Antônio e de toda a sua família (Mariano, Poliana, Nayana, Dejair). Ao José de Lima Yube, um agradecimento especial por ser o grande amigo que é, e à Jarlene e sua grande família por sempre estar conosco. Ibã, Maná, Itsairu, Tadeu, Tene e os outros amigos huni kuin sempre foram fontes de inspiração e alegria. Agradeço também, pela amizade e por tantos encontros, ao Terri Aquino, que virou meu parente (e também pelas gravações com o Zé Barrão e o Raimundo Emídio); ao Marcelo Piedrafita e à Bia Saldanha; ao José Carlos Meirelles (também pelas histórias); ao Leo Lessin; à Luana, Leo e Francisco; à Mariana Pantoja; ao Waldir, Ana, Ayani e Moara; Flávia, Tupi, Luna e Maitê; Ivi, Juliana e a turma da Funai; Rafael Strapasson (também pelos mapas da introdução); Paulo Tau Pustu; ao Marcos, Fernanda e Quiquico; ao Gleyson, Val, Gabriela e Carolina; ao William e ao Heleno (por não me deixar esquecer a música!); ao Mariano; ao Joaquim Tashka, Laura, Maria Júlia e toda a família Yawanawa (sinto muita saudade do Velho Raimundo, o maior

professor que encontrei no Acre). Agradeço ainda a toda a turma da Comissão Pró-Índio do Acre: Gleyson, Malu, Renato, Vera, Frank, Billy, Paula, Josy, (vovô) Paulo. Ao Marcelo Piedrafita, Terri Aquino e Mariana Pantoja eu devo o pouco que sei sobre antropologia no Acre.

André Vital me deu dicas preciosas e me ajudou com o terceiro capítulo. Para compor a parte histórica desta tese também pude contar com os arquivos da Hemeroteca da Biblioteca Nacional e do Acervo SPI do Museu do Índio. Registro aqui um agradecimento e uma homenagem ao excelente trabalho que as equipes dessas instituições fazem de disponibilizar gratuitamente aos pesquisadores documentos tão importantes. Aproveito também para agradecer àqueles que criam e mantêm (muitas vezes contra tudo e contra todos) meios de acesso e acervos de artigos e livros científicos na rede mundial de computadores (em especial ao aaaaarg.org, ao sci-hub.io e ao libgen.io). Beatriz Matos, Nicole Soares, João Viana, Camila Volker, Inês Almeida, André Vital e Marcelo Piedrafita Iglesias leram e comentaram trechos da tese, me ajudando a sanar alguns dos muitos problemas do texto.

José Kelly tem sido não apenas um excelente professor e orientador, mas também um grande amigo e um exemplo na hora de correr atrás do que importa (literalmente, inclusive). Esta tese tenta elaborar algumas ideias que aprendi com ele.

Agradeço aos amigos da aldeia Desterro: Flávia e Alexandre; Jorge, Mônica e Zoé; Shilinha e Gabi; Thiago; Alice, Olívia e Laís; Letícia, Bruno, Matias e Iara; Maurice, Andreia, Erico e Verena. Tive a sorte de encontrar bons colegas na antropologia: Bruno, Letícia, Pedro Silveira, João Vianna e Nicole Soares (inclusive pelo livro do Avelino!), Kaio, Diógenes, Thiago Cardoso, Bianca, Marina, Douglas, Luana Almeida, Ana Ramo, Ana Machado, Leonardo Lessin, Beatriz Matos, Daniel Belik, Miguel, Ingrid Weber, Hanna Limulja. De BH, agradeço aos amigos de rocha Guilherme Pukrasso, Zé Bizotto, Tielão, Tomás, Toy, Coringa e Segall.

Eduardo Viveiros de Castro, Deborah Danowski, Rondinely Medeiros, Marco Antônio Valentim, Juliana Fausto, Alexandre Nodari e Flávia Cera têm sido interlocutores e fontes de inspiração na aventura, desde 2010.

Márnio Teixeira-Pinto, Oscar Calavia Sáez, Oiara Bonilla e Jeremy Deturche foram muito generosos em sua leitura e em seus comentários ao texto de qualificação. Agradeço também a Eduardo Viveiros de Castro, Oiara Bonilla e Evelyn Zea por aceitarem compor a banca de arguição desta tese.

Agradeço muito aos meus colegas da Universidade Federal do Acre, por me apoiarem nos trâmites necessários para obter a licença para fazer a minha pesquisa, ao Programa de Antropologia Social da UFSC, e à Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado do Acre pela bolsa que me foi concedida.

No Icuriã, Neinha, Nilson e Celina sempre foram muito generosos ao me receber. Entre os Yaminawa do Betel e da Boca do Mamoadate devo agradecimentos especiais também ao Valdo, ao Tião e ao Josimar.

Agradeço muito especialmente aos Manxineru, que me permitiram fazer a minha pesquisa entre eles e me ensinaram coisas que vou levar para a vida toda. Agradeço ao Lucas, meu grande amigo e professor manxineru, e Mariana, Érika, Tainá, Platslu, Kawute. Aos professores e colegas de trabalho maxineru Alberico, Josimar, Francisca, Mateus, Sto, Andreia e São Pedro; Manoel Shipre, Zildo, Cateca, Pishlo; Sérgio; João Poppi; Francisco; Bertinho, Kátia, Lilango; Amaury; Samuel; Cleudo, Leandro e Dunga; Beto, Henrique e Pite; Mônica, Mrixi, Roy, Luci; Edipaulo; Jaime; Artur e Josenildo.

Por me oferecerem teto, comida e companhia (para dizer o mínimo), agradeço a Nequinho e Maria, Otávio e Maria, Zé Barrão e dona Floriana, São Pedro e dona Branca, Andréia e João; Valdimiro; Mailson; Manoel Shipre; Manoel Avelino e Arnaldo; João Poppi, Raimundo e Francisco; Hasko e Preta, Fransisco; Fransisco Tshashu; Samuel, Pedro, Alemão e Jararaca; Normando e Bertinho; Humberto, Amaury, Lecir e Beka; Edimilson, Merrã, dona Lúcia, Pará e Maria Rosa; Beto, João Salomão, Tari, Mathias e Kenka, Isaias e Shinha, Pite e Ronaldo; Mrixi e Mônica (inclusive por ter cuidado de mim durante uma viagem pelo ramal do Icuriã, enquanto me alertava que o meu estado de saúde deplorável me faria presa fácil das onças), Gondim, Genésio, Katiti, Roy e Mustá, Hintiri, Chico Tampa e Rosinha; Francisco Avelino, Prefeito, Milton e Ivaneide, Shitoca, Sucle, Caquinho, Artur e Suzana, Geraldo, Nonato e Maria, Valdo, Tião e Josimar; Davi, Nilson, Burrinho e Jacinto.

Meu muitíssimo obrigado também às lideranças das aldeias que permitiram que eu fizesse a minha pesquisa de campo entre os Manxineru, Otávio e Sangué, da aldeia Extrema; Agnaldo e Manuel Shipre, da aldeia Lago Novo; Manoel, da aldeia Cachoeira; Raimundo, do Cumaru; Rashko, da aldeia Senegal; Normando, da aldeia Alves Rodrigues; Pedro, da aldeia Terra Alta; Capuchinho, da aldeia São

Sebastião; Edimilson, da aldeia Laranjeiras; Tari e João Salomão, da aldeia Santa Cruz; Gondim da aldeia Jatobá; Francisco Avelino e Artur, da aldeia Peri; Raimundo Emídio e Nilson, da aldeia Santa Rosa.
Poyahnu!!!!!!

Resumo

Esta tese está dividida em duas partes. A primeira apresenta uma abordagem etnográfica de elementos-chave da organização social entre os Manxineru do alto rio Iaco. Ela procura esboçar uma lógica da ação e da relação entre as pessoas, para depois descrever como essa lógica atua na formação dos conjuntos e das aldeias. A segunda compila e contrapõe distintos “episódios” históricos, oriundos do arquivo histórico e do registro de narrativas contadas por pessoas manxineru. Espera-se assim lançar luz sobre como a autonomia dos conjuntos de pessoas foi perdida e reconquistada ao longo da história recente, desde a invasão das cabeceiras dos rios pelos exploradores da borracha, passando pela fixação das pessoas às margens dos seringais e fazendas, até o momento em que se demarca uma terra indígena, momento percebido como sendo de libertação e de retomada dos modos próprios de organização social.

Palavras-chave: organização social, história, Manxineru, Arawak, Amazônia Ocidental

Abstract

This thesis is divided into two parts. The first presents an ethnographic approach of key elements of social organization among the Manxineru of the Upper Iaco River. It seeks to sketch a logic of action and relationship, and then describes how this logic operates in the formation of ensembles and villages. The second compiles and contrasts distinct historical "episodes", originating from the historical archive and the record of narratives told by manxineru people. The aim of this part is to shed light on how the autonomy of groups of people has been lost and reconquered throughout recent history, from the invasion of the headwaters of the rivers by the exploiters of rubber, through the establishment of people on the margins of *seringais* and farms, when the indigenous land is demarcated, a moment perceived as liberation and a resumption of the proper modes of social organization.

Keywords: social organization, history, Manxineru, Arawak, Western Amazon

Hkayaho xikowaka

Xye tesu satu payri himatjempiraxyawaklu manxineru me hixannu. Wale tshinanu 14 ksuru rawaplu shima mwajnutu tshijne. Wane rawinru papkoni, rimatjempiratlu manxinerune hixannu rapatjertshinanna riweklena há hipiranna payri hapojinru papkotka hate xawakni kajpaha wennetka. Xye satu yinuwajibowaka rapatje piranaxikowaka há numukata hihletkota kihle potu rixyawakapa. Hepi kanipreru xye tesu. Mitshikananu runkakletlu hanu rixa hapatjeretna manxinerune kajpaha wennetka hajene. Hepi rixinru rapaxjetlu mitshikananu hinkakla tsrutsolejine hinkakle há yonawahlo koxa payri yonatanro. Nyahta himatjemlexyaplu manxinerune hixannu hyokankajyawakna hiyrunkoxa hanu rixa hislahletlu wanna nanwaka rixannuna há wanna nanwaka yokanaxnawakwa.

SUMÁRIO

Introdução	19
Formas de objetivação	25
Os capítulos	31
O cenário da pesquisa	36
-1- PARENTES	41
Nota introdutória à parte 1	42
1- Parentesco, nomes e duplos	43
O pesquisador na aldeia, os apelidos e os nomes	43
Parentes	51
Disponibilidade e visibilidade.....	76
Duplos	86
Agressões	92
Os duplos comparados	101
Corpo, saber, memória	103
Conclusão	115
Interlúdio: imagens	117
2- Conjuntos	126
“Festa de pintação”	126
<i>Hansalu</i>	143
O conservadorismo alimentar	148
Complementariedade	152
Casarios	156
Da posse contra a propriedade	171
Trabalhar no roçado	176
<i>Yahkalu, mariskatapa</i>	181
“Liderança”	197
Conclusão	205

-2- HISTÓRIAS	207
Nota introdutória à parte 2	208
3- Episódios 1.....	209
Tslatu.....	210
Os brancos sobem o Purus	238
A invasão do rio Iaco	252
Os primeiros patrões brasileiros	263
Desde os outros lados do <i>divortium aquarum</i> I.....	274
<i>Polipyanone</i> ou “os bolivianos”	285
Desde os outros lados do <i>divortium aquarum</i> II.....	287
Varando do Purus.....	299
Conclusão	301
Interlúdio: mapas e imagens.....	303
4- Episódios 2.....	316
A história do padre.....	316
Os patrões que vieram depois.....	321
Cortando seringa.....	333
Patrões, relações, mercadorias.....	339
O tempo da Funai	355
Conclusão	367
Conclusão	376
Bibliografia.....	391

Introdução

Escolhi fazer a minha pesquisa de campo entre os Manxineru do alto rio Iaco, na Terra Indígena Mamoodate, um pouco ao acaso. Vivendo no estado do Acre desde 2008, eu havia feito muitas viagens de trabalho às terras indígenas localizadas na região do Alto Juruá, realizando uma variedade de trabalhos indigenistas junto a outros povos indígenas da região, principalmente os Huni Kuin e os Yawanawa. Antes de iniciar meu trabalho de campo, estive no rio Iaco uma única vez, quando fui participar de uma oficina de produção de material didático com os professores manxineru em 2008. Essas experiências me fizeram crer que poderia ser produtivo fazer minha pesquisa em uma região que eu conhecia menos, e que na verdade foi menos estudada e menos frequentada pelos antropólogos: a região dos afluentes do alto Purus, dos rios Acre e Iaco.

Foi também, em parte, a posição discreta e meio *outsider* dos Manxineru no meio indigenista acreano um dos fatores que me levaram a escolhê-los como interlocutores de minha pesquisa. O Acre indígena, como se sabe, foi tomado por uma efervescência culturalista nos últimos quinze ou vinte anos, propulsionada pela difusão do uso da ayahuasca e de outras formas terapêuticas comuns na Amazônia Ocidental (o rapé, o *kambô*, o sanango...) nos meios neo-xamânicos e pelos festivais de cultura, que no Estado foram iniciados pelos Yawanawa. Nesse cenário, no qual quase qualquer aspecto da vida deveria poder ser transformado em “cultura” (no sentido de Carneiro da Cunha, 2009b), os Manxineru não promoviam festivais, não participavam das apresentações culturais de outros povos, não apresentavam cantos, não ostentavam cocares ou vendiam artesanato nas reuniões de governo, não promoviam o turismo ayahuasqueiro na terra indígena ou nas cidades. Enfim, não se interessavam pela “cultura” e pareciam pouco dispostos em aquiescer ao multiculturalismo acreano, permanecendo persistentemente em silêncio diante da espetacularização e da consequente cooptação da “cultura indígena” realizada pelo governo do Acre. Ao mesmo tempo, alguns manxineru participavam ativamente das movimentações políticas no indigenismo, elegendo diretores de organizações indígenas, organizando manifestações de protesto e brigando por cargos na Fundação Nacional do Índio (Funai) e no Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Purus, emplacando um presidente na Coordenadora de las Organizaciones

Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) ou um conselheiro da Agência Alemã de Cooperação Técnica (GTZ) e da política de gestão territorial e ambiental da Funai.

Como frequentemente acontece, comecei as minhas negociações com vistas a ir para a terra indígena conversando com pessoas manxineru que viviam em Rio Branco. Logo percebi que nenhuma das pessoas que moravam “na rua” se sentiam seguras o suficiente para me dar uma resposta conclusiva para a pergunta sobre as possibilidades de realizar a minha pesquisa de campo na Terra Indígena Mamoadate. Ainda que elas se esforçassem por consolidar e estabilizar a influência que tinham sobre a decisão das pessoas na aldeia, de modo que, na prática, apenas através de seu apoio seria possível ir para a terra indígena, fui aos poucos percebendo que alguns ruídos se interpunham sistematicamente nas tentativas dessas pessoas de coordenar ou organizar os trabalhos indigenistas. Em pouco tempo comecei a desconfiar que não se tratavam apenas de problemas de comunicação: a distância e os hiatos comunicativos eram na verdade o que permitia que certas pessoas “na rua” se dissessem “lideranças” daqueles que ficavam nas aldeias.

Devo enfatizar, no entanto, que durante o processo de negociação uma pessoa me deu um apoio fundamental, ao se colocar como mediador entre mim e os Manxineru que viviam na terra indígena. Trata-se do professor e pesquisador Lucas Artur Brasil Manchineri, que recentemente concluiu o seu mestrado em “Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais” na Universidade de Brasília. Quando, em 2014, fui convidado para participar como docente do Curso de Formação para Professores Indígenas da Secretaria de Educação do Estado do Acre, indiquei esse pesquisador para dar aula no meu lugar, por acreditar que ele teria condições de fazer um trabalho muito melhor do que eu. Nessa ocasião, durante o curso, estando os vinte e três professores manxineru em Plácido de Castro, fizemos uma breve reunião, na qual os consultei sobre a possibilidade de realizar a minha pesquisa na Terra Indígena Mamoadate. Ainda que eles se mostrassem interessados em “estabelecer essa parceria” (como um deles me falou), eles me diziam que não tinham como decidir, e que eu deveria consultar as pessoas nas aldeias. Combinamos então que faríamos um grande encontro em outubro de 2014 na terra indígena, na aldeia Santa Cruz, no qual eles discutiriam os trabalhos das escolas nas aldeias. Nessa ocasião, além de assessorar a reunião (ajudando na organização, na exposição de aspectos legais e normativos relativos à educação escolar indígena, e

fazendo a relatoria do evento), eu poderia apresentar a minha proposta aos presentes, explicando meu projeto de pesquisa e consultando-os quanto à sua eventual anuência.

O procedimento prescrito para adquirir a autorização para realizar pesquisa em terras indígenas no Brasil está regulamentado por uma série de normativas da Funai, e é bem conhecido¹. Devo observar, no entanto, que esse rito burocrático dificilmente poderia ser cumprido atualmente no Acre, dadas as limitações orçamentárias, cronológicas e de pessoal que a Funai tem enfrentado nos últimos anos. Assim, tive que dar seguimento ao processo de anuência para a minha pesquisa de campo de um modo independente e pouco ortodoxo. Foi durante a reunião organizada pelos professores que, contando com a ajuda de Lucas e com alguma sorte, pude contornar este paradoxo que por vezes se apresenta no início da pesquisa etnológica no Brasil — o antropólogo deve ir à terra indígena perguntar para as pessoas se elas aceitam que ele vá para a terra indígena.

A questão política e burocrática da autorização (o preenchimento dos formulários da chamada “Plataforma Brasil”, o trâmite do processo na Funai, a comunicação com e o convencimento das pessoas nas aldeias...) é apenas a primeira dificuldade que o etnólogo aspirante deve resolver. Depois dela vêm as questões logísticas da viagem, a sua compatibilização com os períodos de cumprimento dos créditos de disciplina e as exigências da universidade, os arranjos pessoais e afetivos que o pesquisador deve construir para se ausentar durante o pouco mais de um ano que pretende estar em campo. A essas questões se acrescenta o contexto brasileiro altamente desfavorável aos indígenas e aos trabalhos indigenistas, acompanhado por uma entropia crescente que borra as diferenças entre aliados e inimigos, entre a parceria ou a ajuda mútua e a exploração, e que indispõe de antemão o antropólogo aos olhos indígenas. Como se não fosse o bastante, as exigências de prazo e protocolo dos programas de pós-graduação das universidades podem se enrijecer em uma inflexibilidade que desconsidera os imponderáveis da pesquisa etnográfica. Fazer pesquisa etnográfica junto aos povos indígenas no Brasil tem dependido assim não apenas da sorte e da insistência do pesquisador, mas também de uma relativa “falta de juízo”.

¹ Pode-se consultá-lo no sítio eletrônico da Fundação Nacional do Índio: <http://www.funai.gov.br/index.php/servicos/ingresso-em-terra-indigena> (acessado em 28/07/2017).

De qualquer forma, foi naquela reunião com os professores que eu considero ter começado o trabalho de campo para o doutorado, em outubro de 2014. Passamos 6 dias reunidos na aldeia Santa Cruz (a terceira aldeia manxineru subindo o rio Iaco, dentro da terra indígena). Gente de todas as aldeias estava presente, na maioria dos casos o “liderança”² e o professor de cada aldeia. Acreditando que aquela assembléia possuía uma representatividade suficiente, expus, no último dia da oficina, o meu projeto de pesquisa, perguntando-lhes pela sua autorização para que eu continuasse o meu trabalho.

A proposta de pesquisa que eu então expliquei para os meus futuros parceiros difere muito da pesquisa que eu terminei realizando, tanto em seus temas quanto em sua metodologia. Inicialmente, eu pretendia pesquisar os meios de transmissão de conhecimentos como vetores dos modos locais de organização social. Considerando efetiva a diferença entre parentes afins e consanguíneos na determinação da circulação de coisas, conhecimentos e pessoas, eu esperava descrever quais tipos de conhecimentos se constituíam mais nas relações intra-familiares ou internas aos casarios, e quais tipos de conhecimentos envolviam a relação com outras casas e famílias, de modo a poder articular uma dualidade entre conhecimento e memória, conceituando o conhecimento como um voltar-se para as franjas do campo sociológico (franjas que eram, do ponto de vista cosmológico, o próprio centro da questão)³. De um ponto de vista metodológico, eu sabia que tal pesquisa dependeria mais das explicações e das exegeses de meus parceiros de pesquisa do que da observação participante. Eu conferia assim ao gravador de voz um papel muito maior do que aquele que ele veio a desempenhar de fato. É claro que tanto na ideia quanto na metodologia eu supunha saber sobre o “saber” muito mais do que deveria, mas em poucas semanas de campo percebi que não seria possível fazer aquela pesquisa, ou pesquisar daquele jeito. O que não significa que as perguntas que eu propus como motes iniciais não tenham me levado a algum lugar.

² Aspeio a expressão pois o seu sentido está longe de ser transparente, devendo assim ser reconduzido ao seu contexto de enunciação (“quem chama quem de liderança?”). Abordaremos essa questão no segundo capítulo desta tese.

³ Eu me inspirava aqui nas distinções entre “trabalhar” e “procurar”, e entre “memória” e “conhecimento”, propostas na monografia de Peter Gow sobre os Piro do Baixo Urubamba (1991). Os textos de Gow, é escusado dizer, são parte importante das referências bibliográficas desta tese.

O fato é que após a minha exposição uma acalorada discussão se seguiu, e eu resolvi esperar no vão da escola, para deixar as pessoas à vontade para discutir entre si. Não obstante, eu podia ouvir partes da conversa, e, tanto quanto pude entender (a conversa era feita majoritariamente em manxineru, salpicada aqui e ali por trechos em português), vi aparecer todos os *topos* que são recrutados nessas ocasiões — o pesquisador que não dá retorno de seu trabalho para as comunidades, o aliado que ajuda a fazer projetos, o “biopirata” e o gringo que ficou rico com “cultura”, o branco que vem dar aulas de português nas escolas... Percebi que o meu amigo professor fez uma defesa acalorada da minha presença, me colocando para os seus parentes como uma versão mais fraca dos famosos *txai* Terri e *txai* Macedo, representantes heróicos da primeira fase do indigenismo acreano.

Os presentes na reunião encenaram então um consenso (pois não se pode dizer que estabeleceram um consenso de fato, o que implicaria em uma uniformidade de opiniões que eu acho que simplesmente não pode ser alcançada nessas aldeias): eles já haviam conseguido uma terra demarcada, mas julgavam que não lhes era dado acesso a boas escolas e a um atendimento de saúde minimamente satisfatório. Falavam que os *payri* (ou “brancos”) do município não respeitavam os seus direitos, e que os políticos, principalmente os vereadores e o prefeito eleito em Assis Brasil, os enganavam sistematicamente. As coisas eram assim, eles diziam, porque eles não conheciam bem os seus direitos e como funcionam as coisas do governo dos brancos. Assim, seria meu papel ir parando de escola em escola, trabalhando com professores, alunos, agentes de saúde e de saneamento e lideranças sobre os temas dos direitos indígenas, do funcionamento do Estado brasileiro (“qual é o trabalho de um vereador? E de um prefeito?”), da política partidária e sobre como fazer projetos e prestar contas de recursos eventualmente conseguidos junto às Secretarias de Estado do Governo do Acre. Aceitei de bom grado a função que eles me conferiram, e elaborei uma série de cartas de anuência que explicitavam o nosso acordo, documentos que foram assinados por todos os presentes e pelos membros das aldeias nas quais trabalhei, e que posteriormente enviei à Funai.

Durante os quatorze meses que passei na Terra Indígena Mamoadate trabalhei com professores e outras pessoas nesse tipo de atividade. Paralelamente aos trabalhos na escola, procurei tomar parte nas atividades cotidianas, e assim participei de festas, caçadas,

pescarias, “adjuntos” para cobertura de casas e broca dos roçados, viagens a outras aldeias para acompanhar os torneios de futebol, noites de ayahuasca e reuniões com os mais variados propósitos. Em cada aldeia da terra indígena demarcada (mas não apenas, pois também estive em uma aldeia localizada na Terra Indígena Manchineri do Seringal Guanabara, cujo relatório de identificação foi feito em 2004 mas não foi aceito pela Funai) eu passei no mínimo uma semana, variando de aldeia para aldeia segundo as circunstâncias. Estive mais tempo na aldeia Peri, onde fiquei por cerca de 3 meses, e na aldeia Extrema, que foi a aldeia em que permaneci mais tempo e à qual voltei mais vezes.

Essa situação, como era de se esperar, trouxe vantagens e desvantagens para a pesquisa. Dificultou uma apreensão mais aprofundada de algumas matérias etnográficas e atrasou a minha aquisição de uma compreensão satisfatória do idioma, mas por outro lado me permitiu ter uma visão em grande-angular do conjunto das aldeias e de suas formas de organização, inclusive nas bordas da terra indígena e do espaço manxineru — pude participar um pouco da vida que se compartilha com os Yaminawa e com os *payri* das aldeias e colocações mais abaixo no rio. Além disso, e isso eu julgo o principal, me possibilitou assumir a posição de alguém disponível para ajudar qualquer pessoa ou aldeia que assim o desejasse, principalmente (mas não somente) os professores. Penso que seria impossível para um pesquisador ir trabalhar entre os Manxineru sem que se estabelecesse claramente (e mesmo que artificialmente) o que ele vai fazer por aqueles que se dispuseram a dar um voto de confiança para um completo estranho que, pelos motivos incompreensíveis que ele alega (“se você não ganha dinheiro, por que você quer passar tanto tempo aqui? E a sua família?”, me perguntavam), resolveu ficar mais tempo nas aldeias. A pesquisa foi assim condicionada por diversos fatores contextuais e políticos.

Não posso dizer que foi fácil, e não posso dizer que fui plenamente aceito. Envolvi-me ativamente em ao menos uma discussão, quando me coloquei explicitamente do lado das pessoas que recusam a construção de um ramal margeando a terra indígena, destinado ao escoamento da madeira extraída de um projeto de manejo aberrantemente encravado entre duas terras indígenas, duas reservas extrativistas e um parque estadual (e, como de costume, para o antropólogo, colocar-se “ao lado de” significa redigir documentos e ajudar a encaminhá-los à Funai e ao Ministério Público e etc.). Esse envolvimento me custou a oposição permanente de uma família

influyente na terra indígena. Considero, no entanto, que tenho sido bem sucedido em minhas relações com os parceiros manxineru, apesar de não ter conseguido ajudá-los em suas escolas tanto quanto eu gostaria. Mas continuo tentando.

Formas de objetivação

O leitor desta tese perceberá talvez certa parcimônia nas tentativas de objetivar informações e experiências em um texto “sobre os Manxineru”. Penso que esse mal estar advém principalmente da consciência de que qualquer totalização se faz contra o esforço reiterado daquelas pessoas em dissolver as posições ou pontos de vista a partir dos quais seria possível sintetizar uma experiência sociológica no alto rio Iaco — i.e., a matéria trabalha contra as condições transcendentais da forma que queremos lhe impor. Tenho consciência de que parte das dificuldades que senti ao realizar esta pesquisa se deve justamente àquilo de que esta tese pretende ser um elogio. O problema não é que não existam pontos de vista a partir dos quais alguém possa dizer “os Manxineru são assim ou fazem assado”, ou que seja simplesmente impossível ocupar tais pontos de vista. O problema é que estes pontos de vista só podem ser fabricados acumulando assimetricamente informações ou ocasiões discursivas, e que, como viu Tânia Stolze Lima (2005), qualquer posição assimétrica ou o custoso esforço de totalização está sujeito a uma dinâmica da duração, sendo que a escrita e a apresentação dos resultados de uma pesquisa acadêmica tendem a fixar e a estabilizar um jogo de forças em movimento.

Outros antropólogos que trabalharam com os Manxineru (Virtanen, 2012, por exemplo) ou com os Yine-Piro (Gow, p.ex. 1991, 2001; Opas, 2008), fizeram uso de uma ideia vagamente definida, tomada de empréstimo da fenomenologia, para resolver em parte esse problema: “mundo vivido”. Não tenho muita simpatia por esse conceito, pois ele me parece atribuir muito artificialmente aos indígenas as condições de unificação ou os pontos de sutura da experiência de pesquisa do antropólogo. Ainda assim, penso que não consegui encontrar um caminho alternativo totalmente satisfatório, nem deixar de sentir certo constrangimento no uso dos conceitos que normalmente fazem as vezes de força centrípeta para a matéria etnográfica. Por isso a unidade etnopolítica foi usada com parcimônia, e eu gostaria de dizer

que esse não é um texto sobre os Manxineru, mas, antes, que se trata de um trabalho feito com o apoio e sob a generosidade das pessoas que me receberam nas aldeias.

Imagino que essas colocações estejam um pouco desajeitadas, mas ainda assim acho importante mantê-las à vista, pois elas se conectam com preocupações que estão na largada deste trabalho, e que tentei articular da melhor forma com a sua matéria.

Este mesmo tipo de problema, *mutatis mutandis*, foi abordado por Bruce Albert em um dos posfácios de seu livro em coautoria com Davi Kopenawa (2015). Ali ele nos fala de um “pacto etnográfico” resultante de uma resposta equilibrada à seguinte questão: “como conciliar um conhecimento não exotizante do mundo yanomami, uma sociologia do ‘desenvolvimento’ amazônico que o cerca e uma reflexão acerca das implicações de minha presença de ator-observador nessa situação de colonização interna?” (Albert e Kopenawa, 2015: 520). Daí Bruce Albert deriva três imperativos para o engajamento antropológico: “em primeiro lugar, evidentemente, fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de meus anfitriões; em seguida, levar em conta com todo o rigor o contexto sociopolítico, local e global, com o qual sua sociedade está confrontada; e, por fim, manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica em si”. Isso, reflete Albert, só é possível na medida em que se abandona o mito antropológico da adoção do etnólogo, a “ficção complacente” presente no ponto de partida de muitas etnografias. O etnólogo, visto como emissário do “mundo inquietante e nefasto” que investe (desde há muito tempo) contra a própria tessitura da vida na floresta deve tentar ser um “*truchement* às avessas” (Albert & Kopenawa, 2015: 522), através do qual os Yanomami se auto-objetificariam “de um modo que lhes permitiria adquirir ao mesmo tempo reconhecimento e cidadania no mundo opaco e virulento que se esforça por sujeitá-los” (2015: 522).

Em seu artigo sobre o “trabalho de campo pós-malinowskiano” (Albert, 2014), Albert explica que para preservar suas terras, conquistar reconhecimento social e controlar seu próprio desenvolvimento (direitos consagrados nesses termos por convenções internacionais pelo menos desde 1989, com a famosa *Convenção 169* da *Organização Internacional do Trabalho*) os povos indígenas devem se legitimar como sujeitos coletivos em uma esfera pública global e culturalista, dominada pelas mídias internacionais. O preço de tal legitimação seria a sua “auto-objetificação” e a negociação de sua alteridade como emblema de uma “cultura indígena” (Albert, 2014). Este trabalho de

“auto-objetificação”, no qual Bruce Albert parece incluir o esforço de Davi Kopenawa, não segue sem gerar seus paradoxos, alguns deles formalmente idênticos àqueles que assolam a filosofia — dos paradoxos da autorreferência (a “cultura com aspas” de Carneiro da Cunha, 2009b) aos paradoxos da soberania e das instâncias do controle que Foucault se dedicou a analisar. Em particular, ele parece apontar para o momento em que os indígenas se deixam interpelar por uma Sobrenatureza Estatal, “um contexto no qual um sujeito humano é capturado por outro ponto de vista, cosmologicamente dominante, no qual se torna o ‘tu’ de uma perspectiva não humana, a Sobrenatureza é a forma do Outro como Sujeito, implicando a objetificação do ‘eu’ humano como um ‘tu’ desse Outro” (Viveiros de Castro, 2011: 903).

Diante de um outro monstruoso que quer objetivá-los pela redução e pelo espólio, os indígenas buscariam uma relação política, determinante e auto-consciente com uma auto-imaginada Sociedade e com os seus fantasmas da soberania, de modo a empreenderem eles mesmos uma “auto-objetificação”, se possível com a ajuda do antropólogo. Desse ponto de vista, observa Bruce Albert no referido artigo, a ficção de uma cultura isolada só pode se dissipar, diante de um espaço social composto por redes e discursos que atravessam fronteiras. “Desse modo”, escreve Albert, “a análise antropológica também desloca seu foco da arquitetura de unidades sociais e formas simbólicas para a dinâmica histórica e política de sua produção e reprodução” (2014: 136). A consequência mais interessante dessa abertura é, segundo Albert,

a subversão de nossa noção teológica e reificante de “cultura(s)”: a “cultura” fetichizada como um “sistema de crenças” para o qual a mudança só pode significar degeneração – como autorrepúdio social (“aculturação”), como remendo simbólico (“sincretismo”) ou como reconstrução oportunista (“etnicidade”); as “culturas” textualizadas como sistemas de diferenças essencializadas servindo a uma construção politicamente enviesada da alteridade (Albert, 2014: 136).

A essa ideia de uma “pesquisa de campo pós-malinowskiana” poderíamos aproximar uma outra. Além de admitir que uma sociedade ou uma cultura qualquer só pode ser um objeto arbitrariamente recortado de um fundo de conexões e de relações complexas com um contexto sociológico e histórico (como aqueles engendrados pelo colonialismo e a globalização), poderíamos retomar a crítica que Lévi-

Strauss fez sucessivas vezes ao funcionalismo, por exemplo, em *A Via das Máscaras*:

Uma das noções mais perniciosas legadas pelo funcionalismo e que ainda domina tantos etnólogos é a noção de povos isolados, fechados sobre si próprios, vivendo cada um por sua conta uma experiência particular de ordem estética, mítica ou ritual. Ignora-se assim que, antes da era colonial (...) esses povos mais numerosos se encontravam também “ombro a ombro”. Com algumas exceções, nada do que se passava num deles era ignorado pelos vizinhos e as modalidades de explicação e representação do universo de cada um eram elaboradas no decurso de um diálogo ininterrupto e veemente (Lévi-Strauss, 1981: 125).

Para o funcionalismo, a fronteira ou a diferença extensiva entre os coletivos era tão somente parte das condições de delimitação do fenômeno estudado pelo antropólogo. A coerência interna de uma sociedade garantiria a estabilidade e a reprodução de uma totalidade que permaneceria fechada e autoidêntica (cf. Gow, 2001: 286-287). Mas a problematização ativa das fronteiras e da mudança, e não apenas no caso de sua auto-objetificação em “cultura” (Carneiro da Cunha, 2009b), faz a fronteira cultural ou societária e a história passarem de recursos metalinguísticos ou metodológicos a temas (from *resource* to *topic*, como dizem os estudos de análise conversacional).

As fronteiras entre grupos e sua história são dois grandes temas que Lévi-Strauss tentou tratar com rigor através daquilo que Manuela Carneiro da Cunha chamou de “difusionismo estrutural” (Carneiro da Cunha, 2009a: 115), cujo operador é a “dupla torção”, ou a “fórmula canônica”. Como Peter Gow mostrou recentemente, para os mitos e os sistemas de parentesco a dupla torção lévi-straussiana funciona como um modo de franquear uma fronteira sem dissolvê-la progressivamente (Gow, 2014). Se, no difusionismo clássico, o empréstimo e a propagação se dava pela difusão de semelhanças e pelo isomorfismo, que enfraqueciam na medida da distância espacial ou temporal, no difusionismo estrutural de Lévi-Strauss a difusão de um tema mítico se dá por inversões e torções que, vez por outra, fazem com que oposições e relações lógicas daquele tema mítico recuperem subitamente uma significação forte. Estas inversões ocorrem quando uma forma narrativa ou sociológica cruza um limiar. Assim, no lugar de uma difusão

genético-filiativa, temos uma difusão por contágio, por empréstimos ou roubos, e por transformações.

Encontramos assim um outro sentido para a constatação de que existe uma unidade de fundo nas sociedades amazônicas, não uma unidade evolucionista, nem aquela produzida analiticamente pela comparação entre todos discretos e funcionalmente fechados (não há princípios subjacentes cuja reiteração produza uma unidade a partir de similaridades). Antes, dever-se-ia dizer que a unidade é topológica (Gow, 1991: 275; 2001: 300): não há um conjunto de elementos básicos que se repetem, mas variações de estruturas de relações. Nenhuma cultura poderia expressar uma estrutura básica, pois, como Bruce Albert concluiu, e como observa Carneiro da Cunha, “aquilo que se chamava ‘cultura’ e cujo sujeito era ‘a Sociedade’ se dissolveu”, o que põe fim, no campo da antropologia, ao privilégio que o Ocidente se conferia de postular a existência de totalizações a priori (cf. Carneiro da Cunha, 2009c: 102).

Se, tradicionalmente, era o antropólogo que comparava (ele procurava identificar semelhanças ou contrastes entre instituições previamente delimitadas, rituais ou narrativas de diferentes regiões do mundo, em função de uma problemática constituída por suas opções metodológicas ou pressuposições ontológicas), o programa das *Mitológicas* faz da comparação uma prática própria dos mitos: as variantes de um mito são resultados de operações locais e imanentes de tradução e de distinção, isto é, de comparação (cf. Salmon, 2013). E, detalhe importante, as traduções e comparações míticas funcionam através de mecanismos que, como dissemos acima, atravessam fronteiras sem dissolvê-las. Como resultante, conforme afirma o artigo de Gow mencionado anteriormente (Gow, 2014), temos um mecanismo complexo de heterogeneidade social, índice da paisagem molecularmente rica da América indígena. Contra a “harmonia em toda parte”, como dizia Pierre Clastres (2004: 52), a paisagem ameríndia é um contínuo cromático, infinitamente rico em suas diferenças autopostas, ou uma “Idade Média à qual teria faltado sua Roma”, como diz Lévi-Strauss na abertura de *O Cru e o Cozido* (2004: 27), transformada pela violência da colonização em um conjunto de retalhos descontínuos cujo aspecto inteiriço só pode hoje ser imaginado.

Acredito que aqui temos indicado um caminho alternativo para a síntese e a edição do conhecimento etnográfico. Se a ideia de transformação serviu para postular a análise de mitos como o “mito da

mitologia”, embutindo na descrição uma recursividade que um espectador absoluto ou uma natureza transcendente facultaria evitar, ela também pode ser usada para ao menos tentar escapar daquela dificuldade da qual falávamos alguns parágrafos atrás. Sem totalizar experiências e testemunhos ao redor de um *ethos* pressuposto de antemão, poderíamos encontrar, com ajuda da ideia de transformação e de “conjunto levistraussiano” (cf. Gow, 2010), um “meio de objetivação” que não interfere no complicado e conflituoso trabalho de “auto-objetificação” indígena, mas que pode compor com ele, se distinguindo também da objetivação colonizadora. O “difusionismo estrutural” é um tipo de “equivocação”, que Viveiros de Castro sugeriu poder definir a prática do antropólogo:

O equívoco, em suma, não é uma falha subjetiva, mas um dispositivo de objetivação. Ele não é um erro ou uma ilusão — não se trata de imaginar a objetivação na linguagem iluminista, moralizante, da reificação ou da fetichização —, mas a condição-limite de toda relação social, condição que se torna ela própria hiperobjetivada no caso-limite da relação dita “intercultural”, onde os jogos de linguagem divergem maximamente. Essa divergência inclui, não é preciso dizer, a relação entre o discurso do antropólogo e o discurso do nativo. (...) o equívoco não é erro, ilusão ou mentira, mas a forma mesma da positividade relacional da diferença, seu oposto não é a verdade, mas o unívoco, enquanto pretensão à existência de um sentido único e transcendente. O erro ou ilusão por excelência consistiria, justamente, em imaginar que haja um unívoco por baixo do equívoco, e que o antropólogo seja seu ventríloquo (Viveiros de Castro, 2015b: 93-94).

Conjuntos de transformação são traçados a partir das diferenças e das variações entre versões de mitos, entre estruturas de parentesco, entre histórias e formações sociais. Entre dois povos indígenas, mas também entre o pesquisador e os indígenas. Gostaria de pensar que este texto é, em seus acertos, uma transformação ou uma equivocação, provisória e fraca, da vida que se leva no alto rio Iaco.

As análises que se seguem são frutos de um ponto de vista específico: como qualquer um, fui para a terra indígena cheio de ideias pré-concebidas e de expectativas, como afirmei anteriormente. Seria absurdo sugerir que as análises e as hipóteses que proponho sejam expressões de um “ponto de vista do nativo”. O mesmo se deve dizer sobre as glosas ou definições de certos conceitos ou palavras-chave manxineru que aparecem nesta tese, usados para sugerir uma oposição,

lançar luz sobre algum tópico ou exemplificar intuições etnográficas. Um falante da língua manxineru, pela imensidão enciclopédica de seus morfemas e pela flexibilidade que ela oferece na montagem de suas expressões, jamais poderia sentir-se representado apenas nestes poucos e rasos exemplos. Devo observar também que a maioria das pessoas com as quais trabalhei são bilíngues, e usam tanto a língua majoritária quanto a língua manxineru com desenvoltura em seu dia-a-dia. Pela natureza de minha pesquisa de campo e por culpa da minha indisciplina, adquiri um conhecimento muito instrumental da língua manxineru. Espero de qualquer forma poder continuar o meu aprendizado.

Antes de passar para a apresentação de uma visão sinóptica da tese, gostaria de fazer uma última observação metodológica: ao longo do meu trabalho de campo procurei levar às devidas consequências a ideia de que o conhecimento do antropólogo e o conhecimento das pessoas com as quais ele trabalha são de um mesmo tipo lógico. No geral, evitei recorrer ostensivamente às nossas próteses epistemológicas, procurando me virar com os modos de conhecimento locais, ou melhor, com aqueles modos que me eram acessíveis — há toda uma farmacopeia manxineru que não é facilmente disponibilizada ao branco. Assim, usei muito pouco o meu gravador, tirei fotos apenas quando meus parceiros me pediam que registrasse nossas atividades, e só tomava notas em público enquanto estávamos em reunião na aldeia ou durante trabalhos na escola, quando várias pessoas também escreviam. Eu deixava para escrever em meu caderno de campo antes de dormir ou logo ao acordar, momentos nos quais eu dispunha de um pouco mais de privacidade e solidão. Por isso provavelmente perdi de vista muitos detalhes ou mesmo deixei de registrar opiniões e aspectos da vida importantíssimos para a compreensão dos assuntos que abordo nessa tese; mas não obstante pude evitar parte dos efeitos negativos da separação sempre produzida por esses meios de objetificação do outro, entre o pesquisador e aqueles com os quais ele pesquisa, ou entre o antropólogo e os seus “informantes”.

Os capítulos

O que se vai ler é então fruto das comparações, isto é, das equívocas, entre o que se pôde registrar durante a pesquisa de campo e a leitura da literatura antropológica e do arquivo histórico. A tese se

divide em duas partes, cada uma delas compostas por dois capítulos. Abrindo cada parte há uma nota introdutória, que alerta o leitor sobre a perspectiva que presidiu a composição dos capítulos seguintes.

A primeira parte, “Parentes”, inicia-se com o capítulo “Parentesco, nomes e duplos”. Ele começa com uma reflexão sobre o modo como as pessoas se dirigiam a mim desde o momento em que cheguei às aldeias. Descrevem-se brevemente as formas de nomeação, para então analisar o uso que as pessoas fazem da terminologia de parentesco e das atitudes nela implicadas. A partir dessas descrições, sugiro pensar como a terminologia de parentesco faz parte de uma “teoria da ação”⁴, que, como mostrou Strathern (1988), poderia ser utilizada para contornar a ideia de sociedade. Procuo assim respeitar certa aversão à totalização objetivante à qual nos referimos acima, que impõe ao antropólogo limites e balizas para a descrição etnográfica. Incluem-se aí as formas muito presentes de mudar ou delegar a valência das ações, de maneira que agir adequadamente envolve fazer com que os outros ajam por conta própria, mas não obstante segundo as formas intencionadas, o que vem a ser um bom jeito de qualificar a ação de chefes ou lideranças (em oposição aos modos coercitivos de mandar empregados pelos patrões).

Com o auxílio da teoria da brincadeira e da encenação de Gregory Bateson (1972), mostro como os modos de falar com os parentes compõem formas de relação que podem ser pensadas como oscilando entre os pólos das seguintes dualidades agentivas: relações jocosas ou respeitadas, e relações de compartilhamento ou de troca. Recorro a Bateson também para tematizar essas formas de relação como cismogêneses simétricas ou complementares (Bateson, 1972; 2008), o que me parece uma alternativa produtiva às abordagens que têm dado muita ênfase às ideias de assimetria, de dono ou de domínio, que, apesar de pertinentes, não deveriam ser superestimadas na descrição dos vínculos interpessoais nas aldeias onde fiz a minha pesquisa de campo. Depois de esboçar uma apresentação de alguns aspectos desses modos de agir, o texto se detém em analisar uma espécie de dualismo na composição da pessoa, lançando mão da comparação com cenários etnográficos contíguos. O capítulo termina com uma primeira

⁴ Noção inspirada na análise que José Kelly fez das relações entre médicos e pessoas yanomami (Kelly, 2011), e nas obras de Strathern (1988) e Wagnier (1974, 1981).

aproximação ao tema do conhecimento, nesse momento pensado em sua relação com o corpo.

O segundo capítulo, “Conjuntos”, parte de uma descrição da “festa de pintação” (o encerramento da reclusão pubertária feminina) para então abordar a dinâmica das festas de caçuma. A caçuma, como produto chave da produção alimentar feminina, é o pivô de um tipo de “conservadorismo alimentar”, ligado às formas de circulação e de produção da comida. Temos aqui uma visada sobre os vínculos de complementariedade produtiva, que são condição para a autonomia e assim para a simetria implicada nas relações entre os casarios. Os casarios e a conformação das aldeias são descritos na sequência, inclusive nas formas das escolhas residenciais. Depois de um breve exame sobre a organização dos espaços na aldeia, disserto sobre as formas de trabalho coletivo nos roçados, formas materialmente, afetivamente e teoricamente muito produtivas. A caça e a pesca, núcleo importantíssimo da produção masculina, são então abordadas, e, somadas à descrição dos “adjuntos” ou “mutirões”, ensejam o aparecimento de uma das três faces da chefia ou da liderança política, que são o último objeto desse capítulo. O título do capítulo procura lançar a ideia de “conjuntos” como ferramenta descritiva, numa releitura ou apropriação do conceito de “conjunto levistraussiano” utilizado por Peter Gow em seus textos mais recentes. É verdade que não consegui elaborar uma definição satisfatória desse conceito, e espero que o seu uso reiterado sirva para convencer o leitor de sua utilidade.

A segunda parte, “Histórias”, consiste na montagem de episódios, casos ou esquetes (ou ainda, “novelas”, numa acepção deleuzo-guattariana — 1996) que, ao serem lidos nesse arranjo, pretendem lançar luz sobre aspectos históricos importantes, conectados ao presente etnográfico que é descrito nos capítulos da primeira parte. Mais narrativa do que analítica, esta segunda parte da tese não tem a pretensão de utilizar a história como contexto ou como explicação causal (por isso também esta “parte histórica” não foi arranjada no começo desta tese, como se costuma fazer). Antes, temos um conjunto de casos ou de narrativas que eu ouvi ou li (daí a escolha das epígrafes desta parte, como o leitor verá). Meu apelo àqueles episódios inspira-se em uma estratégia definida pela filósofa belga Isabelle Stengers como “caracterizar”:

ou seja, colocar a questão dos ‘caracteres’, é considerar essa situação de modo pragmático: ao mesmo tempo, com base no que podemos

imaginar saber, e sem dar a esse saber o poder de uma definição. (...) Caracterizar é, partindo do presente que coloca a questão, remontar ao passado, mas para dar espessura ao presente: para interrogar os protagonistas de uma situação do ponto de vista daquilo que eles podem se tornar capazes, da maneira pela qual eles são capazes de responder a essa situação (Stengers, 2015: 25).

Devo admitir então que submeto a segunda parte da tese à primeira, ainda que eu tenha quase certeza que meus interlocutores manxineru preferirão a “parte histórica” aos meus troços etnográficos. De qualquer forma, os esboços históricos que apresento são muito lacunares, e deverão ser aprofundados em pesquisas ulteriores. O esforço empreendido, até certo ponto inédito, se justifica também no sentido de mapear e organizar as referências históricas, oferecendo ao leitor elementos para compreender a história recente do rio Iaco.

O capítulo três, “Episódios 1”, começa com uma versão razoavelmente extensa do mito de surgimento de Tslatu, que é também glosado pelos meus interlocutores como o mito de surgimento dos Manxineru. Segue-se uma análise da coreografia de uma multiplicidade de etnônimos que são muito presentes nas narrativas históricas manxineru. Novamente, devo observar a relativa insipiência da análise: antes de tudo eu ajuntei um conjunto de pistas, na tentativa de montar um mosaico ou um quebra-cabeças para o qual ainda me faltam muitas peças. O capítulo segue compondo mais ou menos cronologicamente os episódios que envolveram a definitiva invasão do território dos antigos parentes manxineru, com o estabelecimento da extração e da indústria da borracha.

O quarto capítulo, “Episódios 2”, analisa relatos mais próximos temporalmente. Com exceção de seu início, ele é quase todo composto pelas narrativas das experiências vividas por alguns de meus anfitriões. Em seu núcleo estão duras experiências de ter trabalhado no corte da seringa ou como empregados da fazenda, bem como a transição desse momento para aquele que se inaugura com a criação da Terra Indígena Mamoadate. É nesse capítulo também que proponho algumas ideias para a compreensão das relações com os patrões e com as mercadorias.

A segunda parte da tese pretende então lançar luz sobre como ao longo da história recente a autonomia dos conjuntos de pessoas foi perdida e reconquistada segundo as formas que se desenharam no tempo, desde a invasão das cabeceiras dos rios por bandos de aventureiros e de colonos levados ali para a exploração da borracha,

passando pela fixação das pessoas às margens dos seringais e fazendas, até o momento em que se delimita e demarca uma terra indígena, momento percebido pelos meus anfitriões como sendo de libertação e de retomada de seus modos próprios de organização social. Nesse processo, a aquisição e o consumo de certos tipos de mercadorias ou de bens tomados dos brancos se tornaram eixos fundamentais nos modos de se pensar a constituição das pessoas e de sua vida. A assimetria desmedida na troca com os colonizadores levou àquilo que é por vezes chamado de “escravidão por dívida”. Parte dessa assimetria é pensada como resultante de uma desigualdade na posse de certos tipos de conhecimentos, o que dá à escola um papel importante nos projetos de vida atuais.

Entre um capítulo e outro nas duas partes da tese há um interlúdio de imagens, que têm como objetivo ajudar a imaginação do leitor e oferecer-lhe algum descanso da leitura dos capítulos que talvez sejam demasiadamente extensos. No interlúdio da segunda parte eu inseri também quatro mapas, que devem servir para ajudar a compreender a geografia das histórias aí registradas.

Esta tese tem um de seus eixos na exposição de uma espécie de “teoria da ação”, segundo a qual a autonomia, ao invés de ser índice da independência, da soberania ou de alguma forma de “propriedade sobre si mesmo”, é antes fruto da consciência de que sempre se age diante de um outro, em relação ao qual se entretém um vínculo específico e imprescindível. Trata-se, é claro, de um corolário da ideia-chave de perspectivismo (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996), que não consiste simplesmente em postular que os entes não-humanos (espíritos, animais ou plantas) se veem como humanos, “mas, principalmente, de que os ‘homens’ são eles mesmos vistos por aqueles outros como não-humanos — e os xamãs sabem disso” (Valentim, 2017: 130). Isso, somado à ideia de que “nenhum ponto de vista contém nenhum outro de modo unilateral” (Viveiros de Castro, 2008: 102), nos leva a figurar o campo da antropologia como um tipo de filosofia *sui generis*, ou, para falar como Lévi-Strauss, “um procedimento duplamente inverso em relação à filosofia” (2004: 30). Pois, no lugar da reflexão transcendental-filosófica (isto é, apoiada sobre a identidade lógica e fundamental do sujeito do conhecimento), a etnologia amazônica se faz permanentemente diante de um outro: o objeto da antropologia é, via de regra, uma contra-antropologia (Viveiros de Castro, 2002: 360; 2015b; Matos, 2015: 489), o que tem como consequência a impossibilidade de

qualquer tipo de “teoria drone” — o sonho literalmente distópico de boa parte da teoria social: ver sem ser visto, descrever sem interferir, teorizar desde lugar nenhum... O antropólogo e o seu discurso estão sempre sendo examinados, conjurados ou seduzidos, criticados, antecipados ou evitados. Novamente, nenhuma novidade aqui, estamos apenas diante de uma das consequências de um princípio mais geral, segundo qual “é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber” (Viveiros de Castro, 2002: 360).

O cenário da pesquisa

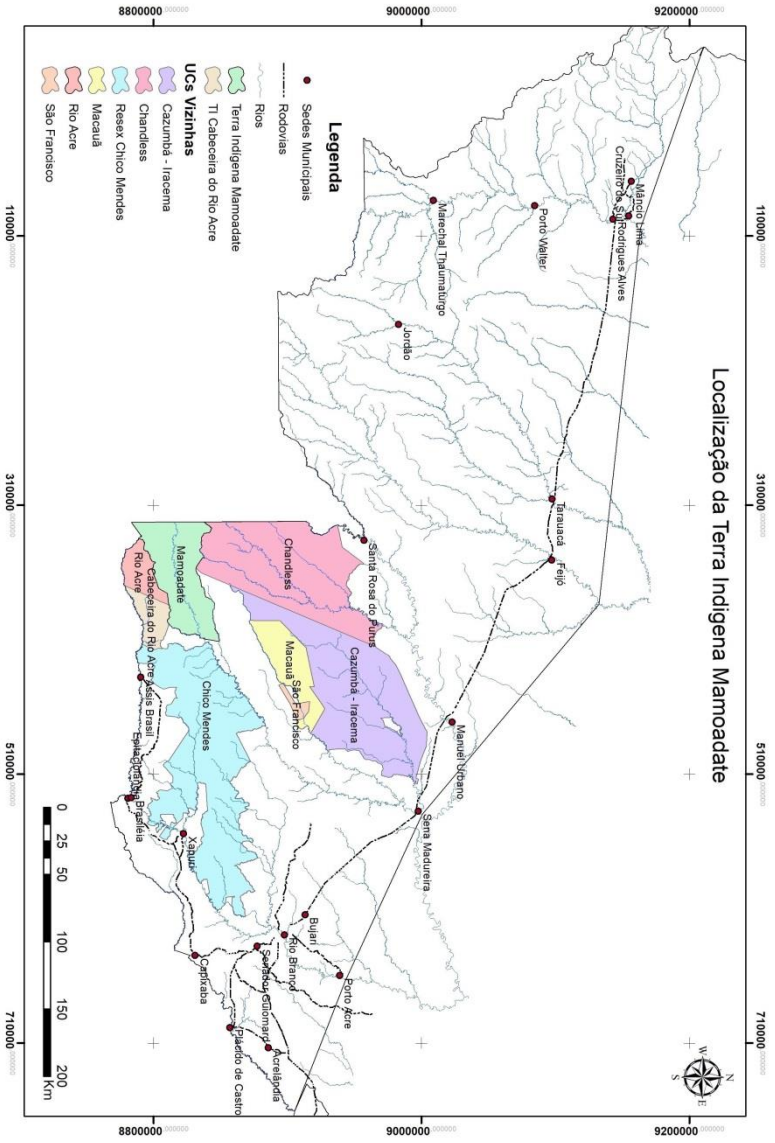
A pesquisa de campo que está na origem desta tese foi realizada principalmente na Terra Indígena Mamoadate, localizada no rio Iaco, afluente à margem esquerda de quem sobe o rio Purus. Atualmente essa terra indígena está situada no município de Assis Brasil, e é ocupada por pessoas manxineru e yaminawa. O alto rio Iaco, acima do igarapé Abismo, é frequentado sazonalmente por “indígenas em isolamento voluntário”, que peregrinam ali principalmente no verão, quando os tracajás sobem as praias para enterrar os seus ovos⁵. O último censo demográfico da Terra Indígena Mamoadate, feito pelo Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Purus (DSEI-Alto Purus) em 2016, indicou uma população de 1165 pessoas manxineru, divididas em 12 aldeias; e 327 yaminawas, divididos em quatro aldeias. A Terra Indígena Mamoadate foi identificada em 1977, demarcada em 1986 e homologada em 1991. Tem 314.647 hectares de extensão. Ela faz limites a oeste com a fronteira com o Peru, a sul a Estação Ecológica do Rio Acre, e a sudeste com a Terra Indígena Cabeceira do Rio Acre. Ao norte, ela faz fronteira com o Parque Estadual do Chandless. Além dessa terra indígena, mais abaixo no rio Iaco, defronte à Reserva Extrativista Chico Mendes, há a Terra Indígena Manxineri do Seringal Guanabara, ainda não demarcada. Nela vivem pelo menos 144 pessoas manxineru.

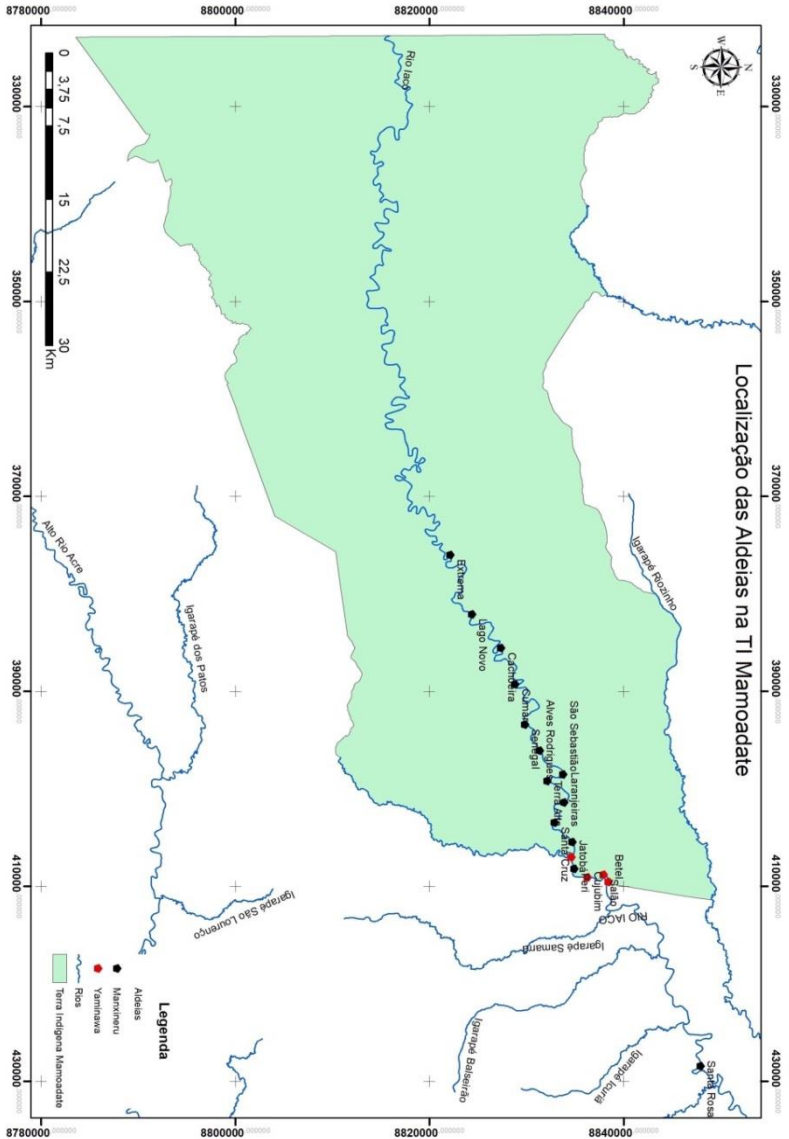
No Peru viviam em 2008 de 3500 a 5000 Yine ou Piro, uma população que compartilha língua, histórias e práticas com os

⁵ Ao longo de meu trabalho de campo a questão desses *hosha hajene* (“gente da floresta”, como são chamados por meus anfitriões) apareceu pontualmente. Dada a complexidade do assunto eu optei por não abordar essas questões diretamente nesta tese, esperando poder fazer isso em pesquisas vindouras.

manxineru. Eles habitam majoritariamente os departamentos de Cuzco, Madre de Dios, Loreto e Ucayali (Opas, 2008: 1). Na Bolívia, segundo um censo de 2000, viviam pelo menos 155 manxineru no departamento de Pando (Bazán, 2000: 133).

A seguir o leitor encontrará um mapa de localização da Terra Indígena Mamoadate no estado do Acre, e um outro com a localização das aldeias manxineru e yaminawa na terra indígena. Outros mapas podem ser consultados no Interlúdio da parte dois.





-1-

PARENTES

*Natureza das pessoas é caminho ocultado no estudo
de se desentender.*
(Guimarães Rosa)

A mandioca é a nossa metafísica.
(Câmara Cascudo)

Nota introdutória à parte 1

Esta primeira parte, “Parentes” (quase um anagrama de “presente”), versa sobre o presente etnográfico dos conjuntos Manxineru com os quais convivi durante o meu trabalho de campo. Em certo sentido, e fora as limitações de praxe, o substrato mais importante do que se vai descrever é um estado do tempo produzido simultaneamente a partir de e contra as histórias que seguem narradas na segunda parte da tese. Tudo o que segue descrito nesta primeira parte se contextualiza na vida conquistada com a demarcação e a desintrusão de um território que ainda é muito pequeno se comparado às perdas que a inserção na economia-mundo (ou, mais simplesmente, no “nosso” mundo) causou a essas pessoas. A partir da exposição contida nesta primeira parte desenha-se esquematicamente uma ideia de autonomia que, à luz de nossas próprias ideias, pode parecer quase paradoxal. Esse contraste será retomado no último capítulo e na conclusão desta tese.

A divisão entre as duas partes é inspirada livremente em uma característica quase onipresente das epistemologias na Amazônia: a distinção entre o que se testemunhou “em primeira pessoa” e aquilo que se ouviu dizer. Assim, títulos alternativos para a primeira e a segunda parte da tese seriam, respectivamente, “do que eu vi” e “diz-que” (expressão idiomática tão admirável do português amazônico).

1- Parentesco, nomes e duplos

Este capítulo pretende descrever como as pessoas se compõem nas aldeias manxineru, começando pelo modo como a minha própria presença foi se adequando diante de meus anfitriões. Depois de discorrer sobre a terminologia de parentesco, avanço no detalhamento daquela que talvez seja a mais conspícua conceituação manxineru sobre o parentesco: a oposição entre a “brincadeira” e o “respeito”. Além de permitir elaborar uma descrição especialmente atenta ao caráter pragmático da terminologia de parentesco, essa oposição dá também a oportunidade de fazer um uso heurístico da ideia batesoniana de cismogênese para descrever os modos de relações interpessoais nas aldeias. Sugiro então pensar que esses modos se articulam através das dualidades brincadeira-respeito e troca-compartilhamento, que consolidam relações segundo graus variados de visibilidade ou de disponibilidade recíproca entre as pessoas. A visibilidade e a disponibilidade marcam também a relação perigosa que as pessoas têm de suportar com os espíritos ou os “duplos” das pessoas já falecidas. Procuro oferecer uma visão geral do tema dos espíritos ou dos “duplos”, para então discorrer sobre a composição propriamente corporal das pessoas. O capítulo termina com uma breve discussão sobre formas de conhecimento, enquanto índice de uma coletividade moral ou enquanto formas de se relacionar com os pólos mais exógenos da experiência social.

O pesquisador na aldeia, os apelidos e os nomes

Comecei o meu trabalho com os Manxineru através de um acordo com o grupo dos professores da Terra Indígena Mamoadate. Apesar da costumeira desconfiança que tem cercado o pesquisador em terras indígenas acreanas, fui bem recebido, sob o pressuposto de que eu estava ali para ajudar os professores e outros profissionais (como são chamadas as pessoas que recebem salário na aldeia pelo desempenho de certas funções, como professores, agentes de saúde, agentes de saneamento e agentes agroflorestais). Quando iniciei a minha pesquisa de campo, em outubro de 2014, os professores vinham de um curso de

formação oferecido pela Secretaria de Educação do Estado do Acre, cujo principal tema havia sido os “direitos indígenas”. Isso, somado à participação de algumas lideranças nas mobilizações contra os retrocessos legislativos que se anunciavam⁶, convenceu os meus anfitriões de que minha primeira atividade na Terra Indígena Mamoadate deveria ser “explicar para as pessoas quais são os seus direitos”. Por isso, e pela resposta espontânea que eu dava a quem quer que me perguntasse qual era o meu trabalho, fui recebido na terra indígena como “professor”, e assim as pessoas se dirigiam a mim inicialmente. Aceitei o epíteto de bom grado, uma vez que ele indicava que eu já não corria o perigo de ser identificado segundo outras categorias (perigosas e mesmo sobrenaturais) de pessoas, como “marginal” ou “traficante”, que vez por outra, dizem, são vistas ou intuídas pelos caminhos da terra indígena.

Ao contrário do que é relatado na introdução de muitas etnografias⁷, em momento algum as pessoas se dirigiram a mim através dos vocativos de seu sistema de parentesco. Em parte, isso denota a impossibilidade da “ficção complacente” da adoção do etnólogo pelos nativos (Albert e Kopenawa, 2015: 522). Acostumados há pelo menos dois séculos com o vai e vem de representantes desse “mundo inquietante e nefasto” (como dizem aqueles dois autores) que colidiu com o seu, e que promoveu o espólio e a destruição de uma complexa rede de relações cosmopolíticas na Amazônia Ocidental, meus anfitriões jamais me “aparentariam” de pronto, por mais cordiais ou receptivos que pudessem ser. Mas, não obstante, a terminologia de parentesco que constituem para si não se limita a descrever a posteriori as relações genealógicas de parentesco. Antes, como veremos, ela é matéria manipulada com cuidado.

Observando o modo como as pessoas se dirigiam ou se referiam a mim, comecei a reparar que a relação entre parentes tampouco é mediada uniformemente pelo uso dos termos de parentesco. Habitualmente, usam-se as formas vocativas da terminologia para o endereçamento de parentes mais velhos, parentes distantes (ou

⁶ Para alguns exemplos dos projetos de lei e propostas de emenda constitucional em tramitação no Congresso Nacional que procuram anular ou reverter os direitos dos índios consagrados na Constituição Federal de 1988, ver Bonilla e Capiberibe, 2014. A situação tem se agravado desde então, especialmente após o golpe que conduziu o PMDB à presidência do Brasil.

⁷ Para um exemplo próximo, cf. Opas, 2008: 29.

classificatórios), e para os afins em geral. Para os parentes próximos ou “legítimos” (como por vezes são descritos em português), de mesma geração ou de geração descendente, usam-se principalmente apelidos familiares.

Ouvi muitas vezes a expressão “legítimo/a” (como em “ele é meu primo legítimo”) ser usada para enfatizar a proximidade afetiva ou de convivência entre pessoas afins, isto é, para designar parentes próximos em contraposição àqueles que moram longe, ou que são considerados parentes apenas por classificação, ou por consequência lógica, por assim dizer⁸. Curiosamente, para o caso de irmãos e irmãs, as expressões que mais ouvi para articular a oposição próximo/distante foram “de casa”, ou “carnal” (como em “irmã de casa”, ou “meu irmão carnal”). Em ambos os casos, a expressão vernácula correspondente mais comum é *nomole putekuni* (“meu parente verdadeiro”) ou *nanuru putekuni* (“meu primo verdadeiro”). O uso dessa oposição, no entanto, é contextual, e eu não pude vinculá-la à distinção real/classificatório, que por vezes eu usei como dispositivo eurístico ou tradutório⁹.

Depois vim a saber que as pessoas recebem, ao nascer, além de nome (*-hiwaka*) em português que será usado em seu registro (e que na maior parte dos casos se restringe a ele), um nome pessoal, geralmente dado pelos avós ou pelos pais, derivado do nome de algum animal ou ser vivo¹⁰, que não deverá ser usado como forma de endereçamento a

⁸ Gow observou o uso análogo da ideia de “parentes reais” (real kin) ou “parentes distantes” (distant kin) entre os Piro do Baixo Urubamba (cf. Gow, 1991: 162-172).

⁹ Trata-se de formas determinadas contextualmente da distinção entre “cognatos” e “não-cognatos” comum nas formas de parentesco amazônicas (cf. Viveiros de Castro, 2002: 122-123). A distinção passa pela separação entre a convivência que uma pessoa testemunhou e conhece de experiência própria e os vínculos de parentesco que são alegados a partir do depoimento de outras pessoas. Como sugeriu Peter Gow para os Piro do Baixo Urubamba: “The category of real kin is founded on the experience of acts of caring forming a person’s memory, and subsequent to be with real kin. The category of distant kin is based on a person’s observation of the relations between senior real kin and other people who are not real kin. These categories are founded neither on a ‘principle’ of genealogy, nor on a ‘principle’ of locality, but rather on evidence of relationship” (Gow, 1991: 194).

¹⁰ Essa origem extra-humana dos nomes pessoais é muito encontrada entre os povos da Amazônia ocidental. Um exemplo pode ser lido no livro de Surrallés sobre os Candoshi, entre os quais as crianças recebem de suas mães nomes

essa pessoa. Potencialmente infinitos (pode haver tantos nomes quanto seres vivos e seus aspectos), esses nomes não conformam estoques transmitidos, e, me disseram, dificilmente se repetiriam. Dado à criança pouco tempo após seu nascimento (ou, em alguns casos, mesmo antes), esse primeiro nome concorre para uma estabilização da pessoa aos olhos de seus parentes ascendentes, e estará doravante profundamente ligado à sua saúde. Quando, certa vez, perguntei pelo seu caráter de segredo, me foi explicado que é perigoso que pessoas estranhas saibam o nome próprio de alguém, meio através do qual ele poderia sofrer agressões metafísicas (por assim dizer). Além de ser um fenômeno muito comum na Amazônia, esse ocultamento do “nome próprio” parece ser característica onipresente entre os povos indígenas na Amazônia ocidental: Peter Gow relata que entre os Piro seria considerado ofensivo perguntar a alguém o seu “nome piro” (Gow, comunicação pessoal), e os Ashaninka com os quais Killick trabalhou não usam nem informam seus nomes pessoais (Killick, 2005: 78 — outros exemplos são encontrados em McCallum sobre os Huni Kuin do alto rio Purus — 2001: 22-23; Gray para os Arakmbut — 1996: 88; ou ainda Walker para os Urarina — 2013: 124).

Os apelidos, por outro lado, não param de se multiplicar ao longo do crescimento das pessoas, e cada pessoa tem duas ou mais formas pelas quais é chamada dentro de sua casa, fora os apelidos que vai ganhando em sua relação com gente de outros casarios¹¹. Esse caráter aberto, inventivo, inicialmente marcado pela captura de um nome extra-humano, e posteriormente voltado para as anedotas e as brincadeiras (estas, veremos, são vetores de “afinização”) aproxima a onomástica no alto Iaco daqueles sistemas chamados por Viveiros de Castro de “exonímicos” ou “heteronímicos”, em oposição aos sistemas “endonímicos” das sociedades dialéticas Gê (Viveiros de Castro, 1992: 154-155), que são mais “convencionalizantes” ou mesmo “tradicionais”.

Há assim uma tendência, não formalizável, de surgir um nome para cada esfera da interação social: um nome pelo qual a pessoa é

vindos de animais baseados em características físicas ou comportamentais determinadas (Surrallés, 2003: 31-32).

¹¹ Essa dinâmica de multiplicação e uso de tais apelidos é bem semelhante àquela descrita por Bonilla entre os Paumari do médio Purus (Bonilla, 2007: 207-208). Uma outra modalidade interessante de multiplicação de apelidos e nomes pessoais, também ligada à evitação do uso dos nomes próprios, pode ser lida no livro de Albert e Kopenawa, 2015: 70-71.

inicialmente individuada por seus genitores e avós, um nome usado dentro de casa ou pelos irmãos da pessoa, um nome em português, usado nas interações com os órgãos indigenistas e a escola, apelidos usados pelos cunhados ou primos, etc.. Alegar não conhecer o nome de alguém, ou só conhecer um dos modos pelos quais esse alguém é chamado, significa posicionar-se em um campo de relações em detrimento de outro, ou afirmar simplesmente que não há qualquer relação.

Esses variados modos de se dirigir a alguém podem ser usados para posicionar os parentes distantes em algum lugar entre os parentes “legítimos” e as pessoas estranhas, o que provoca um apagamento relativo dos vínculos de parentesco. Com efeito, na ausência de parentes próximos enfatiza-se que eles são parentes, ressaltando vínculos e falando-se deles através dos termos de referência. Mas não se costuma fazer isso em sua presença, quando o endereçamento se dá através de nomes ou apelidos carinhosos. O uso dos vocativos, neste contexto, conota uma espécie de carinho respeitoso¹². Na presença de parentes distantes os vínculos de parentesco são enfatizados através do uso dos vocativos, mas em sua ausência tende-se a apagar esses vínculos, pelo uso de expressões descritivas, apelidos ou nomes. Isso aponta para um modo de funcionamento da gradação entre os parentes mais próximos e aqueles com os quais as relações são de mais baixa intensidade: inicialmente, e tomando emprestada uma formulação pertinente de Vanzolini acerca dos Aweti alto-xinguanos, podemos observar que essa diferença nos modos de tratamento “muda significativamente as expectativas relativas aos parentes envolvidos. Enquanto entre os parentes próximos é preciso que as coisas certas circulem do jeito certo, entre parentes distantes basta que as palavras certas circulem, ou que as palavras circulem do jeito certo” (Vanzolini, 2015: 271).

Não sendo eu tratado como parente legítimo, e tampouco como parente distante, era, como afirmei acima, através do tratamento em tom respeitoso “professor” que as pessoas se dirigiam a mim inicialmente. No caso das pessoas com as quais vivi mais diretamente e por mais tempo, conforme a intimidade e a familiaridade foram ganhando predominância na convivência, o tratamento respeitoso “professor” foi

¹² Virtanen também observou o uso carinhoso de *jiro* para o endereçamento de MM e FM, no lugar de nomes e apelidos (2012: 26). As observações de Gow são pertinentes, mesmo que ligeiramente diferentes das que eu mesmo fiz, como ficará claro ao longo dessa descrição (cf. 1991: 170-171).

cedendo lugar ao mais casual “*txai* Marcos”¹³ que foi por sua vez se alternando com os apelidos pouco lisonjeiros, por exemplo, *jpiru satu* (“buche de calango”), ou *jipkaleta* (“doido”)¹⁴. Percebi em pouco tempo que esse tipo de apelido funcionava como índice de uma relação jocosa

¹³ *Txai* é como os falantes de algumas línguas pano chamam seus MBSs e FZSs, ou seja, em seus sistemas de aliança prescritiva, os irmãos das mulheres com as quais *ego* poderiam se casar (cf., p.ex., Kensinger, 1995: 165; Deshayes e Keifenheim, 2003: 133). Na esfera pública do indigenismo acreano, de certo modo dominada pelos Huni Kuin e Yawanawa, consolidou-se o deslocamento do termo da afinidade virtual para a afinidade potencial (*sensu* Viveiros de Castro, 2002: 128, 408): *txai* acabou se tornando onipresente nas relações de parceria entre brancos e indígenas, realizando aquilo que Lévi-Strauss já falava acerca da generalização da relação entre cunhados em 1943 (Lévi-Strauss, 1943). Viveiros de Castro fez observações pertinentes sobre os equívocos que o termo suscita ao comentar o disco que resultou da visita de Milton Nascimento ao alto rio Juruá (2015: 70). Curiosamente os Yaminawa, com os quais meus anfitriões dividem a Terra Indígena Mamoate, chamam seus cunhados de *adia* (cf. Calavia Sáez, 2006: 100), mas também adotam *txai* para as relações de meta-afinidade, inclusive no trato com os Manxineru. Killick, que afirma que os Ashéninka também não incluíam os estrangeiros (e especialmente os antropólogos) dentre as pessoas endereçadas pelos termos de parentesco, observou que eles eram chamados de *ayompari* ou alternativamente pelo espanhol “amigo” (2005: 62). É interessante notar que a ideia de *txai* usada por uma população falante de uma língua arawak pode ter um sentido próximo do *ayompari* ashaninka (que inclusive também tem sua origem num empréstimo, do quechua no caso). A opção de Killick por interpretá-lo deliberadamente sem o auxílio da ideia de “afinidade potencial”, no entanto, parece-me apenas fruto de uma tomada de partido numa disputa meta-teórica.

¹⁴ Como se vê, os Manxineru também são, como outros ameríndios, mestres na “arte consumada da caricatura onomástica” (Albert e Kopenawa, 2015: 518). Além desses, recebi, durante uma bebedeira, um apelido aos moldes mais “tradicionais”, símile ao que as crianças ganham de seus avós, e que, segundo me explicaram, evoca um comportamento ou uma característica animal: *sanijeta* (uma espécie de vespa solitária amófila, que, por construir sua casa de barro, está sempre mexendo com areia e pó, uma referência ao meu gosto por fazer e consumir rapé). Significativamente, recebi esse apelido, mas ele nunca foi usado na minha frente, o que, suspeito, denota a sua proximidade com os nomes manxineru (e as boas maneiras manxineru em relação aos nomes pessoais — que contrário com essa nota, é forçoso observar — nunca me permitirão confirmar a minha suspeita).

que é típica entre cunhados e afins potenciais em geral¹⁵, por contraste com as relações circunspectas e respeitadas que costumam vigorar entre os parentes consanguíneos que vivem sob um mesmo teto. A tônica das relações cotidianas ao meu redor foi se aproximando assim do bom humor e da jocosidade, um pouco como se dão as relações com os Yaminawa conterrâneos, o que me ajudou a superar estranhamentos iniciais e a suportar melhor a distância e a saudade que eu inevitavelmente sentia da minha esposa e da minha filha.

Fui sendo disposto no campo de uma afinidade não realizada: em momento algum fui chamado de *nanu* (contração vocativa de *nanuru*, “meu primo”, ou “meu cunhado”) ou *panu* (contração de *panuru* “teu cunhado”, usado em contextos jocosos entre afins atuais — cf. Gow, 1997: 50). Antes, eram recrutados os tons da meta-afinidade, principalmente através do uso de empréstimos linguísticos: eu era chamado por quase todos os homens de *txai*, ou ainda, como um amigo insistia em me chamar toda vez que bebíamos caíçuma forte (*tepalha katsholu*), de “cunhado dos outros”, o que pode ser pensado como uma transformação significativa da expressão *panu*.

É interessante pensar que o modo como fui situado difere significativamente de outros modos comuns de englobamento do pesquisador pelas comunidades com as quais ele trabalha. Pense-se, por exemplo, além dos modos de adoção ou de “parentesco fictício” já aludidos, ou naquelas situações nas quais o pesquisador é constantemente empurrado para assumir uma posição em certos aspectos análoga à dos antigos padrões de seus anfitriões¹⁶. Ou, ainda, em exemplos mais extremos de adoção, como aquele descrito por Surrallés (2003: 69-70), no qual o etnólogo foi tratado por vezes como um tipo de animal doméstico, em um cenário no qual todas as relações familiares tendem a ser pensadas como relações de “predação familiarizante” (no sentido especificado por Fausto, 2008). Parece-me que entre os Manxineru a posição do antropólogo nunca poderia ser aproximada à de um filho (o que os faria rir¹⁷), nem à de um pai ou

¹⁵ Como observou Gow sobre o caso Piro para as relações com Ashaninka e Conibo — 2013: 50.

¹⁶ As observações de Bonilla sobre sua recepção entre os Paumari exemplificam uma oscilação entre esses dois modos — 2007: 110 n.87.

¹⁷ Em uma das minhas viagens para a pesquisa de campo entreguei à dona de uma das casas nas quais me hospedei um pequeno presente, dizendo se tratar de um agradecimento a ela e a sua família por “cuidarem de mim”. Ela aceitou o

patrão (o que os ofenderia). Se houve (e, em certos contextos, ainda há) brancos que foram “patrões”, há todo um esforço de desinvestimento das relações assimétricas extra-familiares, bem como uma busca constante de simetriação — aspectos que serão melhor explorados adiante. Cabe observar, no entanto, que ocupar uma posição de afim potencial significa também ser tomado, ao menos potencialmente, como afim de qualquer um; e não, como os afins atuais e virtuais, afins de uns e parentes de outros. Isso, em certo sentido, “democratiza” o acesso ao antropólogo, para o desespero deste, diga-se de passagem¹⁸.

Significativamente havia duas exceções, momentos em que me deslocavam para posições mais próximas da afinidade virtual ou cognática (*sensu* Viveiros de Castro, 2002: 128, 408). Durante as festas e comemorações, quando as bebedeiras se instalavam (e junto delas um uso desvairado da língua portuguesa¹⁹ e uma flexibilização geral da distinção parentes próximos-parentes distantes), meus amigos de mesma geração terminavam a noite me chamando de “primo”; e alguns meninos mais novos que se afeiçoaram a mim, meio por confusão, por vezes me chamavam de “titio Marcos”.

presente de bom grado, mas comentou, achando graça, que nem se quisesse ela conseguiria me carregar no colo, caso em que faria sentido eu dizer que ela cuidava de mim. Inspirar cuidado ou mostrar-se desamparado são afetos que não deveriam ser expressos por um adulto em plena saúde diante de qualquer pessoa. Antes, são os bebês, os filhotes de animais, ou, em um sentido diferente, aquelas pessoas que sofrem a perda de um parente próximo que podem evocar a compaixão ou o cuidado (cf. Gow, 2000; 2008).

¹⁸ Um pouco como os médicos e outros membros das equipes itinerantes de saúde entre os Yanomami, como escreveu Kelly: “without real kin-based obligations, everybody has the same ‘right’ to benefit from doctor’s resources” (Kelly, 2011: 113).

¹⁹ Como observa Calavia Sáez para os Yaminawa, “o consumo de álcool incentiva o uso da língua dos brancos” (Calavia Sáez, 2006: 125). Interessante observar que talvez este seja um aspecto “pan-indígena” da experiência etílica: também os Tzeltal de Chiapas demonstram, durante as bebedeiras, a proximidade étnica de suas almas *ch’ulel* com os brancos, quando desatam a falar castelhano (Pitarch, 2010: 92-93).

Parentes

Eu ocupava então uma posição em certa medida anômala, decorrente da minha escolha súbita e quase incompreensível de ir passar tanto tempo ali, longe da minha família. Eu era um não-parente, mas por nunca ter sido deixado sozinho durante toda convivência no alto rio Iaco, por não me faltar companhia, eu era, digamos, progressivamente humano. Estar em relações intersubjetivas com outros é a condição primeira da humanidade, que é necessariamente múltipla: *yine* (“humanos” ou “pessoas”) tem a rara propriedade de ser um lexema inerentemente plural (composto pelo uso do sufixo *-ne*), para o qual não existe forma primitivamente singular (Gow, 2000: 49; 1997: 62 n.24; 2013; Hanson, 2010: 3)²⁰. A singularização de suas formas segundo gênero — *yineru* e *yinero* — são modos derivados de algo intrinsecamente plural: ser humano é antes de tudo ser considerado parte de um conjunto em determinado contexto. Se existem esquematismos sociológicos que enfatizam a primitividade ou originalidade dos vínculos entre indivíduos que poderiam a princípio ser imaginados em separado, não se trata do presente caso: tudo o que pode existir enquanto pessoa deveria existir antes como um conjunto de pessoas²¹. Esse caráter imanentemente plural da ideia de humanidade nos coloca em bom caminho para figurar um tipo de organização que cultiva pessoas autônomas sem induzir a qualquer forma de individualismo. Adentramos assim um cenário onde floresce um tipo de autonomia intimamente

²⁰ “Humanity, for Piro people, is a collective project” (Gow, 2001: 245). Como o próprio Gow observou (2000: 49), essas características só encontram paralelo no caso dos etnônimos *-neru*, grupos ancestrais endogâmicos que são imediatamente plurais também: os demais etnônimos usados pelos Piro para designar povos vizinhos têm todos sua forma primitiva no singular. Não obstante, há uma forma para “nação” que tem uma morfologia semelhante: *paneru* (cf. Brasil et al., 2015: 325; Matteson, 1965: 86).

²¹ Assim, seres que possuem capacidade de agir enquanto pessoa, mas que vivem a sós, isolados de qualquer coletividade, são vistos como formas de vida degenerescentes ou eminentemente perigosas, como é o caso dos espectros dos mortos. Voltaremos a isso. O que observamos aqui tem semelhanças com o uso que os Paumari fazem do termo *pamoari*, que segundo Bonilla “designa a ‘humanidade’ como sendo ‘a capacidade de viver em sociedade’”. Assim, todos os animais, vegetais e objetos inanimados podem ser percebidos sob sua forma/qualidade humana, i.e. coletiva e social” (2005: 19).

ligado às relações heterogêneas de engajamento mútuo e de reciprocidade.

Em circunstâncias idealmente cotidianas, “o campo do parentesco e o campo da humanidade são idealmente coextensivos” (Coelho de Souza, 2004: 26). Nessas situações um conjunto *yine* pode ser evocado por alguém como *nomolene*²² (“meus parentes”): um grupo do qual o enunciador faz parte, e onde ele se considera entre iguais. Chamar alguém de *nomole* (“meu parente”) não é simplesmente indicar uma relação transitiva entre dois indivíduos. É, antes, afirmar com ele um “nós”²³, declarando-se parte de um conjunto. Trata-se de uma definição contextual, e é no interior de um grupo assim definido que se pode entreter uma relação específica de parentesco. Como Gow observou, o parentesco é um sistema intersubjetivo que envolve a consciência de um *self* em meio a outros (Gow, 1997: 39). Uma terminologia de parentesco egocentrada de sabor dravidiano (adjetivo que justifica a sua apresentação na forma abaixo²⁴) vem compor formas de tratamento a

²² Peter Gow observa que a palavra (que poderia ser analisada como *no/mole/ne*, “1a pessoa poss./parente/plural”) porta relação com *pamole*, “dez”, indicando a ideia de individuação de um conjunto de elementos iguais (os dedos das duas mãos — Gow, 2000: 49; ver também Gow, 1997: 48, 56; 2001: 142). O que me traz à memória uma expressão constantemente repetida em reuniões por um amigo Manxineru: “as pessoas são como os dedos da mão: é tudo dedo, mas cada um é de um jeito”, para dizer que não se deveria julgar uma pessoa pelo comportamento de um parente seu. A expressão sintetiza de um jeito feliz a ideia de que se está entre iguais (entre parentes, onde um não é mais importante que o outro), mas que cada um é de um jeito, ou porta uma singularidade irreduzível. Observo que *-mole* guarda relação também com *moleta-*, “ajuntar” ou “agrupar coisas de um mesmo tipo”, o que aproxima a ideia de *-molene* de outras formas ameríndias de formar ou designar conjuntos de pessoas, como o *-wihnim* kanamari (Costa, 2007: 167).

²³ Não há, na língua manxineru, a distinção entre formas pronominais inclusivas ou exclusivas.

²⁴ Tomo esta forma de apresentação da terminologia de parentesco, de inspiração hcartiana ou dumontiana, de Viveiros de Castro (2002: 117) e Calavia Sáez (2006: 92). Visões mais extensas da terminologia para os Piro podem ser consultadas em Matteson (1954) e em Löffler & Baer, 1974 (apud Florido, 2008). Uma visão nativa do caso manxineru pode ser consultada em Brasil, 2013. O que apresento nesse quadro e nas observações que o seguem foi o que pude eliciar em conversas com colaboradores, que posteriormente completei a partir de observações cotidianas. Assim, suspeito que meus anfitriões conheçam, em graus variáveis, mais terminologia do que o que consta

serviço desses processos: ela não serve para prescrever, nem apenas para descrever, mas antes para compor. Neste sentido, não há, a rigor, uma estrutura prescritiva de casamento no alto rio Iaco, ainda que as pessoas tenham consciência de um modelo que sugere a relação de afinidade entre primos cruzados²⁵. A terminologia define relações bilaterais por sexo, geração e condição de afim ou consanguíneo, mas esse sistema é aberto e relativamente pobre de implicações lógicas (i.e., um afim de um afim não é necessariamente um consanguíneo²⁶).

	paralelos		cruzados	
	masculinos	femininos	masculinos	femininos
+2	<i>natjiru (totu)</i>	<i>najiro (jiro)</i>	<i>natjiru (totu)</i>	<i>najiro (jiro)</i>
+1	<i>nuru (patu)</i>	<i>nunro (nato)</i>	<i>nukojiru (koko)</i>	<i>nsaplo (shapa)</i>
ego	<i>nyehwaklu (yeye)</i>	<i>nyehwaklo (yeye)</i>	<i>nanuru (nanu ou panu)</i>	<i>nomeknajiro ou noyimlo</i>
	<i>nepuru</i>	<i>nepuro</i>	ego feminino: <i>nomeknajiru ou noyimlu</i>	
-1	<i>noturu</i>	<i>nschitxo</i>	<i>npalikleru (npali)</i>	<i>npaliklero (npali)</i>
-2	<i>nomekahyi</i>	<i>nomekahyo</i>	<i>nomekahyi</i>	<i>nomekahyo</i>

Parentesco: termos de referência (vocativos entre parêntesis)

Os termos de referência são indicados com seus prefixos pronominais de posse para 1a pessoa (os termos de parentesco são, como partes do corpo e alguns tipos de objeto, inalienáveis: um parente é sempre parente de alguém). Ficaram de fora desse quadro um termo

neste quadro, mas não obstante me parece que o que está aí é o que é realmente usado no dia-a-dia (compare-se, por exemplo, com a versão mais enxuta da terminologia utilizada pelos Piro segundo Gow, 1997: 45). Adoto a notação inglesa por comodidade, tomando-a como ferramenta heurística e meramente tradutória para esta exposição — não é meu objetivo sugerir a verdade subjacente de um modelo genealógico.

²⁵ De maneira semelhante, alguns estudiosos que descreveram os sistemas de parentesco ashaninka observaram como, apesar da preferência expressa pelos casamentos entre primos cruzados, estatisticamente essa forma de casamento se configurava em raros casos (cf. Varese, 2006: 33; e Killick, 2005: 75).

²⁶ Calavia Sáez afirma o mesmo para o sistema yaminawa (2006: 92-93).

pelo qual se pode referir aos filhos, *whene*; um termo alternativo para se referir a um cunhado, *mhuru*; e os termos vocativos para F, *papa*, e M, *mama* — no caso desses últimos, dado o óbvio aspecto de empréstimos linguísticos, é provável que a relação secular dos povos falantes de *yineru tokanu* (ou “língua humana”) com as sociedades coloniais terminou por fazer o sistema abrir mão das equivalências F=FB e M=MZ, sem no entanto abalar as equivalências MB=WF/HF ou FZ=WM/HM²⁷. É importante, no entanto, notar a possibilidade de uso de termos de referência específicos para WF e HF, *nhimatujiru*, e para WM e HM *nhimatujiro*. Os termos *nuru* e *nunro* são usados para “pai” e “mãe” (cf. Brasil 2013: 26; Hanson 2010: 98), o que sugere que os termos de referência não foram afetados pela possível erosão dos vocativos. O termo *noyimlo* para FZD ou MBD conota também “esposa virtual” ou “cunhada” (para ego masculino), e há quem use *noyimlu* para FZS ou MBS, também conotando “esposo virtual” ou “cunhado” (para ego feminino). Esposo e esposa podem ser referidos também como, respectivamente, *nhanuru* e *nhanunro* (cf. Hanson, 2010: 97; Brasil, 2013: 21). Os termos para MZS e FBS são equivalentes ao termo para B; e FBD e MZD são equivalentes a Z. Algumas pessoas, geralmente mais idosas, evitam usar o nome ou os apelidos de seu cônjuge, preferindo usar como termos de referência expressões descritivas ou demonstrativos (*twu*, diz o homem referindo-se à sua esposa; *xye*, diz a mulher sobre seu esposo). Eles não usam nenhuma forma vocativa da terminologia, mas preferem falar direto com o cônjuge.

²⁷ Na terminologia de parentesco de alguns dos povos do médio Purus, com os quais os Manxineru seguramente mantiveram relações antigas, se distinguem os vocativos de F e FB, M e MZ (entre os Jarawara, os Kulina e os Zuruaha, por exemplo — cf. Maizza, 2012: 119; Florido, 2008), da mesma forma que os Kanamari, do médio Juruá (Costa, 2007), o que poderia nos sugerir colocar em suspeição qualquer hipótese histórica apressada. Não obstante, no vocabulário da língua “mantineri” coletado por João Barbosa de Faria, etnógrafo da “Comissão Rondon”, em 1929, podemos ler como tradução para “mãe” a expressão *nato*, e para “pai” *patu* (Faria, 1929). Matteson, em um de seus estudos sobre a língua piro, dá como significado de *patu* “father”, e comenta: “obsolete in this sense. Now used of distant relative” (Matteson, 1951: 77). Por fim, os Apurinã, falantes de uma língua muito próxima da dos Manxineru (Facundes, 2002; Gow, 2002; Opas, 2008: 1), fazem equivaler F e FB, bem como M e MZ, tanto nos vocativos quanto nos termos de referência (Facundes, 2000: 160-161).

Gow observou que entre os Piro todos os termos para afins, exceto aqueles para cunhados de mesmo sexo, têm origem em tecnonímias (1991: 172 n.24). O mesmo não se aplica diretamente para o caso que descrevemos, mas são comuns as opções de termos de afinidade com provável origem tecnonímica: assim, por exemplo, *nomekanuru*, “genro”, poderia ser analisado como *nomekahyi* + *-uru*, “pai do meu neto”; *nomekanunro*, “nora”, seria analisado como *nomekahyi* + *-unro*, “mãe do meu neto”; e *nomeknajiro* ou *nomeknajiru*, “cunhada” ou “cunhado”, poderiam ser analisados como *nomekahyi* + (*natjiru/u*, “avó/ô do meu neto”²⁸). Há assim certo gosto por apagar terminologicamente a afinidade das relações mais constantes, processo consoante à “consaguinização” dos afins socialmente próximos, promovida pelo compartilhamento de comida, de bens e de cuidado e respeito (cf. Viveiros de Castro, 2002: 122-123). O fato de netos (*nomekahyi* ou *nomekahyo*) servirem como ponto de referência dessas expressões denota a importância dos avós (*natjiru* ou *najiro*) no processo local de controle da afinidade. Não há entre os Manxineru, como parece ser o caso entre os Yaminawa com quem compartilham a terra indígena (bem como nos demais sistemas pano que possuem traços *kariëra* — cf. p.ex. Calavia Sáez, 2006: 92; Matos, 2014: 46), a diferenciação entre afins e consanguíneos nos níveis +2 e -2.

Na verdade, ambos os níveis são “consaguinizados”, e vigoram entre essas pessoas, do ponto de vista das atitudes, relações de carinho e compartilhamento que são exemplos paradigmáticos do cuidar. É comum que netos sejam doados aos avós, ou deixados com eles por longo tempo, e são eles que geralmente os nomeiam. Entre avós e netos vigora uma relação mais descontraída do que entre pais e filhos, na qual ambos os lados permitem-se brincadeiras carinhosas (cf. Gow, 2001: 106). Além disso, os avós são a principal fonte do conhecimento histórico e mitológico, e são quase o modelo de deferência semântica e epistemológica (especialmente quando o assunto é parentesco)²⁹. É

²⁸ Um amigo manxineru discordou dessas análises de termos de parentesco como tecnonímias. Mantenho-as aqui, no entanto, porque como dispositivo tradutivo elas continuam a fazer sentido.

²⁹ Mesmo meus amigos já adultos por vezes terminavam as explicações com as quais respondiam as minhas perguntas dizendo que iam ainda perguntar para seus pais ou avós, para ter certeza ou para completar suas respostas. Gow observou algo análogo entre os Piro (p.ex. em 1997; 2001: 85-86). A pessoa, à medida que envelhece, vai adquirindo progressivamente a prerrogativa de saber

importante notar que aquilo que chamaríamos de relações genealógicas é mais levado em conta do que a idade relativa na escolha das formas de tratamento: um sobrinho, por exemplo, mesmo sendo mais velho do que o seu tio, se dirigirá a este lançando mão das formas respeitadas apropriadas de fazê-lo.

Outra posição que não consta no quadro acima, que se aproxima daquela que eu vim ocupar, de um quase-oximoro “humano não-parente”, é a de *compadre*. Entre os Manxineru, como entre os Piro do Baixo Urubamba com os quais Peter Gow conviveu (1991: 153; 1997: 48; 2000: 49), o padrinho costumava ser quem cortava o cordão umbilical do recém-nascido. Hoje em dia muitas mulheres vão ganhar seus filhos na cidade, principalmente para facilitar o processo de cadastramento nos programas federais de distribuição de renda e benefícios sociais, o que tem transformado rapidamente aquele costume, tornando a escolha do padrinho e da madrinha mais independente do processo de trazer mais uma pessoa ao mundo³⁰.

Os compadres entretêm uma relação respeitosa, análoga àquela que vigora entre irmãos: o compadrio aproxima as pessoas, e os compadres devem prestar ajuda um ao outro, evitando qualquer tipo de desentendimento ou briga³¹. A escolha de compadres não-indígenas é

e de poder explicar, não importa o quão idiossincráticas sejam suas ideias ou narrativas. Algo semelhante ocorre entre os Kanamari, que também cultivam a proximidade entre avós e netos (cf. Costa, 2007: 28-29; 340-341).

³⁰ Um grande número de sociocosmologias amazônicas utilizam o ato de cortar o cordão umbilical de um recém-nascido para criar novas relações de parentesco. Entre os Panará, por exemplo, quem corta o cordão umbilical dá o primeiro nome à criança, e estabelece com ela uma relação marcada, passando a chamá-la por um vocativo específico (Ewart, 2013a: 183, 201). Surrallés também observa que entre os Candoshi, como é comum entre as populações ribeirinhas na Amazônia, aquele que corta o cordão umbilical da criança se torna padrinho dela e estabelece um tipo de amizade cerimonial com os pais (Surrallés, 2003: 30). Tais vínculos criados, diz ele, permitem estender a rede de solidariedade e de apoio mútuo a pessoas estrangeiras à sociedade local, pessoas doravante chamadas de *kumpa* ou *koma*. Harry Walker, em seu estudo sobre os Urarina, diz que cortar o cordão umbilical é o que concretiza a co-paternidade, e que leva à emergência da alma-sombra, que vem substituir a placenta durante a formação da subjetividade do recém-nascido (Walker, 2013: 60, 86 e sgs.).

³¹ A função pacificadora do compadrio salta às vistas especialmente nas grandes festas de caiçuma, quando discussões pipocam por todo lado, e o vocativo recíproco “compadre” parece acalmar ou limitar um pouco as possibilidades de briga. A obrigação de ajuda mútua e a pacificação das relações entre compadres

pouco comum³², diferentemente do que se passa em outras terras indígenas no Acre. Eu mesmo só fui convidado a me tornar compadre de um amigo já no final de meu trabalho de campo. O antigo “chefe de posto” da Funai na aldeia Extrema se tornou compadre de algumas pessoas porque, segundo ele mesmo alega, era então casado com a enfermeira do posto, que realizou diversos partos na aldeia. Isso fez com que ele fosse incluído na rede de compartilhamento de carne entre as casas próximas (voltaremos a isso)³³. Além dele, só soube de outro compadre não-indígena: um dos jovens membros da equipe itinerante de atendimento de saúde, cuja comadre é uma das agentes indígenas de saúde.

A tônica do compadrio no alto rio Iaco me pareceu semelhante àquela que por vezes se pode ver entre os seringueiros de outras partes da Amazônia Ocidental: a ênfase da relação está entre os compadres, mais do que entre o padrinho e o seu afilhado. De um ponto de vista funcional, a relação de compadrio parece ser posta também para evitar os conflitos que surgiriam com a competição sexual entre aqueles que se tornam compadres³⁴. Opera-se aqui um desvio do uso paternalista da

seria um traço mais difundido na região: Pando afirma, a partir do depoimento de um santarrosino, que os patrões e grandes aviados “siempre eran compadres casi todos”, e que “la ley sagrada era que nadie podía comprar goma o dar trabajo a un peón que estuviera en el libro de cuentas de otro patrón” (Pando, 2013: 188).

³² Gow também afirma que entre os Piro não se costuma escolher um compadre de uma “classe” diferente: o compadrio aqui não cumpre a função de conectar pessoas de contextos sociais diferentes. A escolha mais comum, segundo Gow, é por um co-residente de mesma geração (Gow, 1991: 175).

³³ José Carlos dos Reis Meirelles é lembrado pelos Manxineru como um bom caçador, que não errava um tiro e que matava muita anta. Além disso, ele era, na época, uma das únicas pessoas que criava cachorro de caça na terra indígena. Meirelles se lembra que sempre “vizinhava” carne com seus compadres (em comunicação pessoal).

³⁴ Cf. Gow, 1991: 173, 176. “A pior cama do inferno é a cama do compadre com a comadre”, diziam os seringueiros do Alto Juruá a Mauro Almeida (Almeida, 1992: 190 n.13;). O que traz à mente a curiosa anedota contada pelo padre espiritano Jean-Baptiste Parrissier, na qual um homem, vendo seu filho definhar até a morte, resolve batizá-lo ele mesmo, tornando-se compadre de sua mulher, o que o obrigou a abandoná-la (Parrissier in Carneiro da Cunha (org.), 2009: 31). Carneiro da Cunha observou que os Krahô traduzem a sua relação de “amizade formal” por “compadrio”, enfatizando assim a evitação respeitosa (Carneiro da Cunha, 2009a: 121-122). Walker também observou entre os

instituição do compadrio, especialmente saliente nos contextos históricos formados pelo extrativismo gomífero. Enquanto os padrões de seringal faziam amplo uso do compadrio para dar às suas relações com parte de seus empregados os tons da adoção ou da filiação (assim, um patrão poderia ser considerado duro ou violento, mas justo e generoso como um pai), a resistência manxineru em escolher um compadre “de fora” pode ser vista como uma aversão em aceitar o compadrio como fonte de uma relação assimétrica. O que interessa é a relação entre os compadres, e não a relação afilhado-padrinho³⁵. Assim, eu só pude saber que o antigo chefe de posto da Funai era padrinho de dois amigos manxineru quando perguntei ao pai deles por seu compadre — os dois afilhados diziam não saber, e, mesmo depois de informados, quando perguntei em outra ocasião, me disseram já haver esquecido se o afilhado eram eles ou algum de seus irmãos. Apesar dos compadres sempre se tratarem como tal, usando o termo de empréstimo do português como um vocativo (“compadre”, ou *cumpa*), nunca vi ninguém chamar outra pessoa de “padrinho” ou “madrinha”, e muito menos “pedir bença”, como recomenda o costume brasileiro.

A exclusão da possibilidade de relações amorosas entre comadres e compadres é acompanhada da interdição de relações jocosas entre eles. Se cunhados e cônjuges se chamam por apelidos e brincam uns com os outros, compadres e comadres se endereçam pelo termo recíproco tomado de empréstimo do português, e, como no caso dos irmãos, eles têm suas relações pautadas pelo respeito, principalmente no caso das relações de sexo cruzado: a mulher não brinca com seu compadre, o homem não brinca com sua comadre. A relação entre compadres é recíproca como aquela entre os afins, mas respeitosa como aquela entre os irmãos: trata-se de uma relação de quase-parente e de quase-afim criada no nascimento de uma criança (Gow, 1991: 175).

Urarina a ênfase na relação entre os casais ligados pelo compadrio, em detrimento da relação vertical entre padrinhos e afilhados; e também notou a ênfase no respeito e na evitação sexual entre compadres de sexo cruzado (Walker, 2013: 88).

³⁵ Compare-se, por exemplo, com o compadrio entre os Paumari (Bonilla, 2007: 109); ou com a situação analisada por Saez, na qual “o padrinho-patrão é um ‘parente’ externo e construído, mas também um doador, de bens e de nome, como um pai” (Saez, 2006: 182).

“Eu brinco com ele” (*nkajruklu*), “eu não brinco com ele” (*hinkajruklu*) ou “eu respeito ele” (*nkahwakpiratlu*)

A oposição entre o respeito e a brincadeira, à qual me referi para delinear as atitudes recíprocas que definem o compadrio, tem uma aplicação muito mais ampla, e oferece ao antropólogo uma visada interessante do sistema de parentesco no alto rio Iaco. Arriscaria mesmo a dizer que essa oposição fornece um dos principais eixos pelos quais a linguagem do parentesco se estrutura ali: muitas perguntas que eu fiz na tentativa de elicitare termos e conceituações acerca das relações entre as pessoas eram prontamente respondidas através da referência àquela oposição.

Como em outros lugares, o bom humor, a alegria e as oportunidades de rir são sempre cultivados no cotidiano das aldeias, muitas vezes diante de grandes adversidades. Mas o “brincar com”, no português regional, ou, por exemplo, *nkajruklu* (“eu brinco com ele”) em manxineru, denotam relações específicas, de grande rendimento afetivo. Esse modo de relação, tipificada em sua generalidade pela primeira vez por Mauss (em 1926), recebeu de Radcliffe-Brown uma definição suficientemente abstrata e pertinente ao nosso caso: “a relation between two persons in which one is by custom permitted, and in some instances required, to tease or make fun of the other, who in turn is required to take no offence” (Radcliffe-Brown, 1940: 195)³⁶. Ambos os autores observaram ainda outro aspecto importante: essas relações jocosas fazem sistema com relações respeitadas ou de evitação.

Muitas vezes fui surpreendido pelo tom das brincadeiras entre dois homens ou rapazes, que para mim soavam agressivas ou exageradas, mas a explicação sempre vinha em seguida: “ele é meu primo, eu brinco muito com ele” (*nkajruklu klutshinanu nanuruni*). Primos (MBS ou FZS) e cunhados adotam uma atitude recíproca de

³⁶ O artigo de Radcliffe-Brown sobre as *joking relationships* antecipa ainda duas outras características marcantes do sistema de parentesco no alto Iaco: a primeira, à qual nos referimos acima, é que o respeito em relação à primeira geração ascendente (brando e carinhoso para os consanguíneos, austero para os afins) contrasta com um relaxamento ou uma intimidade com relação à segunda geração ascendente: “instead of a marked inequality there is a tendency to approximate to a friendly equality” (Radcliffe-Brown, 1940: 201). A segunda é o encaixamento da relação jocosa nas relações de troca que marcam a aliança ou a afinidade (1940: 207). Esse segundo aspecto será abordado adiante.

desrespeito bem humorado, e sempre fazem piadas uns com os outros (brincadeiras que por vezes envolvem, é claro, as respectivas irmãs). Tais piadas têm quase sempre uma conotação sexual (insinuando que o interlocutor ocupe o papel passivo de uma relação homossexual) e/ou de ameaça com agressões físicas, e geralmente recebem, do interlocutor, uma resposta simétrica. Entre primos cruzados de sexo oposto (MBD ou FZD de um homem; MBS ou FZS de uma mulher) costuma vigorar uma jocosidade restrita ou menos ruidosa, que muito facilmente pode ser transformada em flerte. Observo que essa ideia de “brincar com o primo” limita a tendência que as pessoas teriam de amenizar ou mascarar a afinidade na aldeia: a convivência prolongada pode produzir certa “consanguinização”, mas a brincadeira entre primos sempre permanece.

Uma história curiosa me foi contada pelo filho de um homem que é reputado ter sido um dos mais poderosos *kahontshi* (ou “xamã”) da história recente dos Manxineru, o finado Segundo Casta. Conta o meu amigo que o seu pai gostava muito de “matar porquinho” no baixo (i.e., nas áreas mais próximas das margens dos rios e igarapés, que durante o verão são muito frequentadas pelos caíditos). Um dia, enquanto caçava, o finado Segundo ouviu o barulho dos porquinhos se aproximando. Ele então se abaixou e armou a espingarda, esperando o momento em que os animais entrariam em seu campo de visão. Foi então que, ao invés de porcos, viu dois poraquéis andando em terra firme. Espantado com tal “visagem”, o *kahontshi* logo desconfiou que um outro xamã teria lhe pregado uma peça. De noite, em sonho, descobriu que a brincadeira lhe fora armada por Cascudo, um outro poderoso *kahontshi*, que lhe chamava de “primo” (*nane*). Segundo então resolveu descontar a brincadeira. Alguns dias depois, Cascudo procurava arpoar pirarucus em um poço no rio. Quando ele finalmente acertou o arpão, preparou-se para secundar o golpe, quando viu que na verdade acertara uma capivara que ficara estranhamente dando voltas no fundo d’água, e que prontamente se soltou do arpão e correu subindo as margens. Cascudo também não teve dúvidas de que aquilo era o seu primo respondendo à sua brincadeira.

Essas brincadeiras, objetos de uma competição alegre, contrastam com a linguagem respeitosa e o carinho que as pessoas dedicam aos seus familiares próximos, especialmente aqueles com os quais se divide uma casa; e contrasta também com o respeito mais austero que se costuma dedicar aos tios (MB), tias (FZ) e aos sogros. Essas relações de respeito são pensadas como marcadas pela ausência de brincadeiras, fato em

certa medida análogo à construção amazônica da consanguinidade como ausência relativa de afinidade. Esse tipo de relação pode assumir uma forma mais grave ou até apreensiva de respeito (*nkahwakpiratlu*³⁷, ou “eu respeito ele”); ou pode configurar-se como simples ausência de brincadeira, um respeito brando e carinhoso, como entre os irmãos (*hinkajruklu*, ou “eu não brinco com ele”).

No caso dos consanguíneos próximos (isto é, que convivem proximamente), pais (F, M e FB, MZ, se for o caso), avós (FF, FM, MF, MM) e os irmãos mais velhos (FCs, MCs com diferença de idade significativa, e FBCs, MZCs se for o caso) são geralmente considerados nutrizes das crianças, e o respeito que se lhes dedica é marcado por esse fato. Eles não fazem brincadeiras entre si, mas, é claro, isso não significa que eles não possam rir juntos, ou que entretenham uma relação de intimidade³⁸. Nesse domínio, o próprio parentesco se confunde com o respeito ou a consideração que se dedica aos familiares³⁹. Matteson observou que “adult sons and daughters seem to respect the mother's opinions and desires more than those of the father” (Matteson, 1954: 83), observação que se aplica bem às famílias com as quais convivi mais intimamente. Além disso, e como observei acima, é comum que a relação com os avós (FM e FF, MM e MF) seja uma

³⁷ Com base nos estudos de Matteson (1965) e de Hanson (2010) sobre a língua Piro-Yine, podemos dizer que o termo *-kahwakpira-* (a ser completado por sufixo) compõe-se de *-kahwak* + *-pira-*, “atenção”, “expectativa” + “referida a”, “acerca de”. A ideia de “respeito” evoca então o esperar algo com atenção, a expectativa dirigida a uma pessoa, ou até a apreensão ou o medo (cf. Matteson, 1965: 280).

³⁸ “Uma atitude de respeito não exclui a intimidade”, observou Rivière sobre a relação mãe-filhos na Guiana (2001: 84).

³⁹ A relação de respeito para com os parentes legítimos ou próximos, em oposição à brincadeira ou à relação mais livre e jocosa entre afins, faz parte de um pano de fundo comum que se atualizada de formas diferentes entre os grupos amazônicos. Assim, a definição dos parentes próximos como “aqueles que se respeitam” (cf. Soares Pinto: 2017: 526) é relativamente comum na Amazônia ocidental. É mister observar que aquele pano de fundo pode muito bem se apresentar em formas muito distintas: assim, por exemplo, entre os Aweti a relação respeitosa e cautelosa que se deve manter com os sogros também vale para cunhados de mesmo sexo — eles definem esse tipo de relação como *pothikatu*, que se traduz como “respeito” (Vanzolini, 2015: 292-293). Os Kuikuro também afirmam que se deve aos afins um grande respeito (*ifutisu ekugu* — Vanzolini, 2015: 287).

relação mais explicitamente carinhosa e livre do que a que se entretém com os pais. E não é raro que a relação entre ego e os avós classificatórios (i.e., pessoas sem vínculo de parentesco direto que estão na segunda geração ascendente), inclusive de sexo oposto, ganhe tons de jocosidade, trazidos à conversação pelas brincadeiras da pessoa idosa (e aqui brincadeiras de tom sexual são comuns também).

Nas relações intergeracionais de afinidade, de ego com G+1 e -1, tem-se o respeito ou mesmo certa evitação respeitosa (Brasil, 2013: 22-23), principalmente nas relações de sexo cruzado: ninguém se dirige aos sogros diretamente e por qualquer coisa — prefere-se pedir ao cônjuge que transmita a pergunta ou observação, salvo em certos casos, nos quais o tom de voz e as expressões adotadas são cuidadosos. A evitação respeitosa e o carinho contido⁴⁰ que genros e noras dedicam aos seus sogros podem ser vistos como testemunho do caráter problemático que as relações assimétricas têm para a sensibilidade de meus anfitriões. Dois importantes mitos, um deles de origem dos cultivares de roçado, atestam os perigos e a desconfiança recomendada nessas relações: em um caso, tem-se um genro canibal, que devora toda filha que o seu sogro lhe concede. Em outro caso, temos um sogro que usa sua filha (cuja vagina é infestada de piranhas) para matar e devorar seus genros⁴¹. Ao

⁴⁰ Gow (1991: 135-136; 2001: 174), depois de Matteson (que afirma não haver evitação entre genro e sogra — 1954: 79), enfatiza o carinho respeitoso que os genros dedicam às suas sogras: lembram-se delas com carinho e zelam pelo seu bem-estar com diligência. Eu também testemunhei diversos atos que expunham a atenção e a dedicação discreta que alguns genros dedicam às suas sogras (esforçando-se, em uma pescaria, para trazer para ela seu tipo favorito de peixe, por exemplo). Durante minha pesquisa de campo conheci também sogros que dedicavam certa atenção e um carinho discreto a genros ou noras com os quais eles nutriam simpatias pessoais, mas essas relações continuavam marcadas pelo respeito e por certa evitação.

⁴¹ Trata-se da história de Yompixualu (uma versão pode ser lida em Alvarez, 1960: 57-61). Esse mito é uma clara transformação da história paumari de Jakoniro (Bonilla, 2007), na qual Yompixualu é chamado Jamapitoari. Na mitologia manxineru, Yakoneru é o nome da personagem de outro importante mito (como Gow observou, s.d.), que traz no ventre Tslatu, que deverá nascer e colocar fim na sociedade das onças (uma versão dessa história será contada no capítulo três). Baseando-se na versão paumari, Bonilla analisa que Jamapitoari é justamente o personagem que, ao escapar das armadilhas de Jakoniro, inaugura a troca matrimonial e o “bride service” (Bonilla, 2007: 41). Na versão manxineru, o que seria o “bride service” de Yompixualu para seu sogro é

contar esses dois mitos, os narradores dificilmente deixam de enfatizar os momentos de relação entre sogro e genro (especialmente o momento em que o genro canibal cinicamente pede outra esposa, ou, alternadamente, em que o sogro canibal concede sua filha com generosidade fingida). Acredito que tais contextos servem para realçar a desconfiança que incide sobre essas relações prototípicas de afinidade assimétrica. Enquanto a forma mais aceita de selar um compromisso de casamento consiste em o rapaz ir até a casa dos seus sogros para “pedir sua filha” (expressão nativa), ouvi, de potenciais sogros apreensivos e de potenciais genros ousados, sobre a possibilidade de se “roubar a filha” de alguém (com o explícito consentimento da moça, bem entendido), o que não deixa de ser expressão de um desejo de escapar da assimetria inerente à posição de genro (de fato, alguns casamentos acontecem dessa forma)⁴². A assimetria só é tolerada sem mais quando a pessoa que exerce a posição proeminente desempenhou um papel nutriz na história pessoal de quem se subordina. O que indica outro sentido para o caráter desejável do casamento entre primos cruzados: o sogro (MB) ou a sogra (FZ) seriam, nesse caso, pessoas que seguramente em algum momento cuidaram, ofereceram comida ou ajudaram o genro ou a nora⁴³.

A licenciosidade jocosa ou o respeito são acompanhados por modos de troca ou de compartilhamento de bens e serviços: de um lado,

apenas mais uma armadilha armada contra ele e da qual ele escapa, enganando o terrível sogro canibal.

⁴² O que está longe de ser uma idiossincrasia manxineru: a ideia da esposa roubada soa atraente para diversos coletivos na Amazônia ocidental, por exemplo para os homens candoshi, para os quais “l’*épouse idéale est la captive, relevant de l’affinité idéale, c’est-à-dire d’une affinité sans affins*” (Surrallés, 2003: 148). Outro exemplo pode ser encontrado no estudo de Beatriz Matos sobre os Matsés, que empreendiam até há pouco tempo os ataques para o roubo de mulheres de conjuntos próximos, e que ainda pensam o casamento à luz dessa prática (2014).

⁴³ É possível observar entre os Manxineru algo da distinção proposta por Rivière para a afinidade tiriyo: entre um cônjuge que já era co-residente e parente próximo e um cônjuge que vem de longe e que se torna parente pelo casamento, existem diferenças importantes — no primeiro caso, o respeito ao sogro predomina sobre a evitação, e a cooperação faz as vezes de “serviço da noiva”; enquanto que no segundo caso, tem-se um respeito-evitação de caráter mais austero, e a cooperação com o sogro ganha tons de uma obrigação de ajudar (2001: 86).

temos relações nas quais, por vezes, pedir explicitamente faz parte da brincadeira; de outro, relações nas quais, por suposto, não se deveria pedir explicitamente, já que as necessidades e demandas de uma pessoa seriam devidamente antecipadas pela atenção e o cuidado que seus familiares e parentes próximos lhe dedicam (cf. Gow, 1989: 572; 1991: 128, 165-166).

Entre pais e filhos, e entre irmãos que ainda não constituíram família e que moram em uma mesma casa, há uma partilha quase absoluta das coisas⁴⁴: botas, sapatos, chuteiras (que muitas vezes vão um pé em cada menino), ferramentas e etc. circulam entre os irmãos sem muita cerimônia e sem ser fonte de desentendimento. Impressionava-me, por exemplo, como um de meus anfitriões deixava os componentes de sua câmara ou do pequeno computador que comprara ao alcance de todos os seus filhos: quando o computador finalmente se estragou, ele se limitou a observar: “não tem jeito, criança mexe em tudo mesmo”. Entre familiares adultos, as relações de respeito e cuidado se mantêm, mas perdem muito do tom assimétrico que tinham quando um dos pólos da relação se considerava nutriz do outro. Certa vez, testemunhei uma negociação que ilustra a delicadeza das relações entre pais e filhos adultos: um homem passara o dia bebendo caíçuma forte em sua casa, junto com seus cunhados e com o seu sogro. Quando os encontrei, no final da tarde, eu estava junto com o seu pai, dando uma volta pela aldeia. Eles nos chamaram e nos ofereceram caíçuma. Ficamos ali conversando, até que o homem me contou que, por ter passado o dia bebendo, não havia ido para a mata “procurar alguma coisa para comer” (i.e., não havia ido caçar), e por isso não tinha comida em casa. Ele então perguntou aos seus cunhados se eles tinham algum frango para vender, mas logo desistiu, dizendo que apenas uma galinha não alimentaria aquela turma de bêbados. Dirigindo-se a mim e ao seu sogro, ele então falou que seu pai (que estava bem ao meu lado) tinha

⁴⁴ Dentre as coisas que não são partilhadas, poderíamos, a princípio, incluir as roupas pessoais (calças, camisas, vestidos e saias...), que, segundo Gow, raramente são partilhadas, configurando assim na forma primária de um objeto de posse (2007: 288-289; Walker observou o mesmo entre os Urarina, 2013: 42). Eu tenderia a estender a observação ao alto Iaco, com uma ressalva: Gow afirma que os Yine também não dão suas roupas usadas para outros, mas eu mesmo fui presenteado um par de vezes com as roupas usadas por amigos em mais de uma ocasião (e sempre depois de comentar aleatoriamente sobre o mal-estado das minhas próprias camisetas — tais comentários descuidados foram imediatamente respondidos com a doação de uma ou duas blusas).

alguns carneiros que já estavam “bons de boca”, e que ele ia comprar um para “mandar a mulher assar”. Ele então pediu ao seu sogro que perguntasse ao seu pai por quanto ele venderia um carneiro. Seu pai, rindo um pouco envergonhado, respondeu que seria por setenta reais, e eles então fecharam o negócio: o homem deu o dinheiro para o seu sogro, que repassou imediatamente para o seu pai, para depois mandar um de seus filhos ir buscar o carneiro na casa do “vovô”. O tom da negociação tinha algo de insólito, e eu e o dono do carneiro ficamos achando graça, dado que tínhamos acabado de chegar e não estávamos bêbados como os outros. Mas indica, de qualquer modo, o pudor do dono da casa em negociar diretamente com o seu pai: insistir em pagar por um carneiro criado pelo seu pai poderia significar chamá-lo de sovina. Na verdade, costumeiramente se evita admitir qualquer caráter mercantil ou de reciprocidade marcada nas relações entre parentes próximos. Em certo sentido, a troca separa e distancia, tanto quanto o compartilhamento aproxima e produz continuidade.

Nestas relações, as pessoas continuam esperando a atenção, o compartilhamento e a generosidade desinteressada umas das outras, mas não podem exigir explicitamente isso delas. No caso de irmãos que já constituíram família e que moram em casas separadas, as coisas de um não são mais plenamente compartilhadas com os outros, já que não estão imediatamente visíveis ou disponíveis para todos. Mas pedidos explícitos soam quase como reclamações: pressupõe-se que o que é para ser dado será dado. Assim, nesses contextos, exercita-se muito a arte de pedir indiretamente. Certa vez, por exemplo, um amigo queria muito beber, mas sabia que apenas seu irmão mais velho (chamado por ele de *yeye*) dispunha de uma última garrafa de álcool. Ele então me fez pedir a garrafa, apesar das minhas alegações de não querer beber e de não ter intimidade o suficiente com o seu irmão para tomar-lhe uma coisa tão prezada — “pede pra ele você, ele é seu irmão”, eu insistia, sem entender logo o que estava em jogo. Depois, tendo compreendido o que acontecera, passei a observar diversas situações como essa, nas quais as pessoas me usavam para pedir coisas aos seus parentes⁴⁵.

⁴⁵ Allard também observou que a condição liminar do antropólogo fazia com que seus amigos o usassem para conseguir coisas que eles não se sentiam a vontade para pedir diretamente aos seus parentes, por razões ligeiramente diferentes das que eu alego aqui (cf. Allard, 2010: 66). Segundo ele, “they (os Warao) are very reluctant to ask anything from people that they consider their

Entre os afins de mesma geração pedir explicitamente pode fazer parte da brincadeira⁴⁶. Lembro-me, como exemplo, de um rapaz que preferiu mandar através de mim um bilhete ao seu cunhado (WB), residente de uma aldeia vizinha à sua, no qual, chamando-o pelo apelido “Jumento”, pedia que lhe mandasse dois carretéis de linha de tarrafa, mesmo sabendo que um de seus irmãos dispunha de certa quantidade da linha na numeração que ele precisava. O cunhado (*nanuru*, “meu cunhado”) é aquele com quem os rapazes entretêm uma relação absolutamente horizontal e recíproca, marcada por um gosto pela competição alegre ou pela rivalidade esportiva. Um outro similar, “alguém exatamente como você, mas que, por definição, é um outro para você” (Gow, 1997: 50), *heteros autos*, o cunhado seria algo como o amigo aristotélico no alto rio Iaco⁴⁷.

peers, for fear of a rebuttal, or simply because things must be given freely, not asked for” (2010: 90).

⁴⁶ Tem-se, inclusive, a impressão de que a jocosidade das relações serve para aliviar as tensões que poderiam surgir dos pedidos explícitos. Assim, no intervalo entre as minhas viagens de campo, enquanto eu estava na cidade, era comum que meus amigos me ligassem para encomendar alguma coisa ou pedir algum favor, ocasiões nas quais, por vezes, expressavam saudade em tom de brincadeira: “ein *txai*, estamos sentindo falta sua, que nem alguém diz pra mulher”. Como observa Allard (2010: 28), o resultado esperado por esse tipo de interpelação não é apenas conseguir algum objeto ou mercadoria, mas criar e explicitar influência sobre outrem, simultaneamente determinando uma natureza moral para esse outro. Esse “esquematismo relacional” se aplica especialmente em relação aos brancos, mas é um modo generalizado de relação.

⁴⁷ Sobre a ideia de “amigo” em Aristóteles, cf. Agamben, 2009. Parece-me que a ideia de “amigo” sugerida por Killick depois de Santos-Granero para pensar o *ayompari* ashaninka (nem parente, nem inimigo) tende, no alto rio Iaco, a se conformar nas formas da afinidade simétrica, seja a afinidade virtual, seja a afinidade potencial. Assim, ao longo dessa tese, quando falo de algum “amigo manxineru” que me contou isso ou aquilo, qualifico minha relação com essa pessoa como tendendo à afinidade potencial. Pensar a relação de afinidade simétrica como uma relação de “amizade” não a isenta de seus riscos imanentes: as brigas entre cunhados sempre ameaçam irromper, e são por vezes as que têm o desfecho mais violento, sendo normalmente atribuídas ao desejo de um irmão de proteger a irmã diante das violências do marido. Além dos inúmeros casos de que tomei conhecimento (que não menciono por óbvias razões), me vem à memória o caso narrado em 1921 pelo padre José Álvares entre os “Maritineri”, que conta ter sido convidado a tomar caçuma em uma casa na qual acabara de acontecer uma terrível briga entre cunhados (Heredia, 1998: 78).

Mas mesmo entre aqueles primos com os quais se entretém mais intimidade, os pedidos não ocorrem da mesma forma. Se são parte das interações jocosas, em contextos que envolvem bebida alcoólica, por exemplo, eles são explícitos e fazem parte das provocações recíprocas em escalada. Geralmente, no entanto, as pessoas evitam pedir diretamente alguma coisa, preferindo sugerir indiretamente o seu desejo, através de um comentário casual sobre a falta de algum objeto, por exemplo⁴⁸. Outro modo comum de “pedir (quase) sem pedir” é mandar as crianças novas como mensageiras: notoriamente sem possuir a maestria completa dos modos manxineru, as crianças pedem sem constrangimento, e recebem a negativa também sem constranger aquele que foi solicitado. Negar um pedido também exige certa arte, pois “sovinar” (*tipetlu*, “ele sovinou”) ou ser “sovina” (*katiperu*), equivale a recusar-se a participar de qualquer relação positiva (seja o compartilhamento e a construção das parentelas bilaterais, seja a reciprocidade e os laços de afinidade entre os casarios: sobram as formas de relação negativas ou agressivas). Assim, é preferível retribuir um pedido com uma mentira — “acabou”, “não tem mais”, “não é meu, é emprestado”..., não importa o quão inverossímil, do que negar diretamente. Recusar-se a satisfazer um pedido explícito pode ser perigoso, e me lembro de mais de uma situação onde alguém reclamava do estado atual de sua criação de porcos ou de galinhas, atribuindo o seu atraso à inveja de alguma pessoa que teve a sua proposta de negociação recusada⁴⁹.

É como se a reciprocidade, cujo imperativo está ausente nas relações entre parentes consanguíneos, fosse paradoxalmente um jeito de consanguinizar ou tornar mais próximas as relações de afinidade; enquanto que as relações de afinidade potencial tendem muito mais para um tipo de predação — que não obstante pressupõe uma reciprocidade de fato, e independente da intenção: quem agride sabe que será agredido mais cedo ou mais tarde.

É preciso cuidado ao tentar compreender essas relações, pois elas não devem ser imaginadas como normas sociais ou regras impostas sobre as pessoas, e tampouco como valores abstratos tenazmente

⁴⁸ Esse constrangimento de pedir diretamente, bem como a correlativa arte de solicitar alguma coisa indiretamente, são traços bem difundidos na Amazônia. Dois outros exemplos podem ser lidos nos trabalhos de Ewart sobre os Panará (2013b; 2013a: 91) e de Walker sobre os Urarina (2013: 111-112).

⁴⁹ Para uma situação semelhante, cf. Ewart, 2013a: 93-94.

perseguidos, ou como uma espécie de moral deontológica. Relações entre parentes não são costumeiramente formuladas como regras: para me ater no exemplo dado acima, as pessoas não falavam: “primos devem brincar uns com os outros”, e sim “‘fulano’ é meu primo, eu brinco muito com ele”. Assim, as pessoas podem ser censuradas por não saber respeitar, por não saber brincar, por serem sovinas, ou até por se comportarem como animais, mas nunca por quebrar uma regra ou contrariar uma norma de conduta. Uma formulação de Peter Gow se aplica ao nosso caso: “I do not see the practice of native people as instances of abstract rules but, following their own conceptualizations of kinship, I view concrete practice as the building of kin relationships or the failure to do so” (Gow, 1991: 150).

Talvez o ponto aqui deva ser melhor explicitado. Roy Wagner, em seu habitual esforço por apreender o “fenômeno humano” em suspenso, no seu duplo ato de invenção e “contrainvenção” (ou de invenção e convenção — p.ex, 1981: 50-54 —, ou de diferenciação e convencionalização — p.ex., 1981: 109-115), produz uma espécie de série do cavalo de Muybridge da criação coletiva que, no aspecto que nos é mais pertinente, pondera:

Consider the “joking” and “avoidance” relationships of tribal people the world over, that have so caught the fancy of ethnographers. The people themselves say that they “must” act in a teasing or respectful or totally anonymous way toward certain others because they related to the latter in a certain way. The relationship, in other words, is prior. But in fact their action in the prescribed manner makes the relationship, relates the people in the appropriate way. “Joking” relationships require the burlesquing of certain “inappropriate” (i.e., sexual or aggressive) behaviors on the part of one or both of the participants. As long as the participants “take it as a joke”, recognizing implicitly the inappropriateness of the behavior (and hence the appropriateness of their relationship), they actually create the relationship itself as the context of their interaction. “Respect” likewise entails the avoidance of certain subjects and ways of acting; as long as both participants conspire to maintain this avoidance, and hence the appropriateness of this mode of interaction, they put themselves “in the relationship”; they create it (Wagner, 1981: 91).

A formulação tem uma clara inspiração batesoniana. Em sua teoria da brincadeira e da fantasia, Bateson (1972) analisa as ações de encenação ou de brincadeira como interações semióticas nas quais se usam atos

metacomunicativos como se fossem atos denotativos: no contexto das interações jocosas (p.ex.), ações que têm como *denotatum* o próprio contexto da interação (“isso é uma brincadeira” ou “esse ato que denota uma agressão não denota uma agressão”) são postas em jogo em um mesmo nível que os demais atos significativos (o que leva inevitavelmente a paradoxos como o russelliano ou de Epimênides). Se o objeto do nível metacomunicativo é a relação entre os interlocutores (Bateson, 1972: 178), compreende-se por que as relações jocosas são simultaneamente tão importantes e delicadas, ou mesmo perigosas, nos jogos interacionais cotidianos: elas compõem de uma maneira quase explícita o seu próprio contexto significativo (e Bateson sugere que se possa incluir aí outros tipos de ação ritual — 1972: 182). Voltando à citação de Roy Wagner, as relações jocosas entre os afins, ao serem compostas por atos intencionalmente inapropriados, estabilizam o contexto de relações “apropriadas” (i.e., respeitadas), para então criar a relação jocosa ela mesma como uma perversão do que seria apropriado. De um só golpe, a relação jocosa solidifica a convencionalização das relações de atenção e respeito, ao mesmo tempo em que inventa o seu distinto contexto. Nesse sentido, se poderia dizer que primos ou cunhados não entretêm relações jocosas porque são primos, mas são primos porque entretêm relações jocosas⁵⁰.

Essa colocação não deveria ser confundida com uma adesão àquilo que Viveiros de Castro chamou de “modelo construtivo” do parentesco — que continuaria pressupondo a consanguinidade ou o parentesco como vínculo substancial, apenas agora construído, e a afinidade como desde sempre construída, tomada como um tipo de parentesco fictício ou político (cf. Viveiros de Castro, 2015a: 160-162). Pois, para o modelo “funcionar”, algo precisa ser tomado como dado: “some dimension of human experience must be constructed (counterinvented) as given” (Viveiros de Castro, 2015a: 162). Assim, a ideia de uma afinidade dada, vivida e constituída como a condição de saída das relações, é pertinente ao nosso caso, bem como a atribuição, à

⁵⁰ Emmanuel de Vienne, em um artigo sobre as relações jocosas entre os Trumai, escreveu: “pushing the inversion to its logical conclusion—and at the risk of exaggerating—one might say that cousins don’t joke because they are cousins, they are cousins because they joke. Of course, actual affinity and to a lesser extent consanguinity constitute objective limitations, but there is plenty of room for pragmatic manipulation” (2012: 172). Ele também se inspira na teoria da brincadeira de Bateson, mas para elaborações distintas das que ofereço aqui.

consanguinidade, de um papel laboriosamente construído e regulativo, ou mesmo moral. A construção ou atuação performativa que indicamos aqui diz respeito à consolidação dos vínculos cotidianos ou de aldeia, e não a uma “ontologia” tal qual⁵¹.

Gow observou que “living together and sharing food are what kin are meant to do, so the practical enactment of coresidence and of sharing food makes people interact with each other as kin” (Gow, 1991: 194). Se as relações respeitadas se fazem acompanhar (pela espera) de um compartilhamento de comida e de recursos, analogamente, as relações jocosas têm o aspecto de uma troca simétrica de brincadeiras e se fazem acompanhar por contextos de relações materiais também simétricas: toda doação ou empréstimo é feita sob o horizonte de uma reciprocidade esperada. Pessoas que nunca reciprocam os favores e as coisas que receberam de seus afins são objetos de reclamação e de crítica, e deixam paulatinamente de receber convites, serviços ou bens e etc..

Essas duplas atitudinais (relações jocosas-reciprocidade e respeito-compartilhamento) me parecem também receber alguma luz da conceituação de Bateson, desta vez da ideia de “cismogênese”, ao menos na versão dela que nos é oferecida no Epílogo de 1958 ao *Naven*. Ali Bateson afirma que o padrão escalar das atitudes cismogênicas (o avanço das rivalidades simétricas ou a maior diferenciação dos papéis complementares) depende de fenômenos relacionados àquilo que ele chama de “deuteroaprendizagem”: a aprendizagem “de ordem mais abstrata ou mais elevada”, em que aquele que age “aprimora sua capacidade de lidar com contextos de determinado tipo. O sujeito passa a agir cada vez mais como se em seu universo fossem esperados contextos daquele tipo” (2008: 315). Assim, “supõe-se que o indivíduo que tem um relacionamento simétrico com outro tenderá, talvez inconscientemente, a criar o hábito de agir como se esperasse simetria em futuros encontros com esse outro” (2008: 316). E, mais importante, “à medida que um indivíduo aprende padrões de comportamento simétrico, ele não somente passa a esperar esse tipo de comportamento nos outros, mas também age de maneira tal que faz com que os outros experimentem aqueles contextos dentro dos quais eles próprios aprenderão, por sua vez, o comportamento simétrico” (2008: 316).

⁵¹ Lembremo-nos que o modelo amazônico foi pensado nesse texto que citamos como um cruzamento possível do modelo estruturalista e do modelo construtivista (i.e., da afinidade como dada e da consanguinidade como construída — Viveiros de Castro, 2015a: 165).

Isso nos ajuda a entender um elemento importante nos modos de ação manxineru — e, mais geralmente, dos povos amazônicos, segundo se pode constatar pelas recorrentes descrições que constam em numerosas etnografias — relacionado àquelas formas de “pedir sem pedir” às quais nos referimos acima⁵². Trata-se, no dizer de José Antônio Kelly, de “a certain indigenous mode of action that, simply put, seeks to compel others to action (...). In this way, someone wanting to receive an object will press another into giving, presenting oneself as in need, which amounts to seeing oneself from a *napë* point of view” (Kelly, 2011: 101). Harry Walker, em sua monografia sobre os Urarina, tem uma formulação semelhante e pertinente. Ao falar dos modos como as pessoas pedem comida ou qualquer outro recurso, ele afirma que “generally speaking, the emphasis is placed less on ‘demanding’ than on ‘causing to be given’. Importantly, this ‘causing’ is not coercitive but instead rests on gently inducing the appropriate benevolent and caring impulse on others” (Walker, 2013: 112). Em certo sentido, lidamos com transformações amazônicas daquilo que Strathern chama de “anticipated outcome” (1988: 219 e sgs.).

Uma anedota de um caso limite serve para ilustrar nosso tópico: conversando com um amigo sobre pessoas “sovinas” e pessoas generosas, ele me contou, aos risos, de um antigo parente que viajando de carona em um barco por dois ou três dias já estava ficando com fome. Ele viajava com mulher e filhos, e o barco, de um branco, ia levando muitos pacotes de mercadoria. Sem coragem de pedir abertamente ao branco um pouco de comida, o antigo parente, dizia meu amigo, resolveu assim seu dilema: escondido, ele beliscava o braço de uma de suas filhas pequenas, que abria o choro, ao que ele respondia: “não minha filha, a gente não tem comida. Não minha filha, o arroz é do homem, não podemos comer ele”. E se voltava para o dono do barco: “a menina chora de vontade de comer arroz, mas ela já vai parar”.

⁵² Penso que isso está ligado também ao grande rendimento que as construções causativas ou de mudança de valência de verbos tem na língua manxineru. Nela, além do emprego da voz passiva, usa-se muito um sufixo para a causação (-*kaka*) que permite construções do tipo “*Marcos hiwuhene rumukaka*” (“Marcos fez seu filho dormir”) ou “*tumatkakanru*” (“ela fez ele saber/conhecer”). Atualmente, minha limitada compreensão da língua manxineru não me permite explorar o tema com a profundidade que ele merece, mas pretendo fazê-lo em pesquisas ulteriores.

Abundam na literatura exemplos nos quais trocas ou dádivas são extraídas das pessoas, quando, através da ação ritual ou da brincadeira, elicitase a ação de outrem, como no *uluki* kalapalo, no qual a “graça” da brincadeira está em fazer o outro oferecer algo, coagi-lo a participar da troca, enquanto esse outro se empenha em fingir que não tem nada a trocar (Guerreiro, 2016: 381). Ou, em um exemplo mais próximo, podemos ver como os Paumari intencionalmente se colocam como “empregados” (*honai abono*) diante dos brancos e forçando-os a ocupar o papel de provedores de mercadorias, afinizando-os (Bonilla, 2007; 2016). É essa estratégia de “servidão voluntária” que possibilita uma contra-captura dos estrangeiros antes vistos como perigosos ou agressivos (2016: 124).

Uma das formas de fazer agir, ou de provocar o outro a responder da maneira desejada, formatando o contexto da interação (i.e., estabelecendo as condições para a *deuteroaprendizagem* batesoniana), é justamente o uso dos termos de parentesco⁵³. O modo como se chama alguém, o modo de se dirigir a ele, predispõe a relação e traduz vínculos e modos de trocar palavras e coisas. Um amigo me explicava sobre a situação de seu tio (MB classificatório), cuja mulher havia ido embora, deixando-o sozinho: ele dizia que, em sua opinião, ele deveria se mudar, pois ali na aldeia todas as mulheres solteiras chamavam-no de *pate* (FB), *koko* (MB) ou de *tote* (FF ou MF). A formulação é interessante justamente porque ele não disse que as mulheres solteiras da aldeia eram parentes próximas de seu tio, mas antes que as mulheres o chamavam pelos vocativos que evocam relações de respeito e cuidado, e que excluem a jocosidade e a liberalidade que antecede o namoro entre primos.

Esse tipo de formulação está longe de ser uma idiosincrasia. Permitam-me mencionar outros exemplos, retirados (quase aleatoriamente) de outras etnografias. Elizabeth Ewart faz uma observação interessante sobre a relação entre os Panará e os Kayapó: segundo ela, quando o famoso cacique Raoni se hospedou na aldeia panará, uma mulher, Pikon, passava o dia ocupada em preparar e levar comida e café para ele, porque, segundo ela, ele era o seu avô (*topipie*). Perguntada pela antropóloga por que ela considerava Raoni como o seu avô, ela respondia que era porque ele a chamava de neta (*tympie*), e por

⁵³ Com efeito, pergunta Viveiros de Castro: “And what, one may ask, is a positive marriage rule if not the kinship-terminological inscription of the aesthetic of the ‘anticipated outcome’?” (Viveiros de Castro, 2015a: 160 n.18).

isso ela devia chamá-lo de avô (2013a: 143). Em outro momento, Ewart comenta: “it is notable that relations who want something from one another, such as a share of some food, sometimes strategically use relationship terms when making their request” (Ewart, 2013a: 204).

Outro caso semelhante pode ser lido na monografia de Janet Siskind sobre os Sharanahua do alto rio Purus: ela conta sobre a sua relação com Zacharias, um sharanahua que então tinha cerca 60 anos de idade:

the day I arrived he gave me the name of his older sister, Fando, and stopped by my house early each morning, saying, “are you awake, older sister? Give me a cigarette”. Since an older sister is expected to be generous, Zacharias always accented the relationship despite my protests that he was far older than I. I began to acknowledge this relationship, freely meeting Zacharias’ demands and those of the other members of his household (Siskind, 1973: 6)⁵⁴.

Tânia Stolze Lima nos dá também um exemplo, bem conhecido, ligado à caça aos queixada: entre os Yudjá, não se deve dirigir brincadeiras aos queixadas durante uma caçada. Tratá-los como se tratam os primos cruzados é fazer-se primo cruzado deles, o que, na prática, significa dispor-se às transformações indesejadas que levam ao adoecimento e à perda da perspectiva propriamente yudja (Lima, 1996: 21).

Por fim, gostaria de mencionar o modo como os Kanamari usavam a festa *hori* para modelar as relações entre grupos enquanto relações entre *-tawari* (algo como os “terceiros incluídos” no sentido de Viveiros de Castro): “em vez de dizer que uma pessoa realiza reuniões rituais *hori* com pessoas chamadas de *-tawari*, talvez seja mais correto dizer que um *hori* pode ter o efeito de fazer dois grupos de pessoas *-tawari* em relação uns aos outros” (Costa, 2007: 78). Assim, dois grupos que entretinham uma relação de parentesco próxima se reconfiguraram como *-tawari* ao realizar rituais *hori*, “a despeito do fato de que eles

⁵⁴ É interessante observar que Siskind descreve sua relação com Zacharias enquanto faz um comentário geral sobre as suas dificuldades e estratégias para estabelecer sua estadia entre os Sharanahua, à medida que foi compreendendo que não seria possível manter um mesmo tipo de relação com todos os moradores da aldeia Marcos, e que existiam circuitos de troca e de compartilhamento que excluía e limitavam o acesso a alguns em benefício de outros.

vinham co-residindo, como parentes, por pelo menos uma década. (...) Os *hori* se tornaram, assim, uma máquina para criar e dissolver relações” (Costa, 2007: 78).

Todos esses exemplos têm em comum a ideia de que a terminologia de parentesco, antes que descrever, compõe a relação, ao induzir os outros a agir de determinadas formas. O uso de vocativos e termos de parentesco em geral comunica, neste sentido, com o uso de espécies de cipereáceas (*kamaleji*, em manxineru) ou tipos de “mato” (em manxineru, *hsanate*) que teriam a propriedade de alterar as disposições das outras pessoas em relação àquele que usa dessas plantas. Compreende-se então como o “problema do parentesco” é congruente com o “problema da magia” (entendida como “tecnologia da intencionalidade” — Viveiros de Castro, 2015a: 150): “perhaps both are complementary solutions to the same problem: the problem of intentionality and influence, the mysterious effectiveness of relationality” (Viveiros de Castro, 2015a: 146).

As formas de endereçamento criam o seu próprio contexto, ao mesmo tempo que se fazem de acordo com ele. Esse caráter pragmático e recursivo do parentesco é mais explícito nas situações onde a matéria mobilizada pelos sistemas é ou se torna mais flexível: muitas vezes no mito — quando pessoas (humanas e extra-humanas) se encontram pela primeira vez e já se chamam por um vocativo, segundo os modos de relação que aquele que interpela deseja impor ao outro; ou na lida com alguém que acabou de entrar no circuito das relações, como os antropólogos ou os visitantes de outros povos⁵⁵.

Com efeito, diversos termos para relações de parentesco adotados pelos Manxineru tiveram origem no modo como personagens são tratados pelos animais com os quais interagem nos mitos, segundo a análise de Lucas Artur Brasil Manchineri, autor de estudos sobre aspectos antropológicos e linguísticos dos Manxineru. Nestas “histórias do tempo em que os bichos falavam”, referidas a um passado no qual

⁵⁵ Gow, por exemplo, ao comentar a origem jocosa do etnônimo *Piro* (derivado da palavra conibo *piro-bo*, “peixe *cahuara*”, ou “bacu” + coletivizador) observa: “Brothers-in-law habitually joke with each other, and call each other by nicknames which are invariably offensive: these names are also shared, such that a man becomes known by his nickname for his brother-in-law. To call oneself by an offensive nickname of a neighbouring people is therefore to affirm a jocular and affectionate relation of potential affinity with those neighbours” (Gow, 2013: 50).

havia uma “infinita reverberação” entre afinidade e consanguinidade (Viveiros de Castro, 2015b: 211), a intercessão entre os diferentes conjuntos de pessoas se dava como que por contágio, e o homem podia, em suas interações com os bichos, ser por eles chamado por um desses termos, ou observar e adotar o uso desses termos no mundo intra-animal: o macaco prego (*tshkotu*) chama seu cunhado de *nanuru*; o queixada (*hiyalu*) chama seu MB de *koko* e a sua FZ de *shapa*; o tucano (*shikane*) chama seu MF e FF de *tote*; a onça (*mhenoklu*) chama seu seu cunhado de *panu* e o seu irmão mais velho de *yeye*; o calango (*jpiru*) chama sua MM e FM de *jiro* (cf. Brasil, 2013).

Estamos assim diante de modos contextuais e transitórios de relação, nos quais certas pessoas agem esperando algo de outras pessoas, e assim elicitam (como dizem os linguistas) respostas, às vezes como o desejado, às vezes não⁵⁶. Faz sentido pensar nessas formas de relação como guiadas por uma “ética das virtudes”, mas confesso ter pouca simpatia com o panorama teórico que tem acompanhado esse tipo de abordagem, que elege certas qualidades (o igualitarismo, a convivência pacífica, um “bem viver”, etc.), e as coloca como a finalidade de toda relação, resultando facilmente em um tipo de funcionalismo ou teleologismo ético⁵⁷.

⁵⁶ Inspiro-me aqui nas formulações de José Kelly, que, em seu estudo sobre as relações equívocas entre os Yanomami e os prestadores dos serviços públicos de saúde nas comunidades indígenas venezuelanas, analisou os modos pelos quais as pessoas provocam as outras a responder de determinadas maneiras às suas ações, elicitando a atualização de modos de agir dados (Kelly, 2011: 125 e sgs.).

⁵⁷ Na verdade, imagino que o principal problema de lançar mão de uma “ética das virtudes” de inspiração aristotélica para compreender as sociedades ameríndias (cf. Overing e Passes, 2000) é a relação de pressuposição que essas abordagens implicam entre virtudes e valores e algum tipo de *eudaimonia*, que em Aristóteles é pensada como *eu zên* (“vida boa”). Motivados por uma homonímia perigosa, esse “viver bem” pode nos fazer aceitar um cenário no qual, como se sabe a partir do trabalho dos teóricos da biopolítica (cf. Campbell e Sitze (eds.) 2013), empreende-se todo um conjunto de qualificações e de procedimentos antropogênicos que visam separar unidirecionalmente a vida propriamente humana de uma “vida nua”, qualificações e procedimentos estes que vão na contra-mão da reversibilidade humano/extra-humano — localizada a certas espécies ou generalizada, tanto faz — que está na base dos sistemas antropomórficos do animismo ou do perspectivismo.

Durante o tempo em que vivi nas aldeias manxineru os apelos à tranquilidade ou à convivialidade (no sentido especificado por Overing e Passes, 2000) não apareceram como objetos de ênfase (em que pese a sua importância), e as pessoas no geral preferiam louvar as aventuras das caçadas, as bebedeiras das festas, as emoções dos casos amorosos ou as peripécias das viagens para a cidade. Mesmo o termo descrito por Peter Gow como a expressão máxima da tranquilidade e da “vida boa” entre os Piro, *hwashata* (cf. p.ex. Gow, 2000, 2001), em manxineru não porta nenhuma desses sentidos, significando apenas “ficar quieto”, ou “não se mexer” — é comum que os pais chamem a atenção de seus filhos menores e mais agitados: *huashatane!* (“fique quieto!”).

Imagino que estamos mais próximos de fazer justiça à imaginação conceitual de meus anfitriões se, no lugar de regras ou valores recortados mais ou menos arbitrariamente do fluxo da vida cotidiana, pensamos que a vida na floresta (em oposição contextual à vida na cidade, por exemplo), por sua própria conformação mítica (ou ontológica, ou histórica, ou o *quanta* de preferência do leitor...) ⁵⁸, motiva como resposta atitudes que, por sua vez, produzirão, segundo variados processos que podem ser descritos como cismogênicos, outras tantas atitudes que também precipitarão novas respostas, encaixadas e complementares ou em competição simétrica.

Disponibilidade e visibilidade

Poderíamos reformular o que foi dito em termos das preferências e das expectativas que as pessoas entretêm umas com as outras. Assim, parentes são considerados próximos porque preferem morar juntos, e esperam que os destinatários de seu desejo também assim desejem. Gow observa que a co-residência de “parentes reais” é função de seu desejo de partilhar comida e ajuda: “living together in the same community, real kin are always available to both give and receive game, and to help

⁵⁸ Dentre esses, a experiência entre os Manxineru me faz preferir o adjetivo “mítica”. Nesse sentido, só posso concordar com a definição de “mito” dada por Viveiros de Castro: “myths address what must be taken for granted, the initial conditions with which humanity must cope and against which it must define itself by means of its power of invention” (Viveiros de Castro, 2015a: 163 n.24).

with work” (1991: 165). Voltaremos a expor os temas da partilha da carne e do peixe conseguidos na caça e na pesca e o do trabalho coletivo adiante, mas aqui é interessante pensarmos nesta ideia de “estar disponível” (*available*) para os parentes próximos. As relações de parentesco bem podem ser pensadas como coeficientes de disponibilidade, ou, em certo sentido, de presença ou visibilidade (cf. Ewart, 2008), e Gow chega mesmo a fazer equivaler aquilo que seus interlocutores designam como *hwashata*, ou “viver bem”, como a disponibilidade mútua entre as pessoas que são parentes umas das outras (2001: 270).

Pessoas que dividem uma mesma casa estão disponíveis umas para as outras, e partilham a comida e as suas coisas em um regime de transparência. Sabe-se o que o outro tem, e espera-se dele irrestrição e generosidade. Isso se traduz muito concretamente em termos da visibilidade e do acesso aos espaços de uma casa. Nas casas construídas e habitadas há mais tempo, há sempre um cômodo cercado de paredes de tábua, no qual dormem as crianças mais novas e o casal *senior*, e onde se guardam pertences pessoais, as coisas de valor e aquilo que em geral não deve estar ao alcance (dos olhos) de qualquer pessoa⁵⁹. Só tem acesso a esse cômodo as pessoas que partilham intimidade, que são transparentes e disponíveis umas às outras.

Stephen Hugh-Jones (1992: 61), Elizabeth Ewart (2008) e Olivier Allard (2010: 36-37), entre tantos outros, chamaram a atenção para o modo como pertences e mercadorias prezados (e, em certos contextos, a carne — Gow, 1989; Siskind, 1973: 85) são discretamente escondidos de outrem, com vistas a impedir simultaneamente o seu compartilhamento e os sentimentos negativos que decorreriam deste ato de natural sovínice⁶⁰. Em dias de festa ou de futebol, quando o vai-e-vem e o consumo de bebidas alcoólicas aumentava na aldeia, quase sempre me era sugerido guardar as minhas coisas nesses cômodos de

⁵⁹ Um pouco como os mosquiteiros que os Kanamari compram dos brancos, que “fornecem um mínimo de distância” entre os casais que se hospedam juntos ou próximos durante sua dispersão (Costa, 2007: 51 n.27).

⁶⁰ Nas casas onde me hospedei, eu sempre dormia e guardava minhas coisas no cômodo geral, e nunca nesses quartos íntimos (salvo nas circunstâncias que menciono a seguir): deixar seus pertences ao alcance dos olhos de todos os que passavam pela casa ao mesmo tempo em que não pretende dividi-los com ninguém é mais um dos modos pelos quais a presença do antropólogo desperta sentimentos ambíguos e incômodos em seus anfitriões.

acesso restrito. Apesar de fazer uso desse expediente incontáveis vezes, lembro-me das poucas vezes em que entrei em um desses cômodos. Não havia, é claro, nenhuma proibição explícita, mas o fato é que ninguém se sentia à vontade para entrar ali, salvo aquele núcleo de parentes que habitavam de fato o casario em questão.

Se há algo como um ideal de “visibilidade e disponibilidade social” (para usar a formulação de Ewart, 2008: 515; 2013a: 176 e sgs.), esse ideal sofre uma clivagem perspectivista: parentes próximos são disponíveis e visíveis (moram perto uns dos outros, circulam sem restrição ou cerimônia pelas casas dos parentes...), mas à medida que se distanciam as pessoas vão adquirindo aspectos de opacidade, extensões que não são visíveis e acessíveis a todos⁶¹. Se na Amazônia “a duplicidade é a lei de todo ser e acontecimento” (Lima, 1996: 35), temos aqui a constituição de mais uma de suas dobras. Toda pessoa possui extensões opacas, que não são imediatamente visíveis, senão para aqueles com os quais convive e partilha intimidade. Trata-se, naturalmente, de um gradiente egocentrado que vai do mais familiar ao completamente estranho, cujo meio se equilibra na afinidade cognática. Ser afim é aceitar com humor e jogar com o lado oculto da outra pessoa, de maneira a tirar dela o que se deseja. Um jeito de fazer isso é pedir com bom humor e retribuir sempre que possível. O que é outra forma de dizer que o que une dois afins é aquilo que os diferencia (Viveiros de Castro, 2001: 25-26).

Penso que isso se conecta de uma maneira muito interessante à insistente recusa daquilo que os psicólogos chamam de “teoria da mente”⁶². Não se costuma explicar ou buscar compreender o

⁶¹ Como me sugeriu Beatriz Matos em comunicação pessoal, o distanciamento físico provoca um “desaparentamento” entre as pessoas. Segundo ela, para os matses, o *isvan* (“ir ver”, ou as “visitas”), é parte fundamental das relações entre parentes. Assim também compreendo a insistência de meus amigos em sempre me telefonarem: testando suas conexões comigo, me perguntando pelas notícias de meus parentes e de nossos conhecidos em comum, ou me pedindo para ir à Casa do Índio em Rio Branco para “dar uma olhada” em seus parentes, eles reafirmam uma relação que, de meu próprio ponto de vista, não precisaria ser constantemente confirmada.

⁶² Apoio-me sobre as elaborações de Walker acerca dos Urarina (2013: 2, 122; 2015). Uma “teoria da mente” é entendida neste contexto como um dispositivo explicativo destinado a esclarecer determinadas atitudes e comportamentos com base na atribuição de estados mentais. Walker contrapõe de uma maneira interessante essa opacidade potencial das pessoas à busca, desenvolvimento e

comportamento de outras pessoas, atribuindo-lhes estados mentais ou especulando acerca de seus sentimentos e razões íntimas, e qualquer pergunta feita nesta direção (“por que será que ele ficou com raiva?”, ou “será que ela vai querer ir com a gente?”, por exemplo) é respondida com um lacônico “ninguém sabe...”. Em certo sentido, isso demonstra a futilidade da pergunta, mais do que a impossibilidade de se saber o que a outra pessoa pensa. Ou se é próximo o suficiente dela, o que permite conhecer suas razões íntimas (a pessoa é de certo modo transparente), ou não, caso em que não adianta especular sobre isso, pois a pessoa tem a sua opacidade ressaltada, o que denota e corrobora uma distância afetiva: “ninguém sabe” é também um jeito de dizer “eu não sei, e não me interessa”. A recusa em presumir conhecer a mente de outrem não vem da postulação de opacidade absoluta das pessoas (como se fosse uma tomada de posição diante do problema filosófico das outras mentes), mas da ideia de que não há equivalência geral, o que leva ao fato de que só é possível conhecer aqueles com quem se relaciona intimamente. Não se trata assim de dizer que as pessoas possuem aspectos internos velados, dimensões interiores que são acessíveis apenas de um ponto de vista de primeira pessoa, mas antes de compreender que a acessibilidade e a visibilidade são difratadas segundo relações e perspectivas⁶³.

Analogamente ao que Walker mostrou para os Urarina (2015), essa opacidade relativa está ligada também a um modo apropriado de se

promoção de mecanismos de legibilidade (*sensu* Scott, 1998) dos sujeitos empreendidos pelos processos de formação ou administração estatais (por exemplo, as pesquisas de opinião, ou a assistência psicológica em escolas, hospitais e prisões).

⁶³ Inspiro-me aqui em parte nas elaborações de Surrallés sobre as ideias candoshi, especialmente da ideia de *magish*: mais do que de “afetos” (que conotariam a subjetividade e a dissociação da inteligência), o coração é lugar de “estados de alma”, tipificados pelo autor como relações e aportes da presença de si diante de outros e vice-versa (Surrallés, 2003: 72). Enquanto a ideia de opacidade parece pressupor uma dimensão interna velada, para os Candoshi o interior é *locus* de relações imediatamente exteriores: “la caractéristique unissant tout ces états d’âme, mis à part le fait qu’ils se localisent dans le coeur, c’est qu’ils expriment non une vie subjective coupée du monde, mais au contraire la présence des autres comme on l’a vu dans les expressions ayant magish comme sujet de l’énonciation. Loin d’être des expériences intimes comme on a souvent tendance à le penser lorsqu’on parle d’affects, les états d’âme candoshi sont le reflet d’autrui sur le point de vue” (Surrallés, 2003: 72).

relacionar com as pessoas, um tipo de respeito mútuo e de dignidade. O cultivo das boas relações entre pessoas que não vivem juntas em uma mesma casa implica em manter certa distância ou separação, em preservar uma ininteligibilidade e uma inacessibilidade e em reconhecer a individualidade de cada um. Exceto em certos momentos — durante as caçumadas, ou nas conversas descontraídas entre primos (MBS/FZS), por exemplo — expor uma outra pessoa fisicamente ou psicologicamente em público é algo sentido como ofensivo e degradante e ninguém chama a atenção ou censura outra pessoa durante uma reunião com muita gente sem atrair para si um descontentamento perigoso.

Nesse sentido também as pessoas recusam-se a expor sua vulnerabilidade diante de estranhos, pois mostrar-se vulnerável e dispor-se como potencialmente objeto do cuidado de outrem é algo que só as crianças fazem (cf. Gow, 2000). Belaunde, em uma pesquisa sobre as condições de parturientes entre as mulheres Piro da comunidade Diamante, constatou que elas viam como problema a assistência obstetrícia, preferindo dar à luz assessoradas por mulheres próximas ou mesmo sozinhas (Belaunde, 2003). Também as pessoas que se acidentaram e estão perdendo sangue, ou as vítimas de acidentes ofídicos, não podem ser vistas por qualquer pessoa, senão por seus parentes mais próximos (e muito geralmente a piora das condições das pessoas nesses estados é atribuídas à sua exposição indevida aos olhos de outrem).

Novamente, trata-se aqui de uma dinâmica de perspectiva. O que é visível e o que é oculto em uma pessoa depende de quem com ela se relaciona, se um parente próximo com o qual ela convive na mesma casa, se um afim que mora na mesma aldeia, ou se um estranho que visita a terra indígena. Escondem-se sentimentos, coisas e intenções de uns, mas não de outros, e ficar por longo tempo absolutamente sozinho ou ensimesmado é sinal de doença, isto é, da disposição para sofrer transformações em geral indesejáveis. Assim eu compreendo a exortação que por vezes me era feita por meus anfitriões, quando, em geral, eu me deixava estar em um canto em silêncio: “conversa, txai Marcos!” (e Virtanen escutou o mesmo tipo de demanda enquanto estive no alto rio Iaco — 2012: 26).

Entre os Manxineru encontrei poucas referências que me convencessem que o parentesco em geral devesse ser descrito como modos de comunhão substancial (o que não significa, bem entendido, que ele não esteja construído sobre processos de constituição do corpo

através da comensalidade). Talvez por essas dimensões constituírem-se como uma base “não marcada” do cotidiano — pois a familiarização do antropólogo por vezes era traduzida nesses termos: “você come com a gente”, ou “você, diferente de outros brancos, come o que a gente te oferece”, ou ainda “é difícil ver um branco que toma caíçuma desse jeito”. Mas me parece que, ao menos em princípio, em contextos ordinários, seria mais fácil descrevê-lo como um sistema de atitudes e de disposições cruzadas, pelas quais alguém age antecipando e esperando suscitar a resposta que lhe será dada. Mostrar-se respeitoso, partilhar sem restrição, morar junto, são escolhas refeitas dia-a-dia por alguém, que, espera-se, terão como resultado despertar nos convivas os mesmos sentimentos (carinho, respeito, compaixão). *Mutatis mutandis*, relações jocosas despertam a horizontalidade, a simetria e a reciprocidade mais associadas à afinidade de mesma geração.

Se, como Gow mostrou para os Piro, a história é parentesco (1991), talvez me seja permitido parafrasear uma famosa colocação de Marx⁶⁴ para dizer que os homens fazem o parentesco, mas não o fazem como querem, nem sob as circunstâncias de sua escolha, e sim sob aquelas com as quais se defrontam, legadas e transmitidas pelas pessoas mais velhas⁶⁵. Trata-se de uma transmissibilidade em grande parte narrativa, por duas razões. A primeira é que o uso naturalmente moral ou exortativo das descrições da rede de parentesco e da terminologia vocativa sugere, como aponta Allard (2010: 53), que as relações físicas ou materiais entre os parentes não são incomensuráveis com juízos e avaliações morais expressas verbalmente. A conversa do parentesco não é uma mera transposição discursiva de relações e comportamentos não verbais, mas está em continuidade com eles. O uso dos vocativos e dos apelidos compõe com outros processos para criar as relações de proximidade ou de distância, de consanguinidade ou afinidade.

Tomando de empréstimo uma conceituação de Gilles Deleuze, podemos dizer que a terminologia de parentesco compõe uma semiótica na qual relações são simultaneamente performadas em formas de

⁶⁴ Retirada de *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*.

⁶⁵ Assim, em um sentido importante, o parentesco, “cujos termos constituem o principal idioma das relações sociais e cujo emprego é co-terminal com o mundo social conhecido, também propicia uma continuidade ordenada, na medida em que suas categorias se reproduzem em cada geração ou, em outras palavras, na medida em que cada geração se encontra com as categorias necessárias para reproduzir-se” (Rivière, 2001: 13).

expressão (a lógica e o uso dos termos de referência, dos apelidos e dos vocativos) e em formas de conteúdo (os circuitos de partilha de comida, a complementariedade e a transparência, ou o oferecimento de caçuma forte, a simetria e a opacidade, etc.)⁶⁶. Assim como a forma de expressão define um regime de “dizibilidade” (silêncio e evitação, respeito; brincar, risada, apelidos jocosos...), a forma de conteúdo define um regime de visibilidade ou de disponibilidade, de compartilhamento ou de troca (cf. Deleuze, 1988: 57).

A segunda razão é que, além de ser mais performático do que constativo⁶⁷, o discurso sobre o parentesco se enquadra em um cenário epistemológico mais geral, onde o que se conhece pela experiência pessoal é criteriosamente distinguido daquilo que se ouviu dizer e, nesta última categoria, aquilo que se ouviu dizer de parentes ascendentes têm mais verdade do que aquilo que se aprende com outras pessoas (Gow, 1991: 60-61) — como se esperaria de uma lógica do parentesco de sabor dravidiano, que, como afirma Calavia Sáez, produz “uma organização binária e eficaz a partir do olhar de um sujeito, sem recorrer a grupos sociais objetivados” (2013: 12). Dessa maneira, se uma pessoa conhece seus parentes próximos através da memória que cuidadosamente cultiva

⁶⁶ Sobre a “forma de expressão” e a “forma de conteúdo”, conceitos criados a partir de Hjelmslev e em crítica à noção marxista de ideologia e à formalização internalista da linguística estrutural, Deleuze e Guattari afirmam: “a forma de expressão será constituída pelo encadeamento dos expressos, como a forma de conteúdo pela trama dos corpos” (1995: 26). As duas formas (de expressão e de conteúdo) são independentes, o que, em nosso caso, vem a calhar: a composição do parentesco por compartilhamentos e comensalidade não implica em um uso compulsório e unívoco dos termos de parentesco, há um hiato entre as duas dimensões, que, não obstante, se articulam: “a independência das duas formas, a de expressão e a de conteúdo, não é contradita, mas ao contrário confirmada, pelo fato de que as expressões ou os expressos vão se inserir nos conteúdos, intervir nos conteúdos, não para representá-los, mas para antecipá-los, retrocedê-los, retardá-los ou precipitá-los, destacá-los ou reuni-los, recortá-los de um ou outro modo” (Deleuze & Guattari, 1995: 27).

⁶⁷ Sobre a distinção entre “performativo” e “constativo”, ver Austin, 2008. Opto por usar “performático” como pólo da díade em consideração à distinção sugerida por Strathern: atos rituais não são apenas performativos no sentido constitutivo, mas antes performances, improvisações cujos resultados ainda não estão assegurados (Strathern, 1988: 174). A base da distinção está em Wagner: “magical and practical techniques are not intended to be ‘performed’ or followed as a ‘code’, but rather used as the basis of inventive improvisation” (Wagner 1975:88).

dos laços de afeto e cuidado, ou, no caso de pessoas de mesma geração, do tempo em que cresceram e viveram juntas, os parentes mais distantes são reconhecidos a partir daquilo que os parentes próximos ascendentes contam sobre eles, seus vínculos de cuidado e de convivência (Gow, 1991: 169).

Em mais de uma circunstância vi jovens ou adultos perguntando a seus parentes ascendentes como deveriam chamar determinada pessoa, ou como deveriam se dirigir a ela. Perguntar pelo parentesco é perguntar por como as pessoas se chamam, ou como elas se relacionam através de um modo próprio de endereçamento. Uma pessoa que deseja saber qual é a relação de parentesco que a conecta com um parente que até então ela não conhecia não pergunta “o que ele é em relação a mim”, ou “o que *fulano* é de *beltrano*”, mas “como eu chamo esse parente?”, ou “como eu digo para ele?” (*hanhe wtshina moletletlu*)⁶⁸. Lembro-me quando, por exemplo, durante um encontro que reuniu parentes próximos e distantes da “rua” e da aldeia, uma acalorada discussão entre duas pessoas foi interrompida por uma delas para que ela pudesse perguntar à sua mãe e à sua tia materna como deveria tratar o seu opositor — concluiu que deveria chamá-lo de *yeye*. A remissão da questão à memória das parentes ascendentes indica que não há um conjunto de regras transcendentais que defina o parentesco.

Na falta de determinações extrínsecas (topologias de aldeia, adereços distintivos, estoques de nomes herdados, etc.) que delimitem ou tornem imediatamente visível a natureza de um conjunto de parentes, seria em vão a busca de regras formais e normas abstratas que cumprissem essa função. A matéria do parentesco é o corpo (*habitus*, *ethos* ou etograma — Viveiros de Castro, 2015b: 66) e a linguagem, sendo a segunda dependente do primeiro. O corpo, conjunto de afetos e disposições atitudinais, composto pela comensalidade, pelo compartilhamento e pelas relações diferenciais diante de outros, e o uso da língua vernácula⁶⁹, especialmente através do emprego de apelidos e

⁶⁸ É possível, entre os manxineru, lançar mão de outros modos de verificar as relações, mas o citado é sem dúvida o meio mais comum. Marina Vanzolini observou que os Aweti também tratam das relações de parentesco nesses termos (2015: 270).

⁶⁹ Há a noção compartilhada de que quem fala e compreende o vernáculo é de alguma maneira parente. Quando, por exemplo, um grupo de desconhecidos desceu o rio Iaco de balsa, tendo varado do Tahuamano, no lado peruano da fronteira, três pessoas que compunham esse grupo foram imediatamente

termos de parentesco e nas explicações e mapeamentos do campo de parentes, é o que constitui um conjunto egocentrado dentro do qual alguém pode dizer *nomolene* (“meus parentes”). Isso vai ao encontro da noção de “socialidade”, proposta por Strathern (1988: 92-93; 357 n.20) depois de Wagner (1974), que procura traduzir o interesse melanésio pela maneira como as pessoas afetam e influenciam umas às outras. Trata-se de uma “teoria da ação”, que ganha contornos analíticos quando contraposta às “teorias da sociedade” utilizadas por antropólogos para pensar a formação de grupos sociais, os rituais ou o antagonismo entre homens e mulheres (Strathern, 1988: 96).

As pessoas consideram-se parentes porque convivem e moram juntas ou próximo umas das outras, e residem juntas e procuram conviver porque se consideram parentes. Há aqui uma redundância, bem observada por Peter Gow: o que compõe um agrupamento (uma aldeia ou uma comunidade) é o parentesco — “aqui moramos entre parentes”, ou “todo mundo aqui é meu parente”, eu também ouvi muitas vezes — mas, ao mesmo tempo, o que determina que são todos parentes é a convivência na aldeia. A solução proposta por Gow para este arranjo, simultaneamente simples e compreensiva, é que é a história que sustenta e dá um sentido àquela redundância. Isto é, no caso dos Piro do Urubamba, após a “redução” dos indígenas ao trabalho forçado nos seringais e *haciendas* (que os produziu como povo de sangue misturado), é a titulação da “Comunidad Nativa”, a fundação das escolas e o processo de tornar-se civilizado, e etc., que constituem as forças centrípetas dos agrupamentos e aldeias: “by being simultaneously about kinship and the community and being other to them, these idioms define the native community” (1991: 196). Isto significa também que a comunidade de parentes não se fecha sobre si mesma, mas se coloca antes como um nó em uma rede. Para Gow, a ausência do idioma de

identificadas como parentes, pois falavam e compreendiam a língua manxineru (compreensão metonimicamente explicitada pela exortação “*nomolene!*” no início da conversa). As outras pessoas que acompanhavam esses três foram consideradas simples forasteiros, e não puderam ficar na terra indígena. Assim, em contextos mais gerais, se passa aquilo que Taylor diz dos Jívaro: “kin are defined as people who talk in the same language” (Taylor, 2007: 161-162). Essa ideia é bem comum na Amazônia: Miguel Aparício explica que os Suruwaha opõem os *jadawa* como “aqueles que falam bem” aos *waduna* como “aqueles que não falam bem” (2015: 66, 69). Os Kanamari também consideram como critério de primeira linha para a definição de *tukuna*, ou pessoa, o saber falar uma *tukuna-koni*, ou “língua-de-pessoa”. (Costa, 2007: 22-23).

aliança simétrica e do interesse pela identidade categorial de possíveis cônjuges faz com que o casamento não funcione como um meio de replicar alianças anteriores. Sem troca restrita e sem padrão de residência pós-marital, o parentesco não define uma comunidade fechada, e não pode assim ser compreendido como instância de reprodução de um corpo social (Gow, 1991: 199).

As observações de Gow poderiam ser transpostas para o alto rio Iaco, mas aqui uma terminologia de tipo dravidiano é mobilizada como recurso linguístico na fabricação desses conjuntos anti-durkheimianos. Gostaria de sugerir que ela serve como uma forma entre outras de criar relações diferenciais entre pessoas produzidas como semelhantes e pessoas produzidas como diferentes, entre relações de cuidado e compartilhamento ou relações de demanda, competição, brincadeira. Entre os Manxineru, como afirmei acima, a terminologia dravidiana não exerce um papel fortemente prescritivo ou normativo, mas ela tampouco desaparece: ao sugerir como parceiros ideais os primos cruzados, ela tende a configurar uma situação na qual as opções de parceiros casáveis vão se restringindo progressivamente (e acentuadamente, dada a tendência à consanguinização dos afins com os quais se vive em proximidade), empurrando as pessoas das gerações mais novas a procurar parceiros casáveis em outras aldeias e lugares (i.e., entre aqueles afins verdadeiros, cuja distância não permitiu a consanguinização) — o sistema atua mais restringindo casamentos possíveis do que sugerindo casamentos compulsórios (como parece ser o caso entre os Ashéninka com os quais Killick trabalhou — 2005: 83). Assim, antes que promover o fechamento do sistema em uma rede de alianças simétricas, a terminologia dravidiana continua compondo, através do gradiente próximo-distante, outras formas de articulação da afinidade. Têm-se assim grupos de pessoas que não funcionam como grupos corporados, uma vez que a ênfase é colocada na fabricação de corpos individuados e na formação de sua perspectiva egocentrada, e não na definição de grupos que trocam cônjuges ou na transmissão de bens. Temos conjuntos de pessoas que duram tanto quanto desejem as pessoas que os compõem, e há uma ausência de delineamento de papéis sociais claramente marcados. As pessoas não se comportam de maneiras pré-estabelecidas só porque são cunhados, esposas, avós ou tios — as identidades são sempre contextuais e relacionais, e não categoriais⁷⁰.

⁷⁰ *Mutatis mutandis*, a observação de Strathern se aplica ao que viemos descrevendo: "We do not, of course, have to imagine that these ideas exist as a

Duplos

Em uma de suas sínteses dos sistemas de parentesco amazônico, Viveiros de Castro argumentou que a sua construção “diz essencialmente respeito à fabricação (e destruição) de corpos, ao passo que as almas não são feitas, mas dadas” (Viveiros de Castro, 2002: 443). Se faz sentido a diferenciação entre o respeito e o compartilhamento e a jocosidade e a reciprocidade, devemos ainda assim observar que as relações de parentesco expressas na terminologia não servem para estabelecer direitos sobre coisas e pessoas, mas antes para criar relações de influência mútua entre as pessoas a partir da circulação de palavras, coisas e substâncias (cf. Viveiros de Castro, 2015a: cap. 6; Vanzolini, 2015: 26-27). Se, como em outros sistemas amazônicos, o corpo precisa ser produzido através do engajamento diferencial com outros corpos humanos e extra-humanos⁷¹, também aqui há algo que não se deixa produzir, ou que resta sempre como um aspecto *alter* da pessoa: “o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença

set of ground rules or a kind of template for everything that Melanesians do or say. Rather, as in the manner in which Westerners may think about the relationship between individual and society, they occur at moments when Melanesians dwell on the reason or causes for actions. They are the (cultural) form that their thoughts take -- tantamount to a theory of social action. As an implemented or acted upon theory, we might equally well call it a practice of social action. Indeed, these constructs become visible on occasions when people do not simply wish to reflect on the causes of action but to create the conditions for fresh actions. Actions are known by their effects and outcomes. These constructs are thus also a theory and practice of production" (Strathern, 1988: 16).

⁷¹ A tese de Beatriz Matos sobre os Matsés da Terra Indígena Vale do Javari oferece um bom exemplo de como o corpo ameríndio é formado pela inoculação de diferenças e capacidades tomadas de determinadas plantas (Matos, 2014: 71-75); e Vanzolini mostra como a eficácia dessa inoculação depende, muitas vezes, da relação que se estabelece então com os espíritos ou outros sujeitos extra-humanos que são os “donos” dessas substâncias, mais do que de propriedades intrínsecas das substâncias elas mesmas (Vanzolini, 2015: 204). Lembre-se ainda, como exemplo, dos “exercícios de lua crescente” dos Yudjá (Lima, 2006: 148-151). Por fim, há que se observar que as coisas e mercadorias dos brancos (roupas, fraldas, remédios e vacinas, nomes em português) também têm entrado progressivamente na composição do corpo dos bebês.

humano/não-humano para o interior de cada existente” (Viveiros de Castro, 2015b: 61).

Como notado por Minna Opas e por Peter Gow entre os Piro no Peru, entre os Manxineru também é relativamente difícil eliciar uma teoria da composição da pessoa⁷². Trata-se de um assunto sobre o qual não se conversa ou não se deve conversar, pois qualquer conhecimento que se possa ter sobre a dinâmica da composição interna da pessoa implica em uma interferência nessa composição, própria ou alheia. O único contexto que permite a sua análise (no sentido etimológico) é, justamente, a morte, quando os seus componentes se separam, constituindo-se como princípios independentes — como entre os Wari, aquilo que chamaríamos “alma” só existe quando o “corpo” está de algum modo comprometido, e “falar sobre a alma de alguém é um ato indelicado, como se sua morte fosse desejada ou prevista” (Vilaça, 2002: 361). São contextos que, quando os presenciei, não me pareceram nem um pouco propícios para conversas de especulação filosófica. Assim, o que se segue, discutido do modo abstrato como está, é resultado do cotejamento das informações que eu pude obter sem ofender a sensibilidade de meus anfitriões e do que está disponível na literatura etnográfica sobre os Piro e outros povos da região, e servirá apenas para compreender melhor como se configuram a formação da pessoa e os circuitos de relação na composição dos conjuntos de pessoas.

Como é comum na Amazônia, fértil em “sistemas de pensamento baseados num princípio dicotômico” (Lévi-Strauss, 1993: 200),

⁷² Surrallés também observou entre os Candoshi, e no conjunto jívaro em geral, o desinteresse por reificar culturalmente o processo físico de formação de um ser humano (Surrallés, 2003: 26). Não tratarei diretamente da ontogênese da pessoa, assunto para o qual remeto o leitor aos textos de Peter Gow (1997; 1999; 2000). Em certo sentido esta dificuldade deriva do fato simples de que não existe tal teoria, e, por isso, toda a discussão que se segue deve ser tomada em um sentido exclusivamente heurístico. As observações de Anne-Christine Taylor são pertinentes para o nosso caso: “In analytic terms, a person or self is not a thing, a specific essence shaped by an explicit or implicit theory, or in other words, an indigenous concept. Being a live human person is not a state defined as such — there is no canonical discourse about ‘the person’, and nobody will ever state ‘this is our idea of what a man or a woman is’ — yet it is nonetheless precisely circumscribed by the articulation of a set of non-explicit premisses. Being a person is thus an array or cline of relational configurations, a set of links in a chain of metamorphoses simultaneously open and bounded” (Taylor, 1996: 209-210).

encontramos no alto rio Iaco a ideia de que se pode destacar nas pessoas (*yine*) pelo menos dois aspectos, sendo um deles uma espécie de internalização de figuras da alteridade (para usar a formulação de Taylor, 2001: 49): *-samenu* (que pode ser traduzido por “alma de”) e *-mane* (“corpo de”). Além de primitivamente plural (i.e., ela só poder ser pensada como parte de um conjunto), a pessoa (*yineru/o*), longe de ser um indivíduo, é uma “singularidade dividual de corpo e alma” (Viveiros de Castro, 2002: 444; Kelly, 2001). Aquilo que aqui chamamos de “corpo” e “alma”, em seus aspectos de visibilidade e invisibilidade, ou de materialidade ou imaterialidade, não são propriamente substantivos, mas antes perspectivas pronominais (Viveiros de Castro, 2015a: 268). Como afirma Stolze Lima, “visibilidade ou invisibilidade de um corpo não dependem de uma característica própria a ele mas de uma capacidade visual do observador” (Lima, 2002: 10). Ou, como afirmamos anteriormente, dependem da relação que o observador constitui com o observado, já que por “corpo” entende-se “um feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas”, ou “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*” (Viveiros de Castro, 2002: 380).

Podemos usar o conceito de “duplo” para nos aproximarmos do inalienável *-samenu*⁷³. Ele é por vezes tomado como a causa de uma perspectiva de primeira pessoa que não se reduz ao corpo produzido pela comensalidade, e é a sua presença que permite às pessoas as viagens oníricas e as mirações provocadas pela ayahuasca (*kamalampi*) ou pelo uso de um tipo de *Brugmansia* (*kanatshiro*). Ele é também o

⁷³ Desde os trabalhos seminais de Carneiro da Cunha (1978) e Viveiros de Castro (1992), tem sido comum o uso da ideia de “duplo”, derivada dos estudos de Jean Pierre Vernant sobre o *kolossos* grego, para traduzir noções ameríndias antes costumeiramente compreendidas como “espírito” ou “alma”. Por “duplo” entende-se algo que remete a um objeto, sem no entanto se confundir com ele (Carneiro da Cunha, 1978: 11); ou, não sendo uma imagem, o “duplo” é um outro corpo, que ganha consistência a partir de eventos ou estados de consciência extraordinários. De minha parte, mantenho o uso do conceito de “duplo” também por sua ressonância com uma ideia foucaultiana: “o duplo nunca é uma projeção do interior, é ao contrário, uma interiorização do lado de fora. Não é um desdobramento do Um, é uma reduplicação do Outro. Não é a emanção de um EU, é a instauração da imanência de um sempre -outro ou de um não-Eu. Não é nunca o outro que é um duplo, na reduplicação, sou eu que me vejo como o duplo do outro: eu não me encontro no exterior, eu encontro o outro em mim” (Deleuze, 1988: 105).

centro de uma intencionalidade associada ao desejo e à capacidade de agir. Mas dizê-lo dessa forma é forçar um contrassenso: é a pessoa que diz ter estado em tais e tais lugares em sonho, ou ter experimentado afetos e sentimentos, mesmo enquanto seu corpo permanecia inerte repousando em sua rede. Como em outros lugares na Amazônia, entre os Manxineru “sonhar”, *hipnawata* (“ele sonha”), partilha a mesma raiz com “morrer”, *hipna-* (como em *hipnanatka*, “ele morreu”). Alguém desperto e plenamente consciente coincide plenamente com seu próprio corpo, o que não ocorre quando se está sonhando, ou “mirando” sob o efeito da ayahuasca ou *Brugmansia*, ou ainda nos estados febris das doenças.

Com a morte predomina uma terrível disjunção, e resta o invólucro do morto (ou *hipnatshri powa*⁷⁴) a ser velado, ao mesmo tempo em que a pessoa se torna definitivamente outro ser, devendo ser tratada como tal. Nesse sentido, pode-se dizer da “alma que é um outro, o outro que se tornará ao morrer” (Lima, 2005: 337). O duplo, agora despossuído, pode ser referido como *samentshi*. O corpo, como construído, pode ser desfeito, mas não este duplo, que resta ainda por algum tempo vagando pelos lugares onde a finada pessoa morou, tentando visitar as pessoas e as coisas entre as quais vivia⁷⁵. Alguns amigos manxineru me explicaram que, com a morte, o “espírito” que

⁷⁴ A expressão pode ser analisada da seguinte maneira: *hipna+tshri*, “morrer”+nominalizador (ou “aquele que morreu”); e *powa*, poderia ser traduzido como “apenas um corpo” ou “corpo leve”, sendo que *popowa* pode significar “pessoa vestida”, *powata* significa “enrolar”, e *sapowlu* é “cobertor”.

⁷⁵ O fato de uma transformação da pessoa restar após a morte vagando em torno de sua antiga roça, sua casa, seus parentes e suas coisas é constatado em inúmeras etnografias sobre povos ameríndios, p.ex.: Weiss, 1972: 169; Baer, 1994: 76; Matos, 2014: 70; Maizza, 2012: 57; Surrallés, 2003: 60-61; Vanzolini, 2015: 100; Guerreiro, 2016: 254, 263; Costa, 2007: 398. Daí a necessidade de se desfazer dos bens do morto, que, no caso dos Piro, são enterrados com o cadáver ou jogados dentro do rio (Gow, 2001: 64). A sedentarização promovida pelo contato mais constante com as sociedades invasoras fez com que muitas vezes os Manxineru deixassem de abandonar seus locais de moradia na ocasião da morte de um parente próximo, e os obrigou a adotar outras formas de se proteger, como o plantio próximo às casas e o uso da infusão de certas plantas (como o *kamtshi kamaleji*, sobre o qual falaremos abaixo) para afastar o duplo do morto (cf. Opas, 2008: 102). Surrallés observou que os Candoshi também fazem o uso de um *piripiri* para afugentar o espírito dos mortos de suas casas (2003: 60-61).

resta vagando é objeto de medo, especialmente por parte dos parentes que ainda estão suscetíveis aos apelos da memória que cultivam do falecido. Diz-se que quando uma pessoa morria os antigos manxineru cobriam a face com a fuligem do carvão, para impedir que o *samentshi* os reconhecesse. No alto Iaco, como em outros lugares na Amazônia, há a ideia de que os duplos despossuídos são especialmente perigosos para aqueles que conviveram com a pessoa que faleceu. Uma amiga lamentava não ter mais as fotos de seu falecido avô para me mostrar: havia destruído todas as que tinha depois de adoecer sucessivas vezes ao vê-lo no caminho da cacimba. O duplo despossuído manifesta-se como uma imagem corporal do falecido, mas só é visto por aqueles que padecem das formas mais intensas de saudade, geralmente as pessoas que entretinham com ele relações de compartilhamento e respeito. Ver o duplo de um parente ascendente morto, chamá-lo pelo vocativo, e, principalmente, aceitar a comida que ele pode oferecer, recompondo as relações de partilha e de cuidado, coloca em perigo a integridade de uma pessoa viva (cf. Opas, 2008: 89; cf. também Guerreiro, 2016: 165).

Gow observou que não é a visão do duplo despossuído que causa a doença diretamente, mas antes a saudade que ele elicitava nos vivos, que os fazem desejar morrer⁷⁶ (Gow, 1991: 181, 186). Contra isso, usa-se o banho com a infusão das folhas de *kshana samentshi hakakatshri*, ou o “mato de espantar *samentshi*”. Se os mortos são sempre outros, alguns são mais perigosos para algumas pessoas. Aqueles para os quais a pessoa viva era mais transparente e disponível continuarão sendo capazes de ver o duplo despossuído, e continuarão, por um tempo, sendo acessíveis a ela. É curioso observar que entre esses povos do ocidente amazônico, que por vezes serviram de modelo para a oposição entre a segurança doméstica da identidade e o perigo da afinidade estrangeira, é justamente a história doméstica de compartilhamento e cuidado, consolidada na memória e no corpo, que vai abrir um grupo residencial aos ataques da alma despossuída de um falecido. Pois, em muitos casos, apenas a pessoa que sente saudades é capaz de ver o duplo do morto, sendo as outras pessoas imunes a seus efeitos (cf. Gow, 1991: 185; 1999: 238).

Um amigo manxineru certa vez se dispôs a me explicar o que era um *samentshi*, e o fez contrapondo-o ao *kamtshi*: é daquele que “Deus

⁷⁶ No português falado no alto Iaco, “querer morrer” é um sinônimo para as doenças ou depressões graves (também no Urubamba, cf. Gow, 1991: 180-183; 2001: 63; e no alto Purus, entre os Sharanawa, Siskind, 1973: 155, 164).

cuida depois que a pessoa morre”. Diferentemente, o *kamtshi* seria “tipo um espírito, que entra no corpo dos bichos, como do sapo, para perturbar a pessoa”⁷⁷. Apoiando-se nas traduções do Novo Testamento que a Missão Novas Tribos produziu entre os Manxineru, as pessoas por vezes dizem que *kamtshi* é mesmo que “demônio”, “diabo” ou “satanás”. *Kamtshi* são espíritos ou seres com o poder (ou mesmo uma imensa facilidade) para perturbar as pessoas seja pela violência física (a agressão ou a introdução de objetos patogênicos), seja por formas de assustar ou apavorar suas vítimas. Segundo aquele mesmo interlocutor, um aspirante a pastor evangélico batista, um duplo despossuído pode acabar se tornando um *kamtshi*. Depois de argumentar que apenas Deus permitiria responder à pergunta quase tomista “por que as coisas existem?”, ele passou a falar que somente os homens teriam alma, pois ao contrário dos animais, que só sabem comer, o homem trabalha. Os animais, ele me disse, apenas morrem, mas pode ocorrer que as almas dos homens restem ainda vagando⁷⁸. Por isso, completou, ninguém vai à

⁷⁷ Matteson observou que o sapo (mas também a sucuri, o peixe-boi, o crocodilo, a iguana, o lagarto e o camaleão) são chamados de *kamtshi* pelos Piro do Urubamba (Matteson, 1954: 74). A ideia manxineru me parece um pouco diferente: ele disse que o *kamtshi* entra no corpo dos bichos, especialmente do sapo. Assim, me parece, não são os sapos em geral que são *kamtshi*, mas alguns deles podem sê-lo, se tiverem relação com esse duplo maligno.

⁷⁸ A dessubjetivação dos animais é um dos “presentes” prováveis que os Manxineru convertidos têm recebido do cristianismo (Vilaça, 2014: 327-328). Essa dessubjetivação, mais um esforço performativo do que a descrição de um estado de coisas, significa a privação do poder desses seres de afetar as pessoas. Uma das versões que me contaram do ocaso do xamanismo na terra indígena o relaciona diretamente à chegada dos missionários da Missão Novas Tribos: diversas pessoas teriam tentado “botar feitiço” no missionário sem sucesso, e isso teria convencido muitos deles a seguir o cristianismo, vindo em Deus (*hoyakalu*) um aliado poderoso contra agressões metafísicas. Assim, a mensagem missionária tem servido como uma técnica de estabilização de corpos e perspectivas, impedindo as transformações indesejadas advindas dos feitiços ou da contra-predação de certos animais (cf. Vilaça, 2016). Mina Opas descreve uma situação similar entre os Yine de Diamante (2008: 246-247). Beatriz Matos também mostrou como o poder veiculado pela missionária, atribuído a Deus, foi visto pelos Matsés como uma espécie de contra-xamanismo poderoso, indutor de transformações históricas e culturais problemáticas (Matos, 2014). Também os Paumari do médio rio Purus compreendem que a adoção do estilo de vida cristão e do dogma vinculado pelas missionárias do Instituto Linguístico de Verão oferece uma via de

mata durante a noite, pois ali se escutam barulhos que todos sabem ser alma, *kamtshi*.

Agressões

Além de ser uma espécie de *táxon* para quaisquer espíritos malfazejos, por *kamtshi* também são chamados os espíritos de mortos anônimos, de pessoas desconhecidas ou que morreram há muito tempo, mas que por alguma razão são capazes de perturbar qualquer um, e não apenas aqueles que cultivavam com o finado relações de disponibilidade ou de visibilidade. A diferença é em parte de consistência, uma consistência adquirida com o tempo. Se o *samentshi* é gramaticalmente resultante da morte de uma pessoa, é um duplo sem dono, que é visto pelos parentes do falecido, a persistência e a universalização de suas aparições através do tempo tendem a transformá-lo em *kamtshi*, uma “visagem”, na tradução nativa⁷⁹. Neste sentido específico, o *kamtshi* poderia ser compreendido como o que resulta de um duplo depois que toda a memória que se tinha dele ou todos os vínculos de afeto que o ligavam aos seus antigos parentes foram suprimidos, e só resta a aparição individuada, ou a “visagem”. A visibilidade do duplo aumenta então subitamente a sua valência: ele passa a poder ser visto por qualquer um, e não mais apenas por aqueles parentes que sofriam a perda de um falecido.⁸⁰

proteção contra o adoecimento oriundo das práticas xamânicas e de outras modalidades de agressão metafísica (Bonilla, 2007: 129, 139). Taussig mostrou como a eficácia do feitiço depende da propagação contagiosa em um campo de “obscuridade epistemológica”, fértil para as fofocas e as acusações, que só fazem aumentar o poder do feitiço lançado. A certeza missionária seria assim um dos principais componentes desse anti-feitiço portado pelos brancos (Taussig, 1993: 157).

⁷⁹ Isso nos aproxima da ideia matsingenka de *suretsi*, que mencionaremos adiante; e também da ideia candoshi de *kanizi*: uma aparição aterrorizante, cuja origem, especula-se, é a transformação das almas dos mortos, antes (quase) inofensivas (Surrallés, 2003: 116). Para uma análise da ideia de *kamchi* entre os Piro do Urubamba, cf. Gow, 2001: 234-235.

⁸⁰ Muitas escatologias amazônicas postulam uma despersonalização progressiva do duplo projetado por um parente falecido, despersonalização que vai dissolver

Eu testemunhei ou soube de várias situações nas quais a saúde de uma pessoa era comprometida pelo ataque de um *kamtshi*. Em uma dessas circunstâncias, estávamos na sala da casa do pai de meu anfitrião, onde, enquanto algumas pessoas assistiam televisão (ligada através de um dos inversores que eu havia trazido em baterias de 12 volts), outras ouviam o relato do dono da casa sobre sua recente viagem a Rio Branco, onde fora para cuidar da documentação relativa à sua aposentadoria. De repente, um de seus filhos mais novos, um menino de uns onze anos de idade, que acabara de voltar com outro de seus irmãos de uma breve pescaria, começou a se debater no chão, a chorar e a cuspir espuma. Todos ficamos comovidos com a situação, e um silêncio grave pesou sobre a sala. Só se ouviam os gemidos e o choro do menino. Enquanto o menino era segurado por seus irmãos, que tentavam evitar que ele se machucasse, outras pessoas iam e vinham meio perdidas, querendo ajudar mas sem saber como. Alguém fez menção de buscar um pouco de *kamtshi kamaleji*⁸¹. Um chumaço de algodão foi providenciado: a fumaça do algodão, da resina do jatobá, ou de chifre de boi é eficaz como forma de interromper esse tipo de crise, me disseram. Depois de uns longos quinze minutos, o menino voltou a si. Seus pais então me explicaram que ele sofre esses ataques vez por outra, ao que eu comentei

os vínculos específicos de parentesco, produzindo uma “identidade indiferente” (cf., p.ex., Viveiros de Castro, 1992: 216; Aparício, 2015: 214-215).

⁸¹ Trata-se de uma ciperácea cuja raiz é usada como meio de proteção contra os ataques de *kamtshi*. Outras espécies de plantas do gênero *Cyperus*, também chamadas como *kamaleji*, são usadas com diversas finalidades terapêuticas, como aliviar dores de cabeça ou do corpo, ou ajudar no tratamento de picada de tocandeira ou de cobra. Tipos de *kamaleji* são usados para espantar certas espécies de animais reputados como espiritualmente perigosos, como a jibóia ou o boto (cf. Matteson, 1965: 281). Outras ciperáceas são usadas para dar sorte na caça e aguçar as habilidades do caçador, como entre os Matsigenka (cf. Shepard, 1998). Seria interessante um estudo comparativo sobre os usos e os donos das ciperáceas na Amazônia Ocidental, onde o nome genérico *piripiri* é bastante difundido. Talvez os usuários mais conhecidos desse tipo de planta sejam os Ashaninka ribeirinhos, que as usam como formas de proteção guerreira (cf. Weiss, 1975: 240, 246 n.9) e os Shipibo (Roe, 1982: 324 n.56), que lhe atribuem poderes cicatrizantes e anti-hemorrágicos (podendo inclusive ser usado para controlar o fluxo de sangue menstrual), bem como poderes pacificadores. Segundo Surrallés, as mulheres candoshi cultivam perto de casa diversos tipos de *piripiri* com diferentes finalidades (Surrallés, 2003: 227). Os Paumari também fazem uso de uma espécie de *Cyperus*, ao qual atribuem também propriedades de proteção espiritual (Bonilla, 2007: 202, p.ex.).

que poderia ser uma boa ideia leva-lo para uma consulta neurológica em Rio Branco — aos meus olhos tratava-se claramente de um caso de epilepsia. Um amigo me explicou então que o menino (seu BS) vinha sendo vítima do assédio de espíritos, e que, ainda que alguma medicação pudesse ajudar, é provável que apenas alguém que “entende dessas coisas” (i.e., de agressões espirituais) poderia solucionar seu caso. “O problema”, meu amigo concluiu, “é que o pai dele é crente, e não vai querer que alguém olhe o menino”.

Em outra ocasião, um velho amigo me contou que um de seus vizinhos tinha o costume de “brincar” muito com um velho *kahontshi*, que ele chamava de cunhado (*nane*). Depois de um tempo que o referido xamã havia morrido, o homem começou a caçar e a brincar com as músicas que o finado cantava. Meu amigo narrador, costumaz tomador de ayahuasca e que vez por outra reza sobre crianças adoecidas na aldeia, contou-me ter advertido o homem, dizendo que ele não deveria brincar com a memória do finado *kahontshi*, pois se tratava de alguém que em vida fora especialmente poderoso. O homem respondia subindo o tom a brincadeira, dizendo que se o “fantasma” aparecesse ele o sodomizaria. No outro dia, o homem voltava do roçado carregado, e parou para beber água em uma cacimba. Enquanto ele bebia água, ele ouviu um barulho. Foi então que ele avistou a “visagem”, que depois descreveria como “um bicho com o coração de fora, babando sangue e botando sangue pelos olhos”. O homem se levantou e saiu correndo, chegando à casa de seu sogro já bastante assombrado, passando mal. Foram chamar o velho que me narrou a história, que teria ajudado, rezando sobre o homem até ele se acalmar.

Por *kamtshi* também são chamados os duplos projetados pelos “pajés” (tradução nativa de *kahontshi*) para assustar e agredir, e assim causar o adoecimento, em seus desafetos. Esses duplos podem, neste caso, tomar a forma de animais peçonhentos (como cobras, escorpiões ou insetos), de uma pessoa desconhecida, ou mesmo feições monstruosas, ou como no caso narrado acima, quando agride fisicamente ou assusta as suas vítimas. Na aldeia Laranjeiras, um amigo me explicou que um *kahontshi* pode tomar *kanatshiro* (uma espécie de *Brugmansia*) para mandar duplos animais fantasmagóricos para “assustar” uma pessoa. Caso a pessoa se assuste, ela imediatamente adocece. Caso contrário, se ela “sabe de alguma coisa” (expressão à qual voltaremos) ela saberá que aquela “visagem” foi provocada por um xamã que lhe deseja o mal. Esse mesmo amigo me explicou que algumas pessoas “adotam” um *samensthi* ou um *kamtshi*, entidades que

possuem a capacidade de se transformar em certos animais — em cuja lista, curiosamente, insistentemente figuram os xenartros amazônicos mambira, preguiça ou tamanduá-bandeira. Nesse caso, o *kahontshi* se dirige aos seus “feitiços” como *nwhene* (“minha criança”), “porque ele manda neles”. “Existe esse tipo de *kamtshi*, um com bandeira, um com cairara, um com jaburu, mergulhão, samaúma, assacú, tudo isso pode se transformar no espírito, e assim o *kahontshi* adota”.

Certa vez, estávamos em Assis Brasil, onde eu ajudava os professores manxineru com a matrícula dos alunos e a renovação de seu contrato junto à Secretaria Estadual de Educação. Eu havia combinado de voltar para a terra indígena com um dos professores, quando então me hospedaria em sua casa. Eu pretendia passar alguns dias em sua aldeia, ajudando-o com os trabalhos da escola. Um dia, fui surpreendido logo cedo com a sua visita na pensão na qual me hospedara. Ele, um pouco apreensivo, vinha me pedir um de meus corotes de gasolina emprestado, pois teria que voltar imediatamente para aldeia: algo acontecera com uma de suas filhas. Sem pestanejar nem pedir muita explicação, cedi-lhe o corote. Mais tarde, outras pessoas me explicaram: “diz que”⁸² que a filha de meu amigo passara por algum tipo de problema espiritual, mas, essas pessoas alegavam, não era possível saber mais detalhes. Dias depois, fui finalmente para a aldeia de meu amigo professor. Lá, depois de uma tarde de trabalhos na escola, conversamos sobre o que acontecera, e ele me explicou que a menina havia lhe contado que, no caminho do roçado, um homem desconhecido teria aparecido e lhe dado um chute. A mãe da menina, esposa de meu amigo, que a acompanhava, não vira homem algum, mas ainda assim a menina ficara muito assustada. Em pouco tempo a menina adoeceu, sofrendo de pequenos delírios de febre. Meu amigo me explicou que ela havia sido atacada por um *kamtshi*. Quando perguntei por que ele pensava isso, ele

⁸² Essa expressão típica do português regional transpõe ou traduz para a língua majoritária uma característica (quase?) onipresente nas línguas indígenas da região: o uso de evidenciais para marcar a origem da informação que se veicula. No caso da língua manxineru, informações de segunda-mão ou acontecimentos não testemunhados pessoalmente são marcados na narrativa com o morfema -*hima*-, como acontece na língua piro (Hanson, 2010: 77-79; Gow, 1991: 60). O tipo de contexto que descrevemos, de narrativas acerca de ataques espirituais sofridos por outrem, é muito comumente e produtivamente envolto por névoas de incerteza e imprecisão, pois, como se sabe, a fofoca participa da feitiçaria (e vice-versa). Nesses casos, o uso dos quotativos é quase mandatório, e as pessoas hesitam muito em explicar ou dar muitos detalhes do acontecido.

me contou que um tempo atrás se desentendeu com um rapaz de uma aldeia acima durante uma festa, na qual os dois quase brigaram por ciúmes de suas esposas. Nessa ocasião, o tal rapaz teria falado que ele não ia partir pra violência, para não estragar a festa, mas não ia deixar as ofensas que recebeu a troco de nada. Meu amigo professor então me explicou que, segundo ele acreditava, o rapaz havia pagado um *kahontshi* para o agredir espiritualmente. Como ele não estava em casa, e como a sua filha acabara de passar pela menarca, estando por isso fragilizada, a vingança encomendada pelo rapaz acabou recaindo sobre ela.

Neste último exemplo que vou apresentar, eu mesmo, segundo me disseram algumas pessoas, fui vítima de um *kamtshi*. Certa vez fui convidado para uma “pintação” (como é chamada em português a festa de iniciação das moças, à qual voltaremos no próximo capítulo), que reuniu muita gente, de quase todas as aldeias da terra indígena. Passamos praticamente três dias bebendo muita caçuma forte e algum álcool. Como era inverno, durante dois dias a festa foi acompanhada por uma chuva intensa. Empolgado com a festa e me deixando levar pela alegria da ocasião, me descuidei. Tomando chuva, dormindo mal e me alimentando pouco, adoeci. Quando ainda sentia apenas uma leve febre, acompanhei alguns amigos em uma caçada a algumas horas de distância rio acima da aldeia (ocasião em que tivemos a sorte de matar um veado de porte considerável). Quando voltamos da caçada, eu já me sentia bem fraco. Na noite desse primeiro dia, sonhei que um ser vermelho de aspecto monstruoso me desembrulhava do meu saco de dormir, sem esconder suas intenções antropófagas. No outro dia, me senti incrivelmente mal: tremia de febre, e as pessoas que se preocupavam em tomar a minha temperatura com as mãos (ninguém dispunha de termômetro) se assustavam. Meus anfitriões me perguntavam o que tinha me acontecido, e me admoestavam por eu ter ido para uma caçada me sentindo febril. Preocupados, insistiam para que eu comesse e tomasse caçuma doce (*tepalha potshwalu*), mas guardavam uma distância cautelosa. Incomodado com a situação e com a preocupação que eu causava em meus anfitriões, resolvi ir para a cidade, com o objetivo de fazer um exame de malária (que meus sintomas me levavam a crer que eu havia contraído) e conseguir medicação. Uma vez que todos os exames de malária deram negativo, tive que ir a Rio Branco, onde fiz outros tantos exames, sem conseguir descobrir as causas de meus sintomas. Depois de 15 dias, já me sentia melhor. Não tomei nenhuma medicação. Um amigo manxineru, que mora em Rio Branco,

me presenteou com uma pequena pedra, que eu deveria esquentar com um isqueiro e passar pelo corpo, mas não a utilizei. Outro amigo, um jovem xamã *huni kuin* que estava de passagem por Rio Branco (ia para o Sudeste, onde participaria de encontros ayahuasqueiros de neoxamanismo), fez um demorado *shuãka* (como são chamados em *hãtxa kuin* os tratamentos através do sopro sobre partes do corpo do doente) sobre as minhas costas e braços, garantindo que então me sentiria melhor.

Resolvi voltar para a terra indígena. Fui recebido com muitas perguntas, e algumas especulações sobre o que havia me acontecido. Alguns diziam que eu havia sido enfeitiçado durante a festa (que, naturalmente, ao combinar parentes e afins distantes com muita bebida alcoólica, se mostrava o cenário perfeito para todo tipo de desentendimento e consequentes agressões físicas e metafísicas), o que eu recusava veementemente, já que na festa não comparecera nenhum dos desafetos que adquiri durante meu trabalho de campo. Pelo contrário, afirmava, tinha com todos ali relações muito boas. Outros acusavam o fato de eu ter participado de um almoço no qual fora servido a carne de um jabotiaçu (*totemasahi*), bicho notoriamente “remoso” (*hixkolu*, ou “forte”) e que exige cuidados especiais ao ser pego e consumido. Meu adoecimento teria sido provocado pela vingança empreendida pelo duplo despossuído do animal. Por último, e essa pareceu a explicação mais plausível para muitas pessoas, eu poderia ter sido atacado por um *kamtshi* ao acompanhar meus amigos na caçada enquanto sentia febre. O meu adoecimento só poderia ter sido causado por uma agressão intencional: ou a vingança de um animal predado, ou a agressão xamânica (que dispõe também de diferentes formas de causar malefício), ou uma agressão oriunda dos espíritos malévolos que habitam as florestas e os arredores das aldeias. De uma maneira ou de outra, a ideia de *kamtshi* poderia ser usada para compreender e combater todas estas três causas elencadas.

Os sonhos denunciam não apenas a ocorrência do feitiço, mas também sugerem quem são os agressores suspeitos. Quando algum anfitrião estava com a saúde comprometida pelo que se julgava ser um feitiço, seus familiares mais próximos intensificavam o seu gosto por analisar e comentar os seus próprios sonhos, em busca dos indícios que permitiriam não apenas procurar a cura, mas porventura se vingar do agressor. A filha de um amigo, com uma doença persistente e grave, sonhou certa vez que era perseguida por uma cobra. Isso foi suficiente

para que os seus parentes mais próximos se colocassem permanentemente em alerta, buscando em seus próprios sonhos pistas sobre o que poderia ter ocorrido com a menina.

Nos casos que ouvi relacionados às agressões xamânicas, a vítima geralmente havia se envolvido em uma briga começada por ciúmes ou bebedeira, ou por inveja e disputa sobre bens e dinheiro⁸³. Um dos lados da disputa teria então resolvido pedir ou pagar para um *kahontshi* “botar feitiço” (tradução nativa de *kayinretlu*, ou *kahontshiwlu*) em seu desafeto. Há um relativo consenso de que atualmente apenas três pessoas têm a capacidade de operar esse tipo de agressão (dois homens e uma mulher, os três com mais de 60 anos), ainda que se suspeite ou se diga que muito outros “sabem de alguma coisa” (assim se diz dessa capacidade em português: “fulano sabe!” ou “fulano entende” — *wale himata*; e, na negativa, “fulano não entende de nada”, “fulano não sabe de porra nenhuma” — *wale hinke himata*).

Curiosamente, não consegui saber de casos de acusações de feitiçaria direcionadas às pessoas yaminawa, e sempre que perguntava sobre essa possibilidade, eu recebia o mesmo tipo de resposta: que eles não sabem como fazer esse tipo de agressão. Comumente na Amazônia a eficácia da feitiçaria depende de uma distância ideal entre o agressor e a vítima (cf. Albert, 1985; Vanzolini, 2015): um parente não muito próximo, mas não obstante um parente⁸⁴. Essa distância ideal, no caso manxineru, costuma ser encontrada nas relações entre os casarios mais afastados uns dos outros, aqueles que poderiam ter estreitado seus vínculos através de casamentos, mas por qualquer motivo não o fizeram. O agressor é sempre algum conhecido, alguém próximo o suficiente para ter motivos (a inveja, o ciúme...) e oportunidade para fazer o mal.

É comum a atribuição aos xamãs de uma persistente ambivalência moral (cf. Costa, 2007: 123). A essa noção os Manxineru acrescentam a ideia de que a ambivalência moral do *kahontshi* decorre do seu conhecimento: saber efetuar agressões por feitiçaria é quase o mesmo

⁸³ O ciúme e a inveja, motores costumazes do feitiço, pressupõem uma proximidade/distância ideal entre o agressor e a vítima: motivado por fatores de distanciamento e distinção (desentendimentos, competição, brigas), ele depende, para funcionar, da proximidade e, em certa medida, da consubstancialização (cf. Vanzolini, 2015: 249-255).

⁸⁴ No caso Panará descrito por Ewart, essa posição recai sobre os outros índios, simultaneamente não-*hipe* (“não-brancos”) e não-panará, “the perfect other onto whom witchcraft accusations could be transferred” (Ewart, 2013a: 171).

que tê-las feito. É muito comum o caso de aprendizes que dizem ter abortado seu aprendizado justamente porque estavam ficando cada vez mais agressivos, ou que sofriam a tentação por testar suas capacidades de agredir e de causar doenças, o que, inevitavelmente atrairia como represálias o contra-ataque de outras pessoas que também “sabem”, dirigido ao aprendiz ou à sua família. Se a forma mais comum e eficaz de iniciação xamânica consiste em estabelecer uma espécie de acordo com a entidade chamada de *kajpomyolutu* (voltaremos a ele no próximo capítulo), é como se o contato com o *kajpomyolutu* contaminasse o pactuário: ele também se torna progressivamente agressivo, disposto a bater e a agredir pelo simples prazer de fazê-lo. Ser capaz de ou saber fazer alguma coisa é quase o mesmo que já tê-la feito (daí também o sentido de expressões corriqueiras no português manxineru como “esse daí não sabe sentir fome”, ou “ele não sabe cansar não”): como se até mesmo as disposições que consideraríamos naturais dependessem de algum tipo de saber, ou como se todo comportamento fosse, em última instância, uma ciência.

Essa íntima relação entre o comportamento e a ciência é também qualificada por duas características do conhecimento xamânico: em primeiro lugar, entre os Manxineru, o *kahontshi* pode aprender apenas diretamente com seres como o *kajpomyolutu*. O papel dos conhecimentos adquiridos com as pessoas da aldeia com as quais o *kahontshi* conviveu sempre é minimizado nos relatos que pude ouvir. Um outro xamã pode abrir um caminho para o aprendizado “assoprando” o corpo do aprendiz, ou ainda tomando *ayahuasca* e cantando para ele, mas os conhecimentos realmente eficazes na cura e temidos na agressão sempre têm a sua origem fora da aldeia, na convivência com seres que habitam nos centros da floresta ou no fundo dos rios. A relação com esses seres exteriores é sempre mantida em segredo pelo *kahontshi* aspirante, que, não obstante, tolera com bom humor a insinuação de que ele se relaciona com tais entidades.

Em segundo lugar, o poder adquirido por um *kahontshi* é em parte a capacidade de se transformar e de mobilizar espíritos que se transformam. As pessoas que me contaram sobre a vida dos finados xamãs enfatizavam que eles podiam se transformar (no mais das vezes, em sucuri ou em onça). Em ao menos dois relatos a morte de um *kahontshi* foi seguida pela sua transformação definitiva, quando, depois de enterrado, seus familiares ainda o viram transformado, para nunca mais.

Entre os meus interlocutores, qualquer pessoa com mais de quarenta anos era capaz de desfiar o relato de ciclos e ciclos de vingança xamânica. Nesses relatos, a *ayahuasca* é por vezes reputada como aqecedora dos conflitos, pois diz-se que no porre da *ayahuasca* as pessoas se viam agredidas por outros, e isso sempre gerava novas ocasiões de vingança. Essa é a principal razão alegada para a conversão à fé batista das pessoas da aldeia Jatobá: por lá é comum se dizer que antes da conversão havia ciclos intermináveis de vingança e violência associados às agressões xamânicas. Com a conversão, isso não acontece mais. Ainda que algumas doenças ou afecções sofridas pelos moradores dessa aldeia sejam por vezes atribuídas a feitiços, a confiança na cura pela fé cristã parece convencer as pessoas evangélicas de que não é mais necessário ou desejável buscar vingança ou retaliação.

De qualquer forma, se a agressão é sempre atribuída ao relativamente próximo, a cura, geralmente, é procurada longe de casa, muitas vezes entre os curandeiros “mestiços” pagos a preço alto em Ibéria ou Puerto Maldonado⁸⁵. Disseram-me que os curadores de uma aldeia hesitam em curar um feitiço em outrem, salvo em parentes muito próximos, pois intervir pela saúde de uma vítima é tomar o seu lado em uma briga, o que sempre acarreta consequências. Além disso, a cura e a sua efetividade, como o ato mesmo da feitiçaria, são sempre envoltas em dúvidas e em um ceticismo insistente, e nunca se tem certeza se o tratamento sugerido pelo curandeiro contratado funciona ou não. Mesmo assim as pessoas pagam o sugerido sem pestanejar. Uma de minhas anfitriãs passou dois meses entre Assis Brasil e Ibéria, sendo atendida por diversos curandeiros, todos eles pagos, até que conseguiu finalmente se curar. Sua mãe, meses depois, passou semanas em Rio Branco, frequentando uma grande igreja da Assembléia de Deus, também atrás de curar um malefício que algumas pessoas atribuíam à feitiçaria.

O conhecimento sobre as formas metafísicas de agressão é raramente admitido, e, mesmo sendo geralmente negado aos desafetos, “ninguém pode duvidar” (como se comentava sempre que era colocada a pergunta sobre o poder de uma pessoa de fazer mal através dos feitiços). Há, no entanto, um conjunto de formas de proteção mais ou

⁸⁵ Surrallés observa algo parecido entre os Candoshi: prefere-se buscar a cura com xamãs parentes bem próximos ou com xamãs muito distantes: o caso intermediário seria arriscar se expor a alguém com o poder de fazer o mal que poderia querer se vingar de agressões passadas (Surrallés, 2003: 219).

menos comuns que pais e mães das grandes famílias devem conhecer, condição para a unidade doméstica e a autonomia dos grupos familiares.

Os duplos comparados

Um movimento comparativo pode lançar luz sobre os conceitos de duplo (-*samenu*), duplo despossuído (*samentshi*) e *kamtshi*. Se nos deslocamos para o ocidente, podemos observar que os Piro com os quais Esther Matteson viveu, no baixo Urubamba, consideravam que a alma (-*samenu*) vive no peito, junto ao coração (Matteson 1954: 73). Quando ela se projeta para fora do corpo durante os sonhos, ela não pode ser vista, mas torna-se visível a partir da morte, quando se separa definitivamente do corpo. Então, em sua forma despossuída, *samentshi*, passa a ser temida pelos vivos, especialmente os parentes do falecido, que ficam mais suscetíveis aos seus apelos pela saudade que sentem.

Algo semelhante disseram os Ashaninka ribeirinhos a Weiss: *noshire* (“minha alma”) reside no coração (designado pela mesma locução), e, uma vez separada definitivamente do corpo, enquanto *shirentsi* (alma despossuída), se torna malevolente e perigosa, e passa a visitar os lugares que frequentava quando compunha uma pessoa viva (Weiss, 1972:169). *Shirentsi* ainda pode tomar a forma de um animal de caça, quando é então chamada de *peari*. Os Ashaninka ainda informaram Weiss sobre o espírito temido *kamari* (de -*kam*-, “morte”) que, segundo ele, também recebe o nome pouco usual de *samentshi*, em uma interessante homonímia com a língua manxineru/piro (Weiss, 1975: 283).

Entre os Matsigenka, Baer afirmou que, apesar de ser um tema para o qual não há consenso (1994: 75)⁸⁶, diz-se que o corpo é como a roupa de um “duplo invisível”, *i 'sure*, que algumas pessoas identificam com o coração. Com a morte, esse duplo se converte no temido espírito *kama'garini*, que faz as pessoas adoecerem e que habita o mundo subterrâneo (Baer, 1994: 75-76). Apenas um informante teria dito a Baer

⁸⁶ Rosengren também observou a impossibilidade de se alcançar uma definição clara e consensual dessa noção (Rosengren, 2006: 94). Sobre os Ashaninka, Weiss (1975: 431) e Killick (2005: 16-17) afirmam a dificuldade e até o desinteresse de se conversar sobre esse tipo de assunto.

que há uma segunda alma, visível nos olhos da pessoa (1994: 77). Ronsengren, por outro lado, diz que os Matsigenka distinguem apenas dois tipos de alma: a alma de osso, *itonki*, e a “alma livre”, *isure*, que o antropólogo identifica com o *self* e afirma ser alheia às contribuições do pai e da mãe na gestação da criança (Rosengren, 2006: 84, 97 n.2). Rosengren afirma que o conceito de *isure* (como o *-shire* ashaninka e como o *-samenu* manxineru/piro) demonstra uma qualidade peculiar. Significando “alma” (*soul*), ele existe apenas na forma possuída (isto é, composto com o prefixo pronominal de posse): *nosure*, “minha alma”, *isure* “alma dele”, etc.. Em sua forma despossuída, *suretsi* (quando a palavra é formada com o sufixo *-tsi*), ela deixa de designar “alma” (*soul*), e passa a designar “fantasma” (*ghost*): entidade socialmente indeterminada, anônima e perigosa. Essas almas despossuídas são também chamadas de *kamatsiri*⁸⁷ (“espírito-morte”, de *-kama-*, “morte”), e teriam o poder de assumir a forma de um animal, com a intenção de agredir ou seduzir pessoas cujas almas elas então capturam (Rosengren, 2006: 92, 94, 99 n.18).

Deslocando nossa comparação para o sentido oposto, ao oriente, no médio rio Purus, os Apurinã informaram a Schiel que é possível distinguir duas formas para a alma ou o espírito: *-kama* (raiz a ser completada com o prefixo pronominal de posse — cf. Facundes, 2000: 336)⁸⁸, em sentido próximo ao duplo *-samenu*, que um dos parceiros apurinã de Schiel disse ser visível no olho das pessoas (Schiel, 2004: 92); e *kamuru*, alma malévola, homófona àquela dos Ashaninka de Weiss, que vaga pela floresta e que tem o poder de fazer as pessoas adoecerem (e que também recebeu a tradução nativa como “curupira”, “parte da pessoa que fica na terra e assombra” — Schiel, 2004: 93). “Para acalmar o *kamuru* são realizadas festas, *isai*”, afirmou Schiel (2004: 93). Acredito que tais festas seriam algo como o atual “dia de finados” entre os Manxineru, quando se realiza um mutirão para a limpeza do cemitério, garantindo assim que os que estão ali enterrados sintam-se cuidados, e assim não vão atrás dos seus parentes vivos. Segundo Ehrenreich, os Apurinã temem os *kamyry*, “almas dos defuntos” que vivem na floresta, e que podem, em casos de morte

⁸⁷ Entre os Manxineru, *kamatshiri* é uma espécie de pássaro, pequena, marrom e preta, cujo canto pressagia a morte de um conhecido (cf. Matteson, 1965: 282).

⁸⁸ Na língua apurinã o morfema *-kama-* significa “alma”, e não morte (que se diz então *-upũ-*), como em ashaninka e matsigenka (Facundes, 2000). Pode também, como em manxineru, significar o verbo “fazer”.

violenta, procurar vingança. Estes *kamyry* podem também ser enviados por “feiticeiros” às aldeias inimigas (Ehrenreich, 1948: 122)⁸⁹.

As sugestões de que o duplo pode ser visto no olho da pessoa (como Baer ouviu entre os Matsigenka e Schiel entre os Apurinã) e de que ele reside no peito, junto ao coração (como Weiss afirmou para os Ashaninka ribeirinhos, Baer e Rosengren para os Matsigenka, e Matteson para os Piro do Urubamba), me parecem interessantes, pois nos permitiriam aproximá-lo da “alma verdadeira” dos Huni Kuin do alto rio Purus (McCallum, 1996: 359); ou alternativamente, do *gianzubuni* suruwaha, um “núcleo do peito” ou coração, sede da intencionalidade, que se transforma, no pós-morte, em *asuma* (Aparicio, 2015: 211-212), princípio que “expresa una desconexión extrema producida por la transformación de la muerte, el limite insuperable de la inestabilidad del cuerpo” (2015: 216). Se não pude encontrar uma distinção linguística que espelhasse uma concepção plural da alma, análoga àquela descrita por alguns etnólogos que trabalharam entre povos pano, devo observar que, conceitualmente, algo próximo a isso faz sentido. Se o duplo (*-samenu*) corresponde claramente ao princípio de singularidade subjetiva e formal, há, contraposto a ele, algo como “uma alma do corpo”, objeto do afeto e da ação pacificadora e coletiva, e que parece não ser destacável do corpo ele mesmo.

Corpo, saber, memória

O *-mane* (ou *mantshi*, na forma despossuída) é o “corpo” da pessoa, seu aspecto visível, presente e substancial (em oposição à invisibilidade relativa de alguns seres — cf. Gow, 2001: 133-134), e o receptáculo da atenção e do cuidado que lhe dirigem seus parentes. É nele que se produzem as qualidades tematizadas por Gow através do

⁸⁹ A relação desses espíritos *kamuru* com os *kamatxi* também identificados por Ehrenreich — “seres fantásticos, que imaginam cobertos de penas ou de pêlo fino, e que consideram nefastos a todos os não-iniciados, mesmo sendo homens”, que, “se acaso os avistam, são salvos pela intervenção dos feiticeiros, ao passo que as mulheres são levadas à morte certa” (1948: 127) — aos quais os Apurinã dedicavam rituais de flautas proibidos às mulheres, resta a ser esclarecida. Steere também associa os *kamatxi* com rituais de flautas sagradas (Steere apud Opas, 2008: 104 n.40; cf. Schiel, 2004: 89). Ainda sobre o *kamuru* ou *kamyry*, cf. Facundes, 2000: 226; Köch-Grünberg, 1919: 77.

termo *nshinikantshi*: importar-se, lembrar-se de, se emocionar com, pensar em (cf. p.ex. Gow 1991: 164; 2000; 2001: 42, 82, 115 — ênfase aqui o significado do termo vernáculo através de construções transitivas, dado que a propriedade de que se fala é eminentemente relacional)⁹⁰. Matteson observou o uso laudatório da expressão “*kshinikanu!*”, traduzindo-a como “ter alma”, no sentido de se importar com as pessoas e ser cuidadoso com elas⁹¹. No dicionário compilado por Nies, essa expressão é glosada como “consciência” (Nies, 1986: 399). Em meu próprio trabalho de campo, observei a versão despossuída ou absoluta do termo (i.e., formada com o sufixo *-tshi*) sendo usada para falar em geral de “conhecimento”, “pensamento” ou mesmo “estudo”, como nas discussões sobre a escola. Lembro-me, por exemplo, da locução *herotu kshinikantshi*, “novo conhecimento”. Testemunhei mais empregos como, por exemplo, *hihi nushiniklo*, “eu me lembro dela”; *rindo nshinikandeta*, “ele está pensando na mãe dele”; ou ainda *kshinikanuru*, “rapaz inteligente”⁹².

Compreendo melhor a locução *-shinikan-*, na medida em que designa tanto o conhecimento, a consciência, quanto o pensamento, as ideias, a lembrança e os vínculos afetivos interpessoais, quando a emparelho às noções de *xinan* e de “alma do corpo” dos povos pano meridionais, instâncias dependentes da formação do corpo da pessoa, constatáveis pelo seu comportamento adequado, respeitoso e atencioso com os seus parentes⁹³. À primeira vista, caberia, nesta comparação,

⁹⁰ De um modo ou de outro, como mostou Surrallés para o *chinámaama candoshi* (2003: 70), as noções ameríndias mais próximas ao que traduziríamos por “pensar” portam um aspecto eminentemente transitivo: sempre se pensa em alguém e nas ações que se pode fazer por ele.

⁹¹ “Kshinikanu 'having a soul, etc.', is the standard expression of high approval of a person. Not uncommonly, the negative is used even of members of the tribe, although the Piro feel that they differ from other tribes in being more thoughtful” (Matteson, 1954: 66).

⁹² Um uso semelhante, paralelo aos já mencionados acima, foi observado por Gow no contexto do aprendizado feminino dos desenhos e padrões gráficos Piro (2001: 115). Em apurinã, o vocábulo *-xinhik-* (a ser determinado por prefixo pronominal e sufixos de modo) designa “lembrar”, como em *nhitaru nhixinhikinhiã nu pu waimonhi*: “ao lembrar-me do meu primo, eu vim” (Facundes, 2000: 426).

⁹³ Para esta aproximação corroboraria a ideia Piro de que o pensamento está relacionado ao peito ou ao coração (Opas, 2008: 120; Rosengren, 2006: 94).

explicar a diferença entre a forte tendência da ideia pano de *xinan* para pólos alógenos da experiência, especialmente o xamanismo, e as tonalidades domésticas ou voltadas para a cognação das interpretações de Gow e Opas sobre o *-shinikan-*. Mas aqui temos, penso, um falso problema, derivado da pressuposição de um contraste irreduzível entre o doméstico e o estrangeiro, o mesmo e o outro. Pelo contrário, e principalmente quando o assunto é o pensamento (i.e., o campo por excelência de cruzamento entre o virtual e o atual), “a similitude é um mero caso particular da diferença, e a sociabilidade é apenas o limite inferior da predação” (Viveiros de Castro, 2015b: 205).

Se a individualização fenomênica do duplo (*-samenu*) denota processos transformativos perigosos pelos quais passa o seu possuidor, e se ele pode ser avistado pelos parentes próximos depois da morte da pessoa, é porque ele é (e deve ser) normalmente eclipsado pelo corpo plenamente saudável e disposto, portador das relações de afeto, de carinho e de compartilhamento com os parentes próximos (i.e., de *-shinikan-*). Aqui a ideia de “divíduo” faz sentido, ao mostrar que qualquer pessoa é, no mínimo, determinada pelo olhar ou pela presença de outra pessoa: “it is in the presence of the other, experienced as an opposite, that the person is individualized through the eclipsing of one of its two aspects — precisely the aspect represented by this other” (Vilaça, 2011: 248; cf. Kelly, 2001).

O corpo de alguém é produzido por seus pais a partir do útero materno (*manewata*, ou “fazer corpo”). Quando procurei saber ao certo se havia uma maior ligação substancial do corpo do bebê ao pai ou a mãe (ou qual dos dois era mais responsável pela composição do bebê), me foi respondido que, na determinação dos modos próprios de tratamento, as pessoas geralmente consideram a criança como filha de sua mãe (assim, por exemplo, o filho da irmã de um homem será chamado por ele de *npalikleru*, mesmo se o modo de tratamento pudesse ser outro, caso se considerasse o vínculo de parentesco pelo lado paterno).

Quando nasce, a criança é acompanhada em seu surgimento (*rijpaka*, “emergir”, ou “sair de um interior para o exterior”) pela *heyontshi* (“placenta”), que é, de certa forma, pensada como uma espécie de companheiro seu. Desde o começo de sua formação o bebê está assim diante de um outro, que não sobreviverá à transformação pela

Essa é uma noção bem comum na Amazônia ocidental (Vilaça, 2016: 223; Costa, 2007: 310).

qual ele passa ao emergir. A placenta deverá ser disposta com cuidado, e algumas pessoas me contaram que ela deve ser enterrada próximo à casa. A saúde da criança pode ser comprometida por um tratamento inadequado da placenta.

Após o nascimento, o corpo da criança é, na prática, uma espécie de extensão do corpo de seu pai e de sua mãe (cf. Gow, 1991: 154-155). É essa identidade corporal comum que impõe aos pais uma série de cuidados (tratados tradicionalmente como o ritual de *couvade*)⁹⁴, que objetivam evitar desvios na formação do bebê (i.e., que ele adquira características indesejáveis, como a irritabilidade ou o medo excessivo de tudo), mas também, e principalmente, evitam uma série de doenças relacionadas ao duplo da criança. Por ser independente do corpo e da vontade de seus pais, o duplo pode ser perdido, já que o vínculo entre ele e a criança em formação é frágil (como também atestaram Gow, 1999: 238; e Opas, 2008: 243).

Diz-se que o pai de um recém-nascido não pode pescar de mergulho, pois o duplo de seu filho arriscaria segui-lo ao fundo da água, onde ficaria preso, deixando a criança vítima de terríveis ataques de soluços. Andar na mata também requer seus cuidados pelos mesmos motivos, e em hipótese alguma o pai de um recém-nascido deve matar uma cobra (*himni*) ou uma onça (*mhenoklu*). Outros animais, como o tucano (*shikane*), caso sejam mortos por um pai de recém-nascido, podem exercer vingança sobre o duplo do bebê, fazendo-o adoecer. A parturiente e o pai da criança não devem comer macaco prego (*tshkotu*), macaco preto (*mtshira*), anta (*jema*), nambu azul (*tsleklu*), ou jabuti (*knoya*), por exemplo. E não devem também se embriagar. Há também,

⁹⁴ Stolze Lima, em um breve balanço sobre essa noção, sugeriu que deveríamos abandonar a ideia de que se trata de um “ritual”, pois assim, além de evitar a problemática discussão “individação humana” versus “institucionalização ritual da paternidade” (ambas as instâncias pressupondo algo como o dualismo ontológico “natureza/cultura”), enfatiza-se que os procedimentos sumarizados pela noção de *couvade* são em certo sentido banais e dizem respeito a diversos outros momentos da vida (nascimento, crescimento, doença, homicídio, morte de parentes, etc. — Lima, 2006: 134-135). Uma ilustração do quão comum e transversal é esse tipo de procedimento pode ser encontrado na descrição e análise que Surrallés faz do *magómaama* candoshi, conjunto de restrições alimentares, isolamentos e procedimentos operados por qualquer um que se prepara para ações de importância marcada, bem como para o aprendizado xamânico e para se curar de doenças graves, configurando-se assim em um princípio pragmático geral (Surrallés, 2003: 215, 223).

além das proibições, e como já observamos anteriormente, uma série de procedimentos que visam à incorporação de afetos por parte da criança em formação. Toda uma semiótica⁹⁵ simpática é colocada em operação, através dos banhos e infusões com plantas específicas. É comum a manufatura de um colar com o osso da titela de um jabuti (para dar força à criança), bem como esfregar espécies de urtiga nos braços do bebê (Opas associa esta prática ao poder estimulante da dor — 2008: 186, mas suspeito que há também a ideia da transmissão ou inoculação de propriedades específicas da planta para a criança). A filiação, mais do que determinada pela transmissão de substâncias que proveriam uma identidade ao recém-nascido, é sempre tematizada como produto do cuidado (as dietas, o resguardo, a atenção dispensada ao bebê...) e da nutrição, bem como a memória dessa relação. Os filhos adotivos que foram criados desde pequenos não se distinguem muito dos filhos gerados por um casal. A paternidade assim não seria um dado, mas antes uma disposição relacional cumulativa e partilhada.

À medida que cresce a criança participa mais da vida de sua família extensa, e passa progressivamente a estender os vínculos gerados pelo cuidado e a alimentação para outras pessoas com as quais divide o mesmo teto. Lentamente, se fortalece e manifesta-se com alegria, e passa a andar e a demonstrar sua personalidade, principalmente ao dirigir seu afeto em intensidades variáveis aos seus parentes, criando vínculos de carinho mais intensos com uns e outros. As famílias orgulham-se do crescimento de suas crianças, alegram-se com elas, e comentam muito os acontecimentos que povoam o cotidiano de seus pequenos. Progressivamente a criança começa a aprender a falar, e, como Gow repetidamente observou (1997; 1999: 238-239), a maturação alegre do corpo, manifestada na saúde e no apetite das crianças para a comida que seus parentes lhes oferecem, acompanhada pelo uso dos termos vocativos (principalmente aos parentes ascendentes com os quais convive, *yeye, papa, mama, jiro, tote...*), é a prova de que a criança desenvolve o carinho, a atenção e os bons pensamentos (*nshinikantshi*) em relação à sua família. “O uso de tais termos

⁹⁵ Utilizo aqui a ideia de semiótica como a manipulação significativa de matérias e princípios, e não apenas como um sistema significante. Inspiro-me ao fazê-lo no uso de Tânia Stolze Lima (2005: p.ex 137, 140, 145), depois de Deleuze e Guattari (1995), que elaboram a ideia de uma “máquina abstrata semiótica” que distribui regimes de signos e regime de corpos sobre os estratos de que se formam os conjuntos e as coisas.

demonstra que a criança é dotada de *nshinikantshi*, ‘mente, inteligência, memória, respeito, amor’. Esta qualidade, *nshinikantshi*, pode ser despertada por certos atos das pessoas mais velhas, mas não pode ser ensinada à criança; ela precisa se desenvolver espontaneamente” (Gow, 1997: 45). A memória é causada pelos parentes ascendentes, mas, em certo sentido, a criança a desenvolve por si mesma.

É interessante observar como o uso dos termos vocativos e apelidos familiares são produtores da consciência mútua que os habitantes de uma casa comum gradualmente desenvolvem. Os pais, os irmãos mais velhos ou os avós vão, através de suas ações de cuidado, induzindo a criança às respostas complementares, que se manifestarão como uma memória que marca profundamente a relação das pessoas que conviveram nesses contextos.

Crianças de até dois anos passam o dia com seus irmãos e outros parentes próximos. A partir de então elas passam a ajudar os seus pais, e, em menor medida, seus irmãos mais velhos: carregam água e lenha, levam recados e coisas entre as casas, buscam objetos ou ferramentas, e as meninas lavam panelas e roupas ou cuidam dos irmãos mais novos. Entre uma tarefa e outra, elas recebem o carinho, os mimos e a atenção de seus familiares mais velhos. São, em certo sentido, como complementos da pessoa de seus pais, e uma imagem disso é quando o casal ou um dos cônjuges está em viagem ou visita algum parente acompanhado pelas crianças: podemos ver os pequenos ao seu redor, caladinhos, como se fossem pequenas sombras da pessoa, com as quais ela compartilha a comida de seu prato e tudo o que lhe é oferecido. Outro de seus afazeres, fundamental na composição do cotidiano das aldeias, é levar recados e coisas: são as crianças que buscam e entregam objetos, notícias e carne ou o que quer que se “vizinhe” entre as casas. Como observei anteriormente, as crianças são muito usadas também para pedir de alguém algo que ele pode negar, pois elas podem receber um “não” sem maiores constrangimentos.

Muito cedo, aos 6 ou 7 anos, toda criança possui um perfeito sentido de auto-cuidado e de relativa independência. O desenvolvimento de habilidades básicas, segundo o gênero da criança, depende do envolvimento com outras pessoas mais velhas, geralmente com os irmãos. Mais do que pela transmissão por instrução ou imitação, tais habilidades vão sendo apreendidas (mais do que aprendidas), inclusive através da introjeção de capacidades extraídas das infusões de plantas ou preparos com partes de certos animais (como esfregar o couro dos pés da capivara nos pés da criança, para que ela evite com mais eficácia as

ferradas das terríveis arraias que povoam o rio Iaco). Essas habilidades, cuja aquisição é consequência do cuidado que genitores e parentes mais velhos dispensam às crianças, são a condição de uma autonomia muito prezada, a julgar pelos comentários laudatórios que me eram feitos pelos pais (“esse menino já vai pra mata sozinho, txai”, ou “ele já pesca pra mãe dele”, ou “as meninas ajudam muito a mãe delas”, etc.). De qualquer modo, como afirma Walker, “The conditions for individual autonomy were, in short, to be found in the literal introjection into the self of qualities and relations defining a variety of ‘others’” (Walker, 2013: 3).

Pais e mães são extremamente afetuosos com seus filhos pequenos, mas, a partir de uma certa idade (uns 7 ou 8 anos), é raro ver demonstrações de carinho e afeto. Um respeito circunspecto vai ganhando predominância. Rivière, que observou a generalidade de uma transformação afetiva análoga nas Guianas, registrou também que ela vem acompanhada do “relacionamento livre e descontraído, cuja existência frequentemente se registra entre aquelas pessoas pertencentes a gerações alternadas, entre avós e netos” (2001: 85), o que também é o caso do alto Iaco. Tendo a pensar que essa aproximação entre avós e netos (uma intimidade que pode favorecer até certa jocosidade) se destina a otimizar uma relação que está destinada a ser interrompida pela mortalidade.

Na medida em que as crianças crescem, elas vão assumindo explicitamente sua vontade e personalidade, e por vezes deixam de acompanhar os afazeres de seus pais. Há uma clivagem de gênero aqui: meninos circulam mais pelas casas e seus arredores, somem em suas aventuras durante longos períodos do dia, e as meninas costumam ficar mais próximas de suas mães e irmãs mais velhas. Quando rapazes e moças, as pessoas às vezes desejam apenas andar na companhia de amigos/as e primos/as, ou ficar atoa, e deixam de ajudar nas tarefas da casa. Nestes casos, na maioria das vezes, seus pais acabam não falando nada, salvo um ou outro comentário vago ou reclamação indireta. Os pais esperam que seus filhos adolescentes continuem ajudando nos trabalhos da casa e do roçado, ou então que se casem e passem a produzir também, mas exigir isso deles através de ordens ou reclamações muito explícitas atentaria contra a boa relação que as pessoas cuidadosamente cultivam dentro de casa (cf. Gow, 1991: 131). O mais comum é que estes rapazes e moças sejam tomados como objetos dos comentários impiedosos dos vizinhos. Com o tempo a

pessoa vai se tornando adulta e autônoma, e, após casar-se, passa a constituir para si uma unidade produtiva: o cuidado dos pais, ligado em um primeiro momento à comensalidade e ao compartilhamento cotidiano, cede lugar à predominância da memória e do uso da linguagem de parentesco (Gow, 1991:161).

O processo de constituição da pessoa também é pensado com o auxílio de um idioma epistemológico: como observamos acima, *nshinikantshi*, além de memória, respeito ou consideração, significa conhecimento. As pessoas com as quais convivi, na medida em que se acostumavam comigo, enfatizavam a minha relativa familiariedade com o verbo “saber” (*himata*), por exemplo em *himata nikatka* (“ele sabe comer!” — Opas observou o mesmo em relação a ela — 2008: 86). Nesse sentido, em contextos cotidianos, o saber é usado como marcador da proximidade moral, ou da participação em jeitos apropriados de fazer/viver, e o seu desenvolvimento está ligado à consolidação de uma posição no seio do conjunto (os “meus parentes”, *nomolene*). Trata-se também de uma forma de conhecimento plenamente enraizada no corpo, relacionada a comportamentos apropriados (compartilhar comida, evitar brigas e discussões e etc.) que são adquiridos durante o crescimento e amadurecimento das crianças. Como afirmou Viveiros de Castro, “o corpo conecta os parentes, a alma os separa — porque a alma conecta os não-parentes (os humanos aos não-humanos), enquanto a corpo os separa” (2002: 446).

Voltando ao caso dos bebês e das crianças de colo, observamos que eles são considerados, em certo sentido, “ignorantes”. Por não saberem comer, não saberem se cuidar, e por seu descontrole motor, também reputado à ausência do conhecimento, os pais devem lhes dedicar tantos cuidados no período pós-parto. Por isso também o bebê inspira cuidado e compaixão. O corpo da criança de colo está sob o controle do corpo de seus pais, pois, ao não saber nada, a criança está em uma condição de vulnerabilidade extrema (Gow, 2000). Como dissemos acima, ela está vulnerável aos ataques que podem levar à projeção e perda de seu duplo. Essas ameaças vão rareando à medida que a criança cresce, ganhando conhecimento e controle sobre seu próprio corpo (Gow, 1991: 232). Ganhar conhecimento é ganhar corpo, e mesmo o aprendizado da linguagem é pensado como dependendo mais do desenvolvimento fisiológico dos aparelhos da fonação do que da apreensão de estruturas gramaticais abstratas (como é comum na Amazônia, entender e escutar são noções quase inseparáveis:

nimatjema, “eu entendo”, traduz-se literalmente como “eu-sei-escuto”)⁹⁶.

Marina Vanzolini, em seu estudo sobre os Aweti xinguanos, formulou a questão de uma maneira pertinente, e penso que suas observações podem ser transpostas para o nosso caso, a partir da delimitação que fizemos do campo semântico de *nshinikantshi* (entre o conhecimento e a memória, o cuidado, o pensamento dirigido a outrem). Apoiando-se em Viveiros de Castro (1996, 2002), ela afirma que o

“corpo” é bem mais um feixe de afetos, isto é, de formas distintas de se relacionar. Não se trata ou não somente, de um corpo de substância, mas antes de tudo de um corpo formado pelos conhecimentos que orientam suas ações no mundo. Em aweti a raiz do verbo “saber”, *kwawap*, é a mesma do substantivo que designa a consciência ou qualidade de quem age moralmente, *ka'akwawapu*. Esse sentido, por sua vez, é um dos principais indicativos de humanidade (...). O mesmo é dito dos bebês, que ainda não são plenamente gente. Em sua, a condição de humanidade não será determinada apenas por um corpo-substância, mas sobretudo por um corpo produzido por determinados conhecimentos e objetos (Vanzolini, 2015: 109-110).

Toda aquisição de conhecimento pressupõe algum modo de alteração e transformação do corpo, e o processo de ensino e de aprendizagem são imediatamente corporais. O uso “pedagógico” das urtigas é um exemplo, pois elas não são usadas apenas como castigo, mas como modos de condicionar um corpo capaz de sentir e absorver aquilo que se espera que as crianças aprendam. Informações e narrativas são incluídas entre as substâncias que circulam diferencialmente entre as pessoas. Observamos, por exemplo, que as narrativas “do tempo em que os bichos falavam” acontecem nos espaços de convivência de avós e netos (e todas as versões dessas histórias que eu pude ouvir foram ou contadas por pessoas mais velhas a pedido de seus descendentes, ou

⁹⁶ Ewart observa que o contrário, *sampanno* (“incapaz de ouvir”) é uma qualificação moral, equivalente a não entender e se comportar de maneira inaceitável (2013a: 182). Beatriz Matos nos dá outro exemplo: “quando uma menina se recusa a ajudar sua mãe nas tarefas da casa, entende-se que ela não escuta, não aprende (*tantienquio*: *tantia* = escutar/entender/saber/lembrar; -*penquio* = negação)” (Matos, 2014: 84). Isso mostra também que a sensibilidade e a cognição são indistinguíveis no pensamento ameríndio, chegando a ser amalgamadas totalmente, como diz Surrallés acerca dos Candoshi (2003: 66).

eram timidamente resumidas e sempre acompanhadas pela glosa “assim me contou minha/eu avó/ô” — cf. Gow 1997), e compõem assim a memória e o carinho entre essas pessoas⁹⁷. Talvez mais do que em seu conteúdo, é na pragmática de sua narração, ou nos efeitos perlocucionários que ela ensaja, que os mitos atuam como constituidores das pessoas.

O conhecimento entra como um importante componente da pessoa, e é sugestivo imaginar que, em contraposição ao englobamento do conhecimento por nosso modo corriqueiro de objetificação, que transforma o saber em patrimônio ou propriedade (Crook, 2007) e que pressupõe a publicidade e a clareza, na Amazônia a objetificação do conhecimento pode se dar através de sua “incorporação” ou somatização, segundo uma relação com um outro com o qual se produz corpo (e assim, e em graus variados, parentesco⁹⁸). Essa discussão remete imediatamente à “teoria do corpo que conhece”, classicamente atribuída aos Huni Kuin por Kensinger (1995: 237-246; ver também MacCallum, 1996). Segundo Kensinger, *una* (conceito huni kuin que poderia ser usado para traduzir “conhecimento”) é aquilo que o corpo adquire pela experiência ou pela vivência. Grande parte do conhecimento necessário para a feitura dos roçados, por exemplo, estaria acumulada nas mãos dos trabalhadores (*mekê una*), uma vez que

⁹⁷ Novamente, como observou Vanzolini entre os Aweti, os mitos circulam como a comida e outras formas do compartilhamento (Vanzolini, 2015: 313, 315), e permeiam as formas de constituição das identidades pessoais e dos grupos familiares. É interessante observar que, entre os Aweti, mesmo o conhecimento das histórias está sujeito ao tipo de modalização corporal que discutiremos a seguir: as histórias ficam retidas na boca e nos olhos do narrador, e não na sua cabeça, como sugeria aos indígenas a antropóloga (Vanzolini, 2015: 310).

⁹⁸ A discussão que se segue beneficiou-se enormemente das colocações de Marcela Coelho de Souza, que, partindo da pergunta de Barth, “Is knowledge best understood as a thing or a relationship?” (Barth, 2002: 2), opta por elaborar a segunda resposta (Coelho de Souza, 2014; cf. também 2010a; 2010b). Claro está que ela assim desenvolve o princípio perspectivista segundo o qual conhecer é reconhecer como pessoa, é “personificar”: “Se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber. O objeto da interpretação é a contra- interpretação do objeto” (Viveiros de Castro, 2002: 360).

a mão é a parte do corpo mais diretamente relacionada com o trabalho de limpeza, derrubada e preparo do solo para o plantio das roças (Kensing, 1995: 239). Da mesma forma, o conhecimento relacionado à ambientação do corpo, como saber prever um dia frio, ou quando esperar chuva forte, ou ainda o conhecimento sobre o sol e o vento enquanto condições climáticas, é pensado como um conhecimento da pele (*bixi una* — Kensing, 1995: 240). Mais do que representar ou emitir juízos sobre o mundo, o conhecimento seria antes um modo de constituir os sujeitos, através da conformação de um corpo e da perspectiva que ele deve ocupar.

Calavia Sáez, Carid e Pérez Gil, etnólogos que estiveram entre os Yaminawa no alto rio Acre e no rio Mapuya (subafluente do Urubamba, no Peru), mostraram como esta “teoria do corpo que conhece” apresentada por Kensing participa do tencionamento das dimensões mais produtivas do conhecimento para o pólo da afinidade — característica que parece ser um traço da etnologia regional. Os autores descreveram uma teoria que distingue entre conhecimentos que poderiam ser pensados como “não-marcados”, em oposição àqueles “marcados” (Calavia Saez, Carid & Gil, 2003). Os primeiros, amplamente compartilhados, transmitem-se na comensalidade, e dizem respeito à partilha de substâncias que constituem o corpo, compreendido como *yura*, e que, antes que um indivíduo empírico, é o resultado da vida entre parentes que residem juntos (2003: 10). O segundo tipo de conhecimento, “marcado”, é aquele cuja aquisição depende da “interrupção do fluxo de substâncias cotidianas (por definição ‘doces’) e o aparecimento de outras ‘amargas’” (2003: 11). “Esse saber ‘marcado’”, escrevem os autores, “distancia o aprendiz do seu corpo social; o afasta da sua casa e de seus parentes imediatos” (2003: 11). Assim, continuam os autores, seria preciso “trazer para o campo dos saberes um tema fartamente citado como central na constituição das sociedades ameríndias, o da tensão entre um universo englobante, o da afinidade (no limite, o dos inimigos) e um universo subsidiário dele, o da não-afinidade (no limite, o dos consangüíneos)” (2003: 20-21).

É razoável supor que tipos diferentes de conhecimento participam diferentemente enquanto premissas não explícitas para a formação do corpo e da pessoa. Se, como vimos acima, uma pessoa é “uma singularidade dividida de corpo e alma, um ‘divíduo’ internamente constituído pela polaridade eu/outro, consangüíneo/afim” (Viveiros de Castro, 2002: 444), poder-se-ia sugerir que há formas de conhecer

afeitas à memória, que tendem para a consolidação do corpo comum e de sua imagem (a pessoa e seus vínculos de parentesco), e formas de conhecer voltadas para a captura de elementos alógenos, afeitas à experiência e dirigidas para a moderação das relações com agências externas⁹⁹. Em ambos os casos, o conhecimento não seria um modo de representar a realidade, ou mesmo de “construí-la socialmente”, mas antes, um modo de, a partir de “relações sociais” com seres e objetos variados, constituir um corpo enquanto conjunto de afecções, capacidades e disposições. Ao empregar esse tipo de vocabulário, convém, no entanto, lembrar a observação de Tânia Stolze Lima:

Não se trata de considerar as relações humanas com os numerosos corpos não-humanos como relações sociais (ou projeções destas), mas de considerá-las tendo a mesma natureza da relação social. Tomar como sua propriedade comum o fato de que só existem para-, são imanentes ao corpo. Este assim se define primeiramente por suas relações com outros corpos, cada um dos quais dependentes também de suas outras relações imanentes” (Lima, 2002: 11).

Relações de compartilhamento e cuidado produzem o corpo¹⁰⁰ de parentes, permeados por um *nshinikantshi* transitivamente direcionado. São relações que podem se organizar assimetricamente, pois estão baseadas, ao menos em seu princípio, na generosidade unidirecional de um *sênior* a um *júnior*. O uso dos vocativos *papa*, *mama*, *yeye*, retribuído com os apelidos carinhosos, termina de conformar as relações de respeito e atenção, estabelecendo as vias do compartilhamento de coisas e comida entre os parentes que vivem sob um mesmo teto.

⁹⁹ Um contraste semelhante e inspirador entre duas formas de conhecer, uma associada à formação do corpo indígena e a outra associada ao coração, sede das almas europeizadas e da experiência do fora, foi desenhado por Pitarch para os Tzeltal (2010: 89 e ss.).

¹⁰⁰ É importante ter em mente que a produção do corpo implica em processos de “assemelhamento” e de diferenciação ou alteração, para os quais concorrem o uso e a captura de agências e substâncias alógenas, como foi afirmado acima. Distanciamos-nos assim de uma visão excessivamente dicotômica, que quer separar um âmbito doméstico e feminino da produção do mesmo das dimensões externas e masculinas da predação do outro. Para outro desenvolvimento desse argumento ver também a tese já mencionada de Beatriz Matos, 2014.

Conclusão

Nesse capítulo procurei mostrar como os nomes e apelidos fazem sistema com a estrutura de parentesco e com as atitudes nela implicadas. Procurei descrever as formas de tratamento e as duplas atitudinais respeito/brincadeira e compartilhamento/troca como uma espécie de “teoria da ação”, que também pode ser analisada como apoiada sobre os dois modos prototípicos de atitudes cismogênicas: a simetria e a complementariedade. Uma pessoa pode provocar seus primos, cunhados e afins em potencial (inclusive, vimos, o antropólogo) a ocuparem uma posição simétrica diante de si. É nesse sentido que as observações que fizemos sobre as relações entre certas formas de conhecimento e a afinidade devem ser compreendidas: tais conhecimentos permitem que as pessoas se posicionem diante de agentes que a princípio não responderiam à injunção do parentesco, de modo a extrair deles relações, poderes, efeitos ou objetos necessários ou desejados.

Da mesma forma, no interior dos casarios as pessoas vão cultivando relações complementares, que predispõem aqueles que são objetos de carinho, compartilhamento ou cuidado a responderem de forma adequada, quando começam a chamar de volta seus parentes mais velhos pelos termos apropriados e a ajudar nos afazeres dos casarios e na produção da vida como um todo. Em certo sentido, podemos dizer que a memória é o efeito de uma cismogênese complementar bem conduzida, enquanto formas marcadas do conhecimento são por vezes a causa de uma cismogênese simétrica bem conduzida. E é claro que as duas formas de interação encontram pontos de mistura ou de combinação, como penso ser o caso da relação conjugal, como veremos no próximo capítulo.

No começo desse capítulo observamos como a condição *yine* (“humanos” ou “pessoas”) tem a propriedade de ser um lexema inerentemente plural (composto pelo uso do sufixo *-ne*), para o qual não existe forma primitivamente singular. Vimos também que quem diz *nomolene* delimita um conjunto do qual faz parte. Ao adotar aqueles dois vetores cismogênicos batesonianos para elaborar e descrever uma “teoria da ação” manxineru, pretendíamos também dar testemunho de um sistema que tem como condição transcendental o ponto de vista de um outro. Por isso “ser humano” é uma condição eminentemente coletiva, e por isso só se pode ser pessoa em um conjunto de pessoas. A ideia de conjunto me parece mais abstrata, mas também mais adequada

para falar de grupos cujos limites são constituídos por suas formas de relação imanes, e que podem ser arbitrariamente ou provisoriamente totalizados (uma pessoa, pais e filho, irmãos, marido e mulher, família, casario, aldeia, povo...). O próximo capítulo tem como objetivo dar uma visão mais concreta de alguns conjuntos de pessoas no alto rio Iaco.

Interlúdio: imagens



Visão geral de uma aldeia manxineru: Santa Cruz.



Um casario manxineru: a família de São Pedro.



Na porta da casa de seu cunhado, ao lado de um balde de caiçuma, Carlos toca violão.



Casa manxineru.



Iara lava a louça de sua casa.



Fim de tarde: observado por seu sobrinho, Tito come carne de peito de jabuti, Douglas assiste João cortar o cabelo de São Pedro, enquanto o antropólogo faz rapé.



Roçado queimado.



Sivaldo visita seu novo roçado.



Lázaro e sua esposa Ana Paula repicam maniva para plantar, ajudados por Patshatshau, filho do casal, e Otávio, pai de Lázaro.



Na aldeia Cachoeira, o professor Sérgio (de camiseta preta) e os seus alunos assistem à aula ministrada pelo antropólogo.



Tshotsharem se prepara para sair para a pescaria com sua família.



Josenildo jogando tarrafa (foto: Sílvio Margarido, acervo CPI/AC).



João e o seu cunhado Sirlândio chegam da pescaria.



São Pedro tira jenipapo para a “pintação” da filha de seu compadre.



Ademir Batista me mostra parte da caçuma e da comida preparadas para a “pintação” de uma de suas filhas.



Puma, recém saída da reclusão, serve a primeira rodada caçuma aos mais velhos, Humberto e Edimilson (foto: Elizabeth Lins; acervo SEE/CEI).



Mais tarde, no calor da caçuma, todos divertimos dançando forró.



Animados pela caçuma, comemoramos a vitória do primeiro vereador manxineru eleito, Lázaro (na foto, de bermuda verde).

2- Conjuntos

O objetivo deste capítulo é, a partir dos aspectos mais “pessoais” analisados no capítulo anterior, esboçar mais explicitamente algumas formas de organização coletiva. Começaremos por um momento diacriticamente e diacrônicamente marcado da produção do corpo, a festa de iniciação feminina, *hapijihlu* (de *hipjihlu*, “menstruação”,¹⁰¹), para então discorrer sobre outros tipos de festa, todos eles marcados pelo consumo de grande quantidade de caiçuma fermentada. A caiçuma, juntamente com outros produtos do roçado e da caça e pesca, compõe uma ética e uma estética alimentar que denominei provisoriamente de “conservadorismo alimentar”. Pretendo chamar assim a atenção para o fato de que os modos alimentares são ciosamente compostos em oposição aos fatores percebidos por meus interlocutores como sinais das mudanças culturais ou sociais, ligadas ao momento histórico presente. A importância desses modos alimentares está diretamente relacionada à complementariedade produtiva que se constitui em uma casa, da qual depende a autonomia das pessoas que habitam os casarios das aldeias. Passaremos então por uma descrição dessa composição das aldeias por casarios e outras formas de constituição do espaço, para depois nos determos sobre os modos da produção alimentar: o trabalho nos roçados, a caça e a pesca. Aqui surgem formas de compor conjuntos conduzidas pelos donos do trabalho ou por aqueles que vão à frente em uma excursão de caça ou pesca, e essas formas ensejam maneiras de se pensar o tema da liderança nas aldeias, com o qual encerraremos o capítulo.

“Festa de pinturação”

A impressão que eu tenho é que esta festa, cujo análogo Piro foi magistralmente analisado como um ritual repleto de alusões míticas por Peter Gow (2001: 158-182), é apenas o momento final, ou o

¹⁰¹ Gow registra o nome *kihimawlo* entre os Piro do baixo Urubamba, que literalmente significaria “pôr braceletes de miçanga nela” (Gow, 1999: 239; 2001: 158 e sgs.). De fato, nas festas que testemunhei as meninas “donas da festa” portavam colares e pulseiras de miçanga, apesar da escassez desse artefato no alto rio Iaco.

encerramento, de um conjunto de procedimentos dedicados à formação do corpo da mulher: depois da menarca as mulheres se dizem, em português, “formadas” (ou *talpokotatka* em manxineru¹⁰²). Algumas pessoas afirmam que o mesmo conjunto de cuidados se aplicava aos rapazes que começavam a mudar a voz, mas que o costume foi abandonado¹⁰³.

Quando a menina menstrua pela primeira vez, seus pais a colocam em reclusão. Tradicionalmente, a sua mãe ou uma de suas avós “trepam” ela (como me foi explicado em português): ela deve permanecer deitada em uma rede amarrada no alto, próximo ao teto da casa, em um cômodo ou canto da casa cujo acesso possa ser restringido. Ela permanece deitada até o seu segundo período menstrual. A menina é assistida o tempo todo por sua mãe ou avó, que se encarrega de auxiliá-la em sua higiene pessoal, e a alimenta, sempre com líquidos. A menina não deve beber água¹⁰⁴, caso em que sua menstruação se transformaria

¹⁰² Elas se tornam então *makloji*, ou “moças”. Daí também a associação espontânea com o estudo ou a escola, que corresponderia às práticas mais antigas da reclusão, quando, me contaram, as meninas aprendiam a fiar e a tecer enquanto estavam de resguardo. Peter Gow investigou essa associação sugerindo que a escolarização dos jovens possa ser vista como uma transformação dos procedimentos formativos da reclusão pubertária (2001). A associação da reclusão com o estudo é comum entre outros povos ameríndios, por exemplo entre os Yudjá, que também “sobem” a menina após a menarca (Lima, 2005: 151, 152).

¹⁰³ O mesmo foi registrado por Matteson (1965: 142, 175) e por Gow (2001: 161). Interessante observar que os Paumari também afirmam que no passado realizavam a reclusão e o ritual de iniciação para meninos que mudavam a voz, mas que igualmente abandonaram esse costume (Bonilla, 2007: 220).

¹⁰⁴ Gow afirma que os Piro com os quais viveu não costumam beber água pura (chamada por eles de “água cruda”), e preferem matar a sede com caçuma ou com mingau de banana (Gow, 1989: 569). Trata-se de um costume bem difundido na Amazônia Ocidental, observado também, por exemplo, por Vilaça entre os Wari (2016: 238), ou por Tastevin no médio Juruá (1919). Nahum-Claudel observou o mesmo entre os Enawene-Nawe (2013: 77), e Stolze Lima entre os Yudjá (2005: 281). Não observei o mesmo entre os Manxineru, mas ouvi muitas conversas sobre as recomendações que a equipe itinerante de atendimento à saúde andava fazendo nas aldeias, de que se deveria beber ao menos 5 litros de água por dia. Algumas pessoas me falavam, de certo modo incomodadas com a exigência dos médicos e enfermeiros: “eu bebo mais do que isso, já que caçuma tem água”.

em uma séria hemorragia, colocando sua saúde em risco. Ao invés disso, ela mata a sua sede com mingau de banana verde (*sapnaha*).

No começo da reclusão, a menina não deve ser vista por qualquer pessoa, mas apenas pelas mulheres que cuidam dela, ou por seus familiares mais próximos. Ela deve evitar o contato com qualquer homem que não seja seu parente próximo (i.e., seu pai e seus irmãos). A partir de sua segunda menstruação, a menina já pode descer da rede, mas seu resguardo e a sua reclusão continuam. Ela cumpre uma rigorosa dieta, que mobiliza inúmeros cuidados voltados para a aquisição de certos comportamentos ou capacidades, e para a evitação de outros tantos. Entende-se que o seu corpo e os seus ossos estão moles, e que assim o que ela faz durante esse período molda-os para sempre (cf. Belaunde, 2003: 139). Alguns alimentos são oferecidos a ela com o propósito de engordá-la: tornando-se gorda, ou ganhando corpo, ela adquire progressivamente uma visibilidade ideal, que será exposta aos convidados em sua festa. Sua dieta preferencial é composta por certas espécies de macacos, como o macaco de cheiro, que lhe transmite prontidão, velocidade, esperteza e uma boa dose de desconfiança. O macaco-preto é evitado, pois seus braços são finos e fracos, e o macaco capelão é evitado porque tem as suas costas curvadas, o que prejudicaria a postura da inicianda. Ela não come carne de jabuti, pois ele é reputado ser preguiçoso. A carne da anta é permitida, pois se trata de um animal corpulento. Durante a primeira fase da reclusão, a menina só sai de sua rede para fazer suas necessidades. Caso fique andando, me disseram, ela atrai insetos, cobras peçonhentas e onças que desejam lhe fazer mal, ou melhor, que desejam a menina e o seu sangue: a menina está em vias de se tornar o que há de mais bonito e desejável.

Quando ela menstrua pela segunda vez, ela desce da rede, e as regras de sua reclusão se tornam mais brandas¹⁰⁵. Ela pode circular por perto de sua casa, e pode ajudar sua mãe nas tarefas domésticas, mas sem trabalhar muito. Ela anda com um pano amarrado na cabeça¹⁰⁶, caso

¹⁰⁵ Doravante, a mulher, sempre que ficar menstruada, deverá tomar alguns cuidados: se ela preparar caçuma, a bebida ficará intragável; se ela for ao roçado ou mexer em alguma planta cultivada, a planta morrerá ou não crescerá como deveria. Além disso, os homens devem evitar fazer sexo com mulheres menstruadas, caso contrário ficarão “empanemados” (*mpasuatu*).

¹⁰⁶ É muito comum a exigência de cobrir a cabeça da menina que precisa ir a algum lugar durante a reclusão, ainda que os motivos alegados variem — cf. p.ex., Lima, 2005: 152; Maizza, 2012: 104.

contrário urubus podem fazer cocô sobre ela, o que logo deixaria seus cabelos brancos e a faria envelhecer mais rápido. Ela é levada algumas vezes para a floresta por sua avó ou sua mãe, onde recebe sucessivos banhos com ervas e plantas escolhidas com a finalidade de moldar seu corpo e lhe transmitir disposição, ânimo, força, beleza. Linhas são amarradas em seus braços, pernas, e em suas principais articulações, para conferir-lhe força física e estamina. Essas linhas não podem ser cortadas nem intencionalmente quebradas: elas devem ficar no corpo até arrebitarem naturalmente. A menina também passa a andar com um pequeno gancho feito de madeira de canela-de-velho pendurado no pescoço, e só pode se coçar com ele, caso contrário as marcas de sua unha em sua pele podem se transformar em estrias (que, um amigo me explicou, se estão em sua barriga ou tronco podem se tornar também “caminhos” pelos quais ela poderia abortar seus primeiros filhos). A corda onde pendia a forquilha ao redor do seu pescoço também será posteriormente amarrada em seus pulsos e joelhos.

A justificativa mais comum que ouvi para todos esses cuidados é o desejo de garantir a longevidade e a saúde permanente da mulher. Além disso, o resguardo faz com que a mulher não tenha preguiça, não seja demasiadamente envergonhada ou tímida, e que ela se torne capaz de preparar grandes quantidades de caiçuma de boa qualidade (e, nesse contexto, pode-se dizer que fazer a caiçuma é metonimicamente tomado como a capacidade de nutrir adequadamente as pessoas que vivem em sua casa). As mulheres que cumprem a reclusão depois de “formadas” estão mais protegidas, adoecem menos, e afastam a agressividade das cobras peçonhentas e das onças. A semiótica (no sentido aludido no capítulo anterior) da reclusão pubertária parte do reconhecimento de que o corpo é constituído através da relação dos genitores e da criança com múltiplas agências, humanas e extra-humanas. Assim, durante a reclusão, essas relações constituintes devem ser em parte reconstruídas, em parte substituídas por novas relações. As práticas da reclusão estão baseadas na consciência da necessidade e da possibilidade de agir sobre esses tipos de relação.

Weiss, que faz uma descrição sumária da reclusão feminina entre os Ashaninka ribeirinhos, muito semelhante à descrita entre os Piro e a essa que descrevo aqui, afirma que o objetivo da reclusão é “to fatten the girl, and to force her to learn to work and not be lazy, to learn to spin, and to learn to obey her husband” (Weiss, 1975: 241). Eu não poderia concordar com esta ênfase no controle das mulheres pelos

homens, dado que a reclusão parece estar muito mais ligada ao desenvolvimento da força do corpo e dos ossos, das capacidades, à longevidade e ao conseqüente bem-estar das mulheres — em certo sentido, a reclusão é operada por mulheres para as mulheres. Interpretar os procedimentos da reclusão pubertária feminina como formas de efetivar o controle das mulheres pelos homens seria compartilhar dos mesmos pressupostos que, mostrou-nos Strathern, inviabilizaram a compreensão dos ritos de iniciação melanésios. Trata-se daquilo que ela denomina “paradigma do controle social da natureza” (1988: 107): a combinação da ideia de que o ritual objetiva constituir uma ordem social que se impõe sobre uma natureza ou individualidade recalcitrante (a natureza, o corpo, a mulher, etc.); e a ideia de que há uma separação entre domínios da vida social que se articulam hierarquicamente (o doméstico e o público), o que aprisiona a antropologia em uma analítica do controle (dos homens sobre as mulheres — Strathern, 1988: 99-101). Naturalmente, afirma Strathern, a atenção dos melanésios não recai sobre os problemas envolvidos na formação de sociedade (i.e., no controle “social” de uma “natureza”, seja do corpo, seja das mulheres), mas antes sobre questões ligadas à eficácia dos procedimentos rituais: “how to draw out of the body what it is capable of” (1988: 103). O mesmo poderia ser dito sobre a reclusão pubertária que descrevemos.

De qualquer forma, após a menina deixar a reclusão, os seus pais podem querer fazer uma “festa de pintação”. Soube de vários casos nos quais os cuidados da reclusão foram cumpridos, mas não se realizou nenhuma festa em seu término. A festa seria a melhor maneira de terminar o período de formação da menina, mas não parece ser compulsória, e, dado o trabalho que envolve, muitos pais optam por não fazê-la¹⁰⁷. Quando escolhem fazê-la, algumas semanas após o final da primeira fase da reclusão da menina, seus pais começam a preparar festa. A dona da casa, geralmente a mãe da reclusa, começa o preparo de muita caiçuma, que deverá fermentar o suficiente para que fique bem forte ou azeda (*tepalha katsholu*). Todas as mulheres envolvidas no feitiço da caiçuma ficam em abstinência sexual durante os dias do preparo até o dia da festa, caso contrário a caiçuma ficaria pastosa e cheia de gomas, inadequada ao consumo. Além disso, todos os envolvidos na produção da festa, especialmente os pais da menina,

¹⁰⁷ A desculpa mais comum que eu ouvi dos que optaram apenas pela reclusão e não a encerraram com a festa foi que fazer a festa dava muito trabalho (como aliás foi informado a Gow no baixo Urubamba — 2001: 177-178).

devem evitar sentir raiva ou se envolver em brigas durante o trabalho, caso contrário, seus convidados podem sentir ganas de brigar ou se desentender durante a festa, sinal inequívoco de mal agouro para a inicianda.

O pai da menina, junto aos seus irmãos e outros braços com os quais ele pode contar, se encarregará de caçar e pescar para conseguir comida o suficiente para oferecer aos convidados. Ele vai até outras aldeias ou manda recados convidando pessoas para a festa¹⁰⁸. A festa de pintação é pensada por todos como um evento que deve reunir gente de perto e de longe, e ninguém promove tal tipo de festa se não for para convidar as pessoas de outras aldeias. Toda festa sempre desperta muito interesse, entre jovens e adultos, mas as festas de pintação são especialmente comentadas e aguardadas com ansiedade por quem foi convidado. Todas as pessoas que são consideradas parentes próximos ou genealógicos do casal de pais da menina e todos aqueles com os quais os dois têm relações afetivas são convidados.

Na manhã da festa, bem cedo, a menina é levada pelas mulheres que cuidam de seu resguardo para um lugar previamente escolhido e preparado na mata. Lá ela recebe um banho de ervas e folhas, e terá todo o seu corpo pintado com padrões geométricos (no rosto, o do tamboatá,

¹⁰⁸ Gow afirma que os anfitriões da festa deveriam convidar todos os Piro (2001: 178), o que, em meados da década de 80, envolveria ser capaz de produzir quantidades absurdas de comida e de caçuma para oferecer, sendo esta uma das razões para o abandono da festa. Nos casos que testemunhei, apenas algumas pessoas eram convidadas para a festa, e o ter sido convidado ou não era tema de conversas casuais — algumas pessoas me diziam, com certa apreensão: “ele ainda não me convidou, mas eu acho que vai convidar, então eu vou”. Em uma ocasião, quando a festa foi realizada, o dono da casa que a oferecia afirmou sem constrangimento em seu brevíssimo discurso: “nem todo mundo que está aqui eu convidei, mas tudo bem, vai ter comida para todo mundo” (ele é monolíngue em português). Suspeito que ir a festas sem ter sido convidado é uma experiência comum e mesmo vivida como divertimento pelos rapazes que, aos olhos do anfitrião, estão ali apenas para namorar e/ou para brigar. O costume de convidar (ou mandar um emissário convidar) parentes que vivem distantes ou em outras aldeias dá à festa um sentido político eminente e confere a ela um papel na determinação dos grupos locais como conjuntos em relação recíproca. Em que pese a ausência de formalismo, e *mutatis mutandis*, a situação que analisamos não é completamente dissemelhante dos convites feitos entre as aldeias no Xingu por ocasião dos rituais de Quarup (cf. Guerreiro, 2016: 319-320).

tsojiri; no corpo, o do jabuti, *knoya*, e/ou da jibóia, *mapyolo*), com a tintura de jenipapo. Disseram-me que a tintura deve estar bem preparada, e se ela ficar bem escura no corpo da menina, contrastando com a pele embranquecida pelos dias de reclusão, significa que a menina viverá uma vida longa e saudável (para a qual contribuem os padrões dos animais escolhidos, especialmente da jibóia e do jabuti, reputados seres resistentes e longevos). O jenipapo é previamente retirado do pé por um homem especialmente convidado pelos pais da garota para essa função. Ele não deve ser preguiçoso e não pode ter sido vítima de acidentes ofídicos¹⁰⁹. O jenipapo deve ser retirado do pé e colocado em uma cesta ou um saco sem cair no chão. Novamente, esses cuidados têm como objetivo preservar a longevidade da menina em iniciação: se forem contrariados ela terá uma vida curta, ou será desanimada, doente e preguiçosa. Além das pinturas de jenipapo, as meninas terão as franjas de seus cabelos cortadas na altura do meio da testa (o que destaca a beleza do rosto das meninas). Os cabelos cortados serão dispostos pela inicianda longe dos olhos das pessoas e em um lugar onde eles não poderão ser pisados ou mexidos por ninguém.

Alfred Métraux talvez tenha sido o primeiro a observar, em 1945, a generalidade do costume de se cortar os cabelos da menina em reclusão (2013: 338). Apesar de partilhar daquele “paradigma do controle social da natureza” ao qual nos referimos, seu trabalho aponta de forma pioneira para a grande difusão da coincidência de uma série de cuidados voltados ao corpo da inicianda, visando a sua proteção contra “perigos sobrenaturais” (2013: 335). Não faltam exemplos dessa coincidência entre os conjuntos indígenas na Amazônia Ocidental. Em sua monografia sobre os Kanamari, Luiz Costa observou (2007: 328-329) que as meninas que cumprem a reclusão da menarca (cujo principal objetivo também parece ser o de preservar a juventude e a saúde da mulher que se forma) devem cortar seus cabelos, pois caso contrário, eles crescerão frágeis e grisalhos, índices do envelhecimento precoce da mulher. Entre os Kanamari o cabelo é um indicador da saúde do corpo, e, além disso, e de um modo geral, o cabelo estaria também ligado às potências espirituais do sangue (por isso o homicida também corta seu cabelo, visando suavizar os efeitos do sangue do morto que infecta seu

¹⁰⁹ “Não deve ter tido nenhuma picada de inseto”, me disseram. Desconfio que aqui todos os bichos peçonhentos (cobras, escorpiões, formigas tocadeiras, etc.), são chamados de “insetos”, como no uso paumari da palavra (Bonilla, 2007: 40).

corpo). Harry Walker também observou que os Urarina alegam que a menina que deixa a reclusão da menarca deve ter os seus cabelos cortados, caso contrário eles ficarão descoloridos e fracos (Walker, 2013: 105). Entre os Jarawara, no médio Purus, as meninas na reclusão da menarca cortam seus cabelos bem curtos (Maizza, 2012: 104).

Há uma relação difusa (e, creio poder afirmar, extremamente difundida) entre o cabelo e o sangue, sobre a qual atualmente possuo apenas algumas pistas. Certa vez, por exemplo, vi um manxineru colocar pedaços de seu próprio cabelo cortado com um terçado sobre um ferimento na perna de seu sobrinho, para estancar o sangramento. Além disso, a ligação entre o corte dos cabelos e o luto é comum na Amazônia (cf. Ewart, 2013a: 102). Minna Opas afirma que em Diamante (comunidade Yine-Piro às margens do rio Madre de Dios) as pessoas dizem se reconhecer pelo corte de cabelo, e que, por isso, quando morre algum parente próximo, deve-se cortar o cabelo bem curto (Opas, 2008: 100). Os Ashaninka com os quais Weiss trabalhou também afirmaram cortar os cabelos de todos os familiares próximos de um parente morto, para evitar a morte de outra pessoa, e para garantir que a alma do morto não reconheça os que ficaram vivos (Weiss, 1975: 434).

Entre os Piro do baixo rio Urubamba, o sangue está ligado à vitalidade e às capacidades produtivas: diz-se que a vitalidade e a força dos jovens decorrem da pujança do sangue em seu corpo (Gow, 1991: 129). Da mesma forma, o fluxo de sangue está diretamente envolvido na capacidade transformacional dos corpos, e qualquer tipo de hemorragia reata a ligação entre os espíritos para além dos corpos construídos coletivamente. O ritual da menarca visa o controle do fluxo menstrual pelo fortalecimento do corpo da menina. Essa constituição de um corpo forte e saudável se dá de maneira indissociável da consolidação de um conjunto de parentes que partilha comida e cuidados (especialmente, neste caso, dos cuidados dispensados por suas parentes ascendentes que estão na menopausa). O corte dos cabelos no encerramento da reclusão se relaciona assim ao controle do fluxo de sangue, à consolidação de um corpo saudável e à consequente restrição das transformações indesejáveis.

Em uma das festas da qual participei, uma pintação de duas moças (uma delas era MZ da outra), os convidados foram chegando de manhã, enquanto as meninas ainda estavam na mata, sendo preparadas por três mulheres: a M de uma, MM da outra; a MM de uma, MMM da outra; e a FM de uma delas. Todas elas eram mulheres com mais de 50

anos: a iniciação conecta dois extremos geracionais ao condicionar os cuidados dispensados por mulheres na menopausa para meninas na menarca. Os convidados foram sendo acomodados aos poucos. Alguns rapazes jogavam futebol, outros dominó na sala da casa. Não era oferecida caçuma a ninguém, pois não se deve tomar caçuma antes da apresentação da menina: é ela quem vai servir as primeiras rodadas da bebida, pois ela é a dona da caçuma. Às 10 horas da manhã aproximadamente, as duas meninas e as suas iniciadoras saíram da mata¹¹⁰, anunciadas pelos sopros de uma buzina simples feita de taboca e pelos fogos de artifício. Elas se colocaram uma ao lado da outra no pátio em frente à casa. Todos rodearam as meninas em silêncio, que eram assim explicitamente exibidas aos presentes. Elas tinham o corpo todo pintado, vestiam shorts e bustiê vermelhos, e usavam alguns poucos colares e pulseiras de miçanga. O pai de uma das meninas e avô da outra, dono da casa na qual se realizava a festa, me pediu repetidamente para que eu fotografasse as meninas, insistindo que eu deveria “colocar aquelas imagens em um livro”¹¹¹, o que contrastava com a descrição e mesmo a desconfiança que as pessoas geralmente demonstram diante dos brancos munidos de câmeras fotográficas. As meninas estavam ali para serem vistas por todos.

Uma das mulheres iniciadoras (a que é FM de uma delas, mulher do então “liderança” da aldeia) fez um breve discurso, falando que as meninas tinham finalmente saído da reclusão, que elas estavam ali, que

¹¹⁰ Em língua manxineru, sair traduz-se por *riypaka*. Gow demonstrou a importância do campo semântico conotado por esse verbo: “These Piro words derive from the verb *gishpaka*, ‘to emerge, to move from an interior state to an exterior state’. ‘To emerge’ is a potent generative act in Piro social life. A Piro baby is not born/borne/given birth to but rather ‘emerges’ into the social field of its potential kinspeople. The baby is the agent of its birth, and is not, as in the English idiom, carried towards it. Further, the high point of Piro ritual life occurs when the girl emerges from her puberty seclusion covered in painted designs, silver jewellery, beadwork, bells and arm and leg rattles (*pogi-*, ‘making known, making a sound’). She is at that moment the visual and auditory apotheosis of Piro beauty, and her emergence initiates the *kigimawlo*, ‘beadwork is put on her’, girls’ initiation ritual” (Gow, 2016). Dos indígenas em “isolamento voluntário” por vezes também se diz que eles “saíram”, isto é, que apareceram na margem do rio e que foram vistos.

¹¹¹ O que acabei fazendo quando foi publicado o Plano de Gestão da Terra Indígena Mamoadate (cf. Manxineru, 2016b), no qual consta uma foto das meninas recém-saídas da reclusão.

a festa tinha muita gente e muita caíçuma forte, e que as pessoas não deveriam brigar, pois ali eles são todos parentes. O pai de uma das meninas (e MF da outra), dono da casa na qual se realizava a festa, repetiu em língua portuguesa uma parte do que havia sido dito pela mulher, acrescentando a reclamação à qual me referi em uma nota anterior.

Da mesma forma, nas outras “festas de pintação” das quais participei, e, mais geralmente, em todas as festas maiores que juntavam parentes de diferentes procedências, os anfitriões sempre fizeram seus breves discursos no início da festa, comentando a fartura da comida e da caíçuma fermentada (ou se desculpando pela eventual limitação de seus recursos), e recomendando a boa relação entre os convivas, enfatizando que “todos são parentes” e que por isso não deveriam ocorrer brigas (mas as brigas sempre ocorrem). Esse tipo de fala, como mostrou Gow redirecionando as intuições clastreanas sobre o “discurso vazio” do chefe ameríndio (cf. Clastres, 2003: 172), busca contrapor aos perigos da bebedeira (os casos extraconjugais, as fugas de jovens filhas, as brigas, etc.) uma estética da vida em comum, e constituem-se assim como vetores de produção da comunidade (Gow, 1991: 226-228)¹¹². A posição ativa assumida por esses anfitriões em sua relação com quem participa da festa é o protótipo de toda comunidade — e o mesmo se poderia dizer do mutirão, do jogo de futebol, ou de qualquer tipo de trabalho coletivo. Voltaremos a isso.

Naquela festa, após as palavras do dono da casa e da avó (FM) de uma das meninas que se “pintaram”, as meninas foram orientadas a entrar na casa, mas não pela porta da cozinha (uma delas se dirigiu para lá e foi reconduzida a outra porta, que franqueava a uma grande sala). Dentro da casa, na ampla sala do anfitrião, fez-se uma fila com alguns homens mais velhos, convidados para tomar a primeira rodada de caíçuma que seria servida pelas meninas. Eu estava entre as pessoas chamadas a compor essa fila. As meninas então vieram carregando baldes de plástico repletos de caíçuma forte. Elas serviam, cada uma com uma pequena panela, cada um dos presentes na fila. Eles tomavam metade do que era oferecido pelas meninas, e elas terminavam o

¹¹² Surrallés fez uma interessante análise das formas de diálogo que abrem a beberagem de caíçuma entre os Candoshi, discursos que, mais do que dizer alguma coisa, funcionam pragmaticamente para abrir o espaço no qual se pode circular palavras e caíçuma, substância da socialidade que se estabelece entre os afins (2003: 132).

conteúdo do *taço*, passando a servir o seguinte na fila. Depois disso, o dono da casa gritou que seria oferecida uma rodada geral, e as meninas passaram a servir caçuma para todos, homens e as mulheres que demonstrassem vontade de beber. Nessa rodada elas não bebiam mais.

Depois dessa segunda rodada, a festa foi explicitamente começada. Os irmãos e tios (MB) das iniciandas se apressaram em buscar uma grande caixa amplificadora, na qual colocaram para tocar forrós e bregas gravados em pen-drives ou cartões de memória. Nesse momento as meninas, ainda paramentadas, dançaram diante de todos “uma parte” (como se diz em português) com alguns de seus parentes mais velhos (tios — FB ou MB, irmãos, pai, avô...). Mas poucas pessoas além dos pares formados pelas meninas que deixaram a reclusão se arriscavam a dançar nesse momento da festa, pois a bebedeira apenas tinha começado. O pai de uma das meninas, genro do dono da casa, arrumou sobre uma grande grelha os pedaços do boi que matara para a ocasião, e começou a assar e a oferecer carne para os presentes. Todos dispararam a tomar caçuma forte, e quem tinha álcool bebia e oferecia para seus amigos mais próximos — ao contrário da caçuma, cujas doses rodam publicamente e são quase obrigatórias para todos os homens adultos, o álcool circula discretamente, e é sempre considerado muito pouco para tanta gente. Os rapazes voltaram ao jogo de futebol.

A tarde prosseguiu animada, e quando ia anoitecendo as pessoas começaram a se organizar para o forró. A festa então se esvaziou, para ser povoada novamente pelas pessoas bem vestidas e perfumadas, calçadas com sapatos ou tênis, que iam enchendo a sala. Alguns pares foram se formando na pista de dança, puxados pelas meninas que saíram da reclusão (agora elas se apresentavam de banho tomado, já vestidas em suas melhores roupas), e a festa continuou num crescendo de animação. À medida que a noite prosseguia, casais eram discretamente formados pelos cantos da festa, e rapidamente sumiam. Os menos animados iam se retirando para seu pouso aos poucos. Os mais resistentes continuaram a beber até o outro dia. E o forró não parava.

Quando amanheceu, a churrasqueira foi acesa outra vez. A festa continuava para quem queria ainda ouvir música e beber. Algumas pessoas foram se arrumando para ir embora. Outras diziam que iam dar um pulo em casa e voltar. No meio da manhã, o campo de futebol voltou a ser usado pelos meninos e rapazes. E assim se passaram dois dias. A festa foi encerrada apenas quando toda a caçuma havia sido consumida.

Depois da festa as meninas foram consideradas “formadas” (*talpokotatka* ou *makloji*), e puderam abandonar os cuidados da

reclusão. Dizer que a moça está formada é também um jeito de dizer que ela está apta para relacionar-se sexualmente. Rapazes comentavam comigo, por exemplo, que “fulano tem duas filhas formadas”, motivo pelo qual, brincavam, eles desejavam ir até a sua casa beber caçuma.

A partir desse momento, pensa-se que as mulheres estão preparadas para viver uma vida longa e saudável. Ter o corpo (*-mane*) e os ossos (*-hapu*) fortes, objetivos da manipulação semiótica de substâncias e do corpo da menina, é condição para tomar parte nas atividades produtivas femininas. Com efeito, as mulheres caracterizam suas atividades produtivas principais (carregar água, partir lenha, buscar e carregar cultivares no roçado) como dispêndios de força, e dar à luz também é pensado como fazer força. A capacidade de fazer força está nos ossos da mulher, que, junto à sua postura — que lhe permite carregar pesados volumes apoiados sobre a sua cabeça ou nos cestos atados com envira à sua testa — são trabalhados durante a reclusão da menarca (cf. Belaunde, 2003: 137-138).

Peter Gow, em sua análise da *kigimawlo* (2001: 158-182), sugere a ligação do ritual com três narrativas míticas: a história do nascimento de Tsla, a história das irmãs Kochmaloto, e as histórias que narram o relacionamento da lua com uma mulher humana¹¹³. Segundo ele, o ritual projeta a viabilidade do “mundo vivido Piro” adiante, no espaço e no tempo (2001: 158), respondendo à condição de mortalidade dos homens (que difere tanto da resiliência miraculosa de Tsla, quanto da hipermortalidade das irmãs Kochmaloto — Gow, 2001: 133). O ritual faz isso se constituindo como um cenário que tem em seu centro o encerramento de uma etapa da construção do corpo da mulher, construção empreendida com o auxílio de uma semiótica apoiada sobre aqueles mitos. Mas, é claro, o ritual faz mais do que encerrar a construção do corpo da garota:

Kigimawlo, by providing the girl with a ‘long life’, allows Piro people to effect all the changes which are required to ensure the ongoing

¹¹³ As três histórias sofrem sensíveis transformações entre os Manxineru, como era de se esperar. Na maior parte das versões que ouvi, a história das irmãs Kochmaloto funde-se com a do nascimento de Tslatu (como é chamado esse importante personagem mítico no alto Iaco), e a história da lua contada ali é semelhante àquela registrada entre os povos Pano no Purus (por exemplo, por Siskind entre os Sharanawa — 1973: 47-48; cf. também Calavia Sáez, 2006: 397-398; D’ans, 1975: 113-122).

production of their lived world despite that mortality. By celebrating the initiand's control over her menstrual blood, the ritual sets up the conditions for her future control over the flow of beer in her daughters' initiation rituals, and, further into the future, her control over the flow of design painting in rendering girls of her granddaughters' generation beautiful for their initiation rituals. Equally, the ritual sets up the transformations in kin relations which allow for sexual relations and for real affinity, by transforming 'distant kinspeople' into real husbands and wives and other affines. The ritual transforms the temporal distancing of kin ties into the genesis of future kin ties by creating new sexual relations. Coalesced in the big house of *kigimawlo*, all the Piro people along the river generate afresh the conditions for their re-dispersal along the river (Gow, 2001: 176).

Em outras palavras, trata-se de um ritual dedicado também à afinidade¹¹⁴, o que poderia ser constatado, como mostra Gow, pela análise das músicas que eram cantadas na ocasião, que colocam em cena, através de típicas reversões de perspectiva (procedimento muito explorado pelas artes vocais ameríndias), as relações entre genros e sogras (ou sobrinhos, BS, e tias, FZ — Gow, 2001: 171-173). Além disso, a partir da associação entre a superfície pintada das *kusmas* e dos corpos e a pele da onça-pintada (*kayonalu mhenoklu*) e da jibóia (*mapyolo*), Gow sugere que um aspecto central do ritual estaria no momento da recepção dos convidados, na qual os anfitriões apareceriam como seres bonitos mas de certo modo ameaçadores, tais quais jaguares e anacondas:

¹¹⁴ O que sugere a fertilidade de uma análise que o incluísse comparativamente entre outros “rituais de visita” na Amazônia ocidental, como aqueles analisados por Matos (2014; 2017). A sugestão da autora poderia ser expandida: os rituais *ihinika* paumari, as festas de iniciação feminina no médio Purus e entre os Arawak do baixo Urubamba, o *coidsa* madiha, o *tamara wari*, os antigos *hori* kanamari (ou os *kohana*, quando os *-tawari* visitantes são espíritos, cf. Costa, 2007: 406), os ritos de *katxanawa* e de caçada especial entre os Pano do alto Purus e os ritos de visita dos espíritos entre os Pano do vale do Javari, ou o *yankwa* Enawene-Nawe, poderiam assim ser pensados como compondo um grande mosaico cosmopolita, onde afins potenciais ou parentes ritualmente “afinizados” seriam recebidos propriamente transformados em onças, queixadas, espíritos e etc.. Voltaremos ao tema dos “rituais de visita” no próximo capítulo.

the bodily decorations of Piro people in ritual gatherings transform their everyday appearance into the appearance of jaguars. Everyday appearance is linked to *nshinikanchi*, the ‘mind, memory, thought, love, respect’ which governs everyday relations among co-residents. Hosts and guests, however, are by definition not co-residents, and as they come together collectively, they appear towards each other in fully jaguar forms, to mark and effect the dangerous nature of their coming together. This exterior transformation is the product of *gimatkalchi*, ‘knowledge’, the knowledge of designs that women hold in their heads. It is the prelude to a further interior transformation, as hosts and guests begin to drink beer (Gow, 2001: 121-122).

Assim, segundo Gow, ao se assemelharem temporariamente às onças no ritual, os Piro adquirem ou constituem aquilo que as onças perderam no mito de nascimento de Tsla (para que os humanos a tivessem): uma vida social (2001: 124).

Em que pese as transformações pelas quais os mitos recrutados por Gow passam quando os contextualizamos no alto rio Iaco¹¹⁵, penso que o sentido geral de suas análises permanece pertinente para a reclusão feminina e a “festa de pintação” entre os Manxineru. Com efeito, a longevidade que se busca conquistar durante a reclusão e em seu término decorre em parte do posicionamento a meio termo entre a longevidade sobre-humana e a transformabilidade da anaconda (da sucuri ou da jibóia) e a mortalidade imposta às onças de bando. Assim se poderia traçar paralelos fenomenológicos entre o ato de “trepár” a menina e a situação pela qual passam as irmãs no mito de nascimento de Tslatu, que sobrevivem à enchente “trepando” em um pé de jenipapo. Não por acaso, a menina que deixa a reclusão poderá ter seu corpo pintado de jenipapo com os padrões gráficos (*yonawlu*) da jibóia. A “festa de pintação” que encerra a reclusão evoca também algo do cenário perigoso e excitante vivenciado pela mãe de Tslatu quando ela é recebida na casa das onças de bando, com a grande diferença de que agora é a menina que está em casa, e é ela que recebe seus afins para oferecer-lhes caçuma.

O ritual *gigimawlo* foi pensando por Gow como um dos três eixos de “transformações de transformações” que o autor analisa — desenhos e vestimentas vão se articulando com a escrita e a roupa dos brancos;

¹¹⁵ No próximo capítulo há uma versão da história de Tslatu que, como afirmei em nota anterior, engloba a história das irmãs Kochmaloto. Caso ache necessário, o leitor pode recorrer a ela.

cosmologia e escatologia dão lugar a um xamanismo ayahuasqueiro que compõe com as formas de cristianismo que se difundiram pela Amazônia Ocidental; e o ritual de iniciação feminina vai cedendo seu lugar à formas de escolarização e às festas das Comunidades Nativas. Nos três casos, segundo Gow, trata-se de formas ativas de acomodar a presença dos brancos e de suas mercadorias no mundo vivido piro, presença que só fez aumentar desde a primeira metade do século XIX. No centro desses processos está a questão do conhecimento e as suas transformações (Gow, 2001).

A análise de Gow nos ajuda a entender como *kusmas*, panelas e potes pintados, mas também as músicas da festa, puderam ser substituídos pelas mercadorias dos brancos (que, em manxineru, são chamados *payri*). Assim, a aparência que se assume nas festividades estaria relacionada ao outro tipo de ser perigoso que são os *payrune*¹¹⁶, mas a adoção dessa aparência também está condicionada pelo conhecimento, não mais das pinturas, mas aquele vinculado pela escola, que é parte do que permite adquirir roupas e mercadorias em relações em certa medida pacíficas e produtivas com esses estrangeiros. O uso das roupas dos brancos estaria associado ao aprendizado de um outro tipo de desenho, diferente do desenho tradicional das mulheres Piro: os desenhos dos brancos, a escrita (no baixo Urubamba, *kajitu yona* — Gow, 2001: 127; no alto Iaco, *yonawlu*, exatamente como são designados os desenhos “tradicionais”). Trata-se de uma transformação da transformação: a pintura e o uso da *kusma* eram transformações do corpo, a adoção da roupa dos brancos é uma transformação dessa transformação (Gow, 2001: 127). Subjacente está um princípio largamente compartilhado pelas populações amazônicas: agir com eficácia envolve sempre integrar ou absorver a capacidade agentiva de entidades reputadas como proficientes nas atividades relevantes, sendo a imitação ou a assunção das formas estéticas dessas entidades (i.e., o seu corpo como feixe de afetos) um princípio “metodológico”

¹¹⁶ Que onças e estrangeiros ou brancos possam entreter uma relação paradigmática foi sugerido por Dona Valquíria Manchineri em um depoimento transcrito por Mercante: “Essa é uma história de uns bichos que acabaram com muitos de nossa nação. Como os bolivianos, esses bichos mataram muitos de nós. Essa é a história das onças de bando, que acabaram com muitos dos antigos” (Mercante, 2000: 89-90). Em outro contexto, Luiz Costa mostrou também como os brancos podem ocupar um lugar antes atribuído aos jaguares nos mitos kanamari (2007: 269).

fundamental¹¹⁷. A eficácia dessa adoção de formas estéticas alheias está diretamente ligada à sua capacidade de elicitar ações ou respostas daqueles diante dos quais o imitador se posiciona, isto é, em induzir o interlocutor a ocupar uma posição determinada em um contexto que pode ser descrito como cismogênico.

A mudança de potes, *kusmas* e músicas cantadas para panelas, roupas e músicas de branco tem um sentido não trivial, uma vez que está associada a uma narrativa que explica a mudança histórica: o uso da roupa dos brancos no lugar dos modos antigos de vestir é visto como significativo pelas pessoas, associado ao modo como elas se compreendem como “índios civilizados” (Gow, 2001: 129). A ideia indígena do uso das roupas como análogo a uma mudança de pele, ou de “envelope corporal”, indica um deslocamento de posição diante da perspectiva do outro, que desencadeia uma metamorfose e uma mudança do próprio ponto de vista, e que é bastante comum na Amazônia (ela foi analisada por diversos autores, p.ex., Gow, 2007; Vilaça, 1999; Bonilla, 2007; Viveiros de Castro, 2002: 393; Ewart, 2013a: 94). Mas observo de passagem que ela corresponde também a uma apreensão mais comum da experiência histórica: para citar um exemplo, em seu relatório para a Inspetoria do Amazonas e Território do Acre, do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, de 1912, Francisco Barboza de Araújo afirma ter encontrado grupos de “Maniteneris” em um “estado de grande miséria, os homens maltrapilhos, as mulheres e as crianças núas, apenas compostas por uma tanga tecida de algodão ou embira” (Araújo, 1912). Araújo afirma ainda ter feito a eles “presentes constantes de roupas, ferramentas, contas, etc.” (idem.). Aqui aparece claramente a oposição entre os modos brancos de vestir, sinal de civilidade e de condições adequadas de vida, e o uso, por mulheres e crianças, das tradicionais tangas de algodão ou envira.

A festa de pintação (como são chamadas em português) entrelaça as formas e as substâncias do parentesco, ligando, como em uma fita de

¹¹⁷ Cf., por exemplo, os *magómaama* candoshi, procedimentos preparatórios para qualquer ação importante (uma incursão guerreira, uma ação xamânica, etc.) que consistem em simultaneamente interromper em parte a participação em atos cotidianos ligados à subsistência e às relações interpessoais, e integrar capacidades afetivas (ou “afectuais”) de entidades reputadas como possuidoras de alguma maestria na atividade que se deseja realizar (em Surrálles, 2003: 258).

Moebius, consanguinidade e afinidade: a menina, após se submeter às manipulações semióticas de substâncias alógenas operadas por suas parentes próximas ascendentes (dietas, banhos e infusões, pintura com jenipapo), oferecerá caiçuma — produto arquetípico da feitoria feminina — para convidados que são recebidos por seus parentes (seus pais, seus irmãos...) vestidos como brancos. A transformação da transformação que consiste na adoção das roupas, dos vasilhames e da música dos *payrune* nas festas de pintação está associada à posição de afins potenciais que esses brancos vieram ocupar no espaço social manxineru.

Como afirmou Viveiros de Castro, “a construção do parentesco é a desconstrução da afinidade potencial; mas a reconstrução do parentesco ao fim de cada ciclo deve apelar para esse fundo de alteridade dada que envolve a socialidade humana” (2002: 447). A caiçuma forte, que compõe com a animação crescente da festa, irá operar a transformação subjetiva (pois a “transformação da subjetividade” é o núcleo da experiência de estar bêbado, *himru* — Gow, 2001: 140-144) que permitirá a abertura dos grupos locais aos afins¹¹⁸. No embaralhamento que a bebedeira progressivamente promove, afins potenciais se tornam afins atuais (como observei anteriormente, fui chamado de “primo” diversas vezes durante a festa, por exemplo), afins atuais (ou, casos mais raros, parentes próximos) se estranham e se tornam inimigos através das brigas que sempre ameaçam irromper a cada festa (e contra as quais os donos da festa não cansam de admoestar os convidados), e uma grande quantidade de energia sociológica é produzida pelo atrito de corpos e palavras ébrios, originando fatos e afetos que alimentarão as fofocas e as conversas nas semanas seguintes.

¹¹⁸ Entre os Ashéninka, segundo Killick, as caiçumadas funcionam como verdadeiros (e quase únicos) *hubs* sociológicos, compondo os nós de redes que se estendem abrindo os grupos locais (restritos a famílias nucleares) para parceiros de troca que, segundo o autor, não poderiam ser compreendidos a partir da dualidade consanguíneos/afins do dravidiano amazônico, mas demandariam a elaboração de um conceito de “amizade” (Killick, 2005). Parece-me, no entanto, que aquilo que Killick chama de “amigo” pode muito bem ser entendido como um “terceiro incluído” ou um afim potencial (ou seja, o “dualismo” é na verdade um “triadismo” — Viveiros de Castro: 2002: 152-153).

Hansalu

Mas as festas não se restringem à pintação, e periodicamente as pessoas se organizam em festas de dimensões variadas. Em língua manxineru as festas são chamadas de *hansalu*, palavra derivada do português “dançar”. Enquanto estive nas aldeias no alto rio Iaco eram raras as semanas nas quais nenhuma festa acontecia. Quase tudo pode ser um motivo de comemoração, mas os que encontrei como mais comuns durante o tempo que passei entre os manxineru poderiam ser divididos em dois grupos: os motivos pessoais, que ensejam festas particulares e por vezes mais restritas, realizadas na casa de alguém — aniversário de filhos pequenos (em contraposição ao aniversário das pessoas adultas, que parece quase nunca ser comemorado), o casamento (quando o noivo ou os pais da noiva e do noivo estão animados para fazer festa), a pintação de um filha; e as festas mais “públicas”, cujo motivo se formula na linguagem sociológica das aldeias e de suas lideranças — o encerramento dos pequenos torneios de futebol e de outros eventos ou reuniões, certas datas e feriados no calendário nacional (dia das crianças, dia das mães, dia do índio, natal, ano novo... dificilmente se poderia fazer uma lista exaustiva), etc.. Esse último tipo de festa, ligado às motivações mais “públicas”, se assemelha mais àquelas “festas de comunidade nativa” descritas por Gow (1991: 221-225).

Muitas vezes o evento é anunciado com antecedência, e parentes e amigos de comunidades vizinhas são convidados. É comum nessas ocasiões o oferecimento de comida pelos anfitriões, que, nas festas particulares, consiste geralmente em produtos do roçado (arroz, macaxeira) ou da agricultura de praia (como o feijão) com a carne de algum animal de criação morto (porco, boi ou carneiro); e, nas festas públicas, na comida do branco que vem para a merenda escolar. Mas o imprescindível é o oferecimento de caçuma: dir-se-ia que, se a causa final de uma comemoração pode variar bastante (o aniversário de um filho, a formatura de uma turma da escola, o final de um campeonato de futebol, um casamento...), a sua causa eficiente permanece sempre a mesma — uma quantidade suficiente de caçuma fermentada. Nas festas particulares, o feitio de caçuma é atribuição das mulheres da casa anfitriã, e nas festas mais públicas cada casario oferece uma quantidade variável, segundo o gosto pela bebedeira e a vontade de colaborar. Em todos esses tipos de festa, geralmente se começa a beber durante o dia,

mas a festa mesmo ocorre de noite. As pessoas se espalham, vão tomar banho e se arrumar, e depois comparecem onde será realizada a festa. Em todos os casos, a música, que junto da caïçuma é a condição *sine qua non* para que um evento seja considerado como uma festa (afinal, o que define a festa é a dança, *hansalu*), vem dos aparelhos de som movidos a bateria ou a gerador de luz comprados na Bolívia ou no Peru, que tocam cartões de memória ou pen-drives cheios de forró, brega ou (em menor medida) cúmbia.

Além da música e da caïçuma, o que nunca falta nas festas é o risco eminente de brigas. Como Calavia Sáez observou durante a sua pesquisa entre os Yaminawa, “não há festa sem briga” (2006: 133), ainda que as brigas nem sempre cheguem às vias de fato. A bebedeira implica no esquecimento das relações respeitadas: é quando o gênero “bagunça” com sogro, irmãos se estranham, desconhecidos se chamam de primos, etc.. Assim, toda festa depende, para terminar bem, das atitudes enérgicas de seu dono para controlar a agressividade dos convivas, daí as admoestações constantes e nem sempre eficazes, como aquelas às quais me referi anteriormente: “somos parentes e por isso não podemos brigar”. A afirmação “somos todos parentes” visa um efeito perlocutório claro: pacificar os ânimos aumentando ao menos aparentemente a valência das relações de respeito entre parentes próximos.

Stolze Lima afirmou que entre os Yudjá “quando não tem cauim, as pessoas, homens e mulheres, são caladas, discretas, parecem tímidas. Quando tem, amam a alegria, a conversa ruidosa, as pessoas expansivas e brincalhonas. Amam sobretudo ver-se a si próprias, tão reservadas, tomadas por uma alegria exuberante” (2005: 219). Difícil dar uma descrição mais sensível do tom autorreferente, ou até narcísico, que colore a alegria que se cultiva durante uma festa. “Eu tô bêbado!” (*nimeta!*), ou “a gente tá tudo chapado” (*wimeta!*), repetiam então os rapazes, transparecendo orgulho de sua condição quase lamentável. A festa de pintação, como as festas de caïçuma no geral, promovem um aquecimento entrópico da socialidade (diz-se que a bebida forte esquentada), uma intensificação emocional e sociológica que estabelecem o contexto da festa (ou o seu *frame*, *sensu* Bateson, 1972) como extraordinário: a bebedeira é homérica, a gritaria e a diversão são excessivas, e as brincadeiras entre os afins de mesma geração ameaçam contaminar quase todas as relações. Um de meus amigos mais velhos, por exemplo, não perdia uma festa, mas sempre, depois de certo ponto, se deixava estar calado em um canto, bebendo discretamente, sem

conversar com quase ninguém: ele me dizia que evitava falar com os parentes porque não tolerava que seus sobrinhos o desrespeitassem, e não tinha paciência com as brincadeiras dos bêbados. A alegria autoreferenciada da consciência de estar bêbado e a intensificação das relações jocosas que observo aqui me levam a pensar as festas de caiçuma como uma espécie de meta-rito (cf. Nahum-Claudel, 2013: 87), isto é, como um experimento sobre os limites e as condições da socialidade — um experimento culinário, ressalte-se, cujo principal catalizador é produzido pelas mulheres em suas panelas e cozinhas.

Em uma ocasião fez-se uma grande reunião para decidir quando seria realizada uma festa para comemorar a eleição do primeiro vereador manxineru a vencer o pleito (depois de 3 tentativas anteriores). Alguns homens, que até então eram quem mais falavam na reunião, expressavam sua maior preocupação: providenciar uma quantidade suficiente de caiçuma forte, o que implicava, alguns diziam, esperar quatro ou cinco dias para que a massa preparada pelas mulheres fermentasse. Outros tomavam a palavra para dizer que três dias eram suficientes. Foi então que uma das mulheres resolveu acabar com a discussão: ela disse, com irritação, que são as mulheres que fazem a caiçuma, e que são elas que sabem quantos dias são necessários para fazer a caiçuma azedar. Ela então completou dizendo que não adiantava os homens ficarem pedindo caiçuma, porque, no final das contas, eles não aguentavam o porre e iam logo brigar uns com os outros. Seguiu-se um grave silêncio, que inevitavelmente pontuava a aceitação daquele discurso. A conversa foi então sendo retomada num crescendo: um rapaz falou orgulhoso que aguentava o porre, e que as mulheres podiam fazer o tanto de caiçuma que quisessem que ele ia beber tudo, mas alguma mulher disse se lembrar do dia em que o orgulhoso beberrão correria da caiçuma... Seguiram-se outras provocações animadas, e assim foi sendo combinada a festa. Três dias depois a festa amanheceu o dia na escola, quando bebemos toda uma caixa-d'água com quinhentos litros de caiçuma forte.

Apesar de serem as mulheres as fabricantes da caiçuma forte, elas raramente bebem, e ver uma mulher embriagada é algo relativamente raro nas aldeias manxineru. As mulheres fazem caiçuma para seus maridos beberem, e, mais ainda para que eles dêem de beber aos seus amigos e convidados. Uma forma comum de um homem convidar um primo ou qualquer parente para uma visita é dizer que ele vai pedir à sua esposa para preparar uma quantidade suficiente de caiçuma forte.

Sempre há no feitio da caçuma fermentada certa teleologia que envolve fazer outras pessoas beberem, e uma “brincadeira” (no sentido analisado no capítulo anterior) comum entre afins de mesma geração consiste em “dar um porre” no amigo, convidando-o para uma visita tendo já pedido às mulheres de seu casario para fazerem grandes quantidades de caçuma forte. As esposas dão assim aos seus cônjuges a prerrogativa de oferecer a outrem a bebida, e esse dom é por eles reconhecido como um ato de atenção ou de carinho.

É verdade que a importância alimentar da caçuma vai muito além da embriaguez, e ela, em sua versão “doce” (*potshwalu*) é consumida diariamente por adultos, crianças e jovens. A caçuma é o principal vetor da função nutriz assumida pelas mulheres, e é assim um agente criador dos vínculos de parentesco: ela sintetiza o cuidado que as mulheres dirigem aos seus familiares e aos seus maridos. Mas a diferença entre a caçuma feita para embriagar (*tepalha katsholu*) e a caçuma exclusivamente alimentar (*tepalha potshwalu*) não é tão marcada (como parece ser o caso entre os Yudjá, com seu caium feito para ser consumido ritualmente — Lima, 2005: 281-282; ou entre os Araweté, para os quais a caçuma embriagante não é considerada um alimento — Viveiros de Castro, 1992: 119-120). Não há diferença qualitativa entre o consumo ritual e o consumo cotidiano, já que a caçuma forte é consumida diariamente pelos homens, de acordo com seu gosto pessoal e disposição. O que diferencia a caçuma forte que se bebe diariamente em casa da caçuma que se bebe nas festas é a quantidade: as festas são avaliadas pela quantidade e pela qualidade da caçuma que foi oferecida, e essa é a primeira informação que se escuta em qualquer relato de uma festa. Além disso, e como as pessoas sempre me falavam louvando as virtudes de sua bebida, a caçuma forte embriaga mas simultaneamente alimenta, o que compõe com certa segurança maternal¹¹⁹ que as pessoas procuram conferir às experiências

¹¹⁹ Harry Walker chamou atenção para o poder nutriz, protetor ou maternal da caçuma urarina, não apenas pela relação assimétrica que ela pressupõe para os Urarina entre a macaxeira e a batata doce, mas também por ser a caçuma uma bebida que alimenta, feita pelas mulheres das aldeias (2013: 162). O contexto mais geral que ele descreve, no entanto (que associa a nutrição/proteção da caçuma com a ideia de estar sob o olhar protetor de um Criador, que para ele é a imagem mais acabada do trabalho de dirimir tensões e produzir a comunidade do líder político), distingue-se bastante daquele que eu mesmo encontrei, como espero que vá ficando claro ao longo desse texto.

etflicas na aldeia: o bêbado na aldeia está protegido, seus parentes (especialmente suas irmãs, sua mãe e sua esposa) vão zelar para que nada de ruim lhe aconteça. Esse fato era ressaltado em sua diferença explícita diante da bebedeira em contextos urbanos, quando os bêbados estão desprotegidos, e quando qualquer coisa pode acontecer com eles.

A importância da bebedeira não poderia ser menosprezada, tanto pelo gosto que os homens adultos têm de beber e de se embriagar¹²⁰, quanto por aquilo que a caçuma forte e o seu consumo fazem render. Um sumário desse rendimento foi feito por Erikson, e eu não poderia oferecer um resumo melhor:

L'alcool joue également un rôle crucial dans les sphères politique et économique. Les alliances se font et se défont à l'occasion de fêtes intercommunautaires qui ne durent qu'autant que les réserves de boisson, qui en fournissent le prétexte. De même, la plupart des travaux collectifs — construction d'une maison, préparation d'un jardin — fonctionnent selon le double principe de la réciprocité généralisée et d'une rétribution "en liquide", au sens le plus littéral du terme. Le prestige d'une maisonnée ou d'une communauté se jauge à la quantité et à la qualité de la bière qu'elle est en mesure de fournir. Ses facultés productives en découlent. La vie sociale et la boisson sont tellement imbriquées que bien souvent, les quantités disponibles conditionnent strictement la durée des visites. Chez les Chacobo d'Amazonie bolivienne, si l'on arrive à l'improviste dans une maison où les réserves sont épuisées, il faut quitter les lieux aussi vite que possible. Les femmes, généralement confuses, s'empressent de se disculper en vous montrant les bassines ou les auges dans lesquelles fermente le prochain brassin, mais il serait malséant de s'attarder. A l'inverse, si l'on arrive dans une maison bien pourvue en boisson, il est pour ainsi dire impossible de repartir tant que les hôtes restent en mesure de vous abreuver (Erikson, 2004: 5).

O consumo da caçuma fermentada participa assim da "teoria da ação" imanente aos modos de relação manxineru que descrevi no capítulo anterior. A caçuma é veículo de um "agir sobre o agir" de outrem, e, através dela, as mulheres proporcionam aos seus maridos modos de transformar a subjetividade alheia. Receber uma visita e obrigá-la a beber voluntariamente grandes quantidades de caçuma fermentada é um dos passatempos favoritos dos homens adultos. Cabe

¹²⁰ Quase comparável aos Ashaninka de Weiss, que afirma que "the ideal psychic state of the River Campa is one of inebriation" — 1974: 397.

ao anfitrião oferecer a bebida, como cabe ao visitante tomar toda caçuma que lhe é oferecida. Como se pode imaginar, essa etiqueta gera muitas vezes um grande constrangimento aos brancos que visitam a aldeia. Se, como afirmamos anteriormente, o “saber” é uma “etologia”, não interessa se é o estômago que não pode conter a caçuma que o *payri* polidamente recusa, ou se a recusa vem pela insensibilidade relativa àquela etiqueta. No geral, “branco não sabe beber caçuma”.

Além disso, a caçuma participa daquela dinâmica da disponibilidade que procurei apontar: ela é algo eminentemente disponível, define-se por essa disponibilidade. Sua falta gera constrangimento no anfitrião, e uma visita que insiste em aparecer ou em permanecer numa situação de escassez da bebida parece pedir abertamente e deselengantemente algo que não pode ser oferecido. Ambas as situações são evitadas ou contornadas por uma diplomacia composta por inúmeros subterfúgios ou astúcias que apenas muito desastrosamente o antropólogo pôde aprender.

O conservadorismo alimentar

É interessante observar como nas transformações da festa de pintação algumas mercadorias dos brancos (chamadas em manxineru *rejnu*) puderam ser acomodadas, mas não no conteúdo partilhado que define a festa: seria impensável a realização de uma festa desse tipo na qual não se consumisse caçuma forte (o que é, suspeito, uma das principais causas para o abandono da festa entre os Manxineru convertidos pela Missão Novas Tribos¹²¹). Em certo sentido, a afinidade pode ser emoldurada pela presença marcante das roupas, músicas e vasilhames dos *payrune* (i.e., por elementos capturados ou trocados dos brancos, que formam um fundo de afinidade potencial), mas deve ser nutrida majoritariamente por conteúdos produzidos localmente. Em um momento tão importante como o término do processo de formação do corpo feminino, entende-se a necessidade do provimento de caçuma forte e de carne de caça (ou dos bois ou porcos atualmente criados por

¹²¹ Para a discussão do abandono da bebida fermentada e do ritual de iniciação feminina entre os Piro do Urubamba por influência de missionários adventistas, cf. Gow 2001: 231-234.

algumas famílias), produtos que são índices das capacidades produtivas femininas e masculinas e expressão de sua autonomia.

Devemos aqui observar a oposição entre a receptividade diante de certas “coisas de branco” e aquilo que chamo, por falta de um nome melhor, de “conservadorismo alimentar”. Celulares, máquinas de foto, motores, óculos escuros, espingardas e rifles, painéis, inversores, televisões, tocadores de mp3, roupas e perfumes, equipamentos esportivos de futebol são amplamente desejados e usados orgulhosamente nas ocasiões propícias. Alunos e professores comparecem diariamente às escolas das aldeias impecavelmente vestidos em suas melhores roupas e sapatos, perfumados e de bando tomado (não importa o quanto tenham andado ou remado para chegar à escola). A comida do branco, por sua vez, só é consumida quando se está na cidade, ou enquanto quitutes e pequenos tira-gostos (rosquinhas, balas, pedaços de queijo, refrigerante), coisas em quantidade limitada que se come de vez em quando, quando alguém chega da “rua”. Ou, excessão significativa, nos intervalos para a merenda na escola, quando se consome o macarrão, o cuscuz transgênico e os enlatados que a secretaria de educação estadual manda periodicamente para a aldeia¹²² — pode-se pensar que apenas uma comida marcadamente “dos brancos” poderia ser oferecida diariamente por professores ou merendeiras das escolas para crianças em relação às quais eles não mantêm a função nutriz.

No geral, não se compra comida para levar para a aldeia¹²³ — pelo contrário: é comum, quando se encontra um manxineru na cidade, ouvir dele sobre a sua saudade da comida da aldeia e principalmente da caiçuma. Alguns itens alimentares, que, no entanto, poderiam ser

¹²² É espantosamente péssima a qualidade da merenda escolar que é enviada às escolas indígenas no Acre (e, muito provavelmente, em quase todo Brasil). Os esquemas (todo mundo sabe o que essa palavra significa nesse contexto) licitatórios fazem chegar às escolas nas aldeias itens alimentícios da pior qualidade: óleo e cuscuz transgênico, macarrão das marcas mais baratas, bolachas e sucos saturados de açúcar, sardinhas quase vencidas e conservas de carne feitas sabe-se lá com o quê.

¹²³ Observo uma excessão: quando as safras de arroz sofrem muito com os ataques de graúna, praga contra a qual os Manxineru têm poucos recursos, por vezes se compram “fardos” de arroz para levar para a aldeia. Esse arroz comprado é tomado como um substituto do arroz plantado nos roçados, mas ele nunca substitui a macaxeira cozida, verdadeira acompanhante da carne ou do peixe.

considerados como “de branco”, são ainda pensados como parte de uma dieta apropriada (como a “comida legítima” dos Piro — Gow, 1991), e são computados na conta do estado intermediário em que eles pensam se encontrar: diferentemente dos índios isolados (ou *hoja hajene*, “gente da floresta”), os Manxineru comem com sal e apreciam o açúcar e o óleo (substitutos do gramixó e da banha de porco dos tempos do seringal). De qualquer forma, esse “conservadorismo alimentar” tem como um de seus resultados o fato de que o dinheiro oriundo dos programas de distribuição de renda (bolsa família e salário maternidade) não é majoritariamente gasto com comida, mas apenas com esses outros tipos de mercadoria, mais ou menos necessários. A progressiva inclusão das pessoas nesses programas povoou o alto rio Iaco de motores de barco e motosserra, de rádios e de caixas amplificadas, mas pouco mudou o padrão de alimentação das pessoas.

A oposição entre o desejo por aquelas mercadorias e o conservadorismo alimentar faz parte de uma teoria nativa da “mudança cultural”, diretamente ligada a processos conscientemente controlados de constituição corporal: como foi registrado por Virtanen (2012: 1), também me foi dito que, mesmo que possam abandonar seus rituais, suas músicas, o consumo da *ayahuasca* ou os mitos, os Manxineru nunca abandonariam a sua comida¹²⁴. O conservadorismo alimentar não é resultado do isolamento ou da dificuldade de acesso às mercadorias e às comidas industrializadas. Antes, ele supõe uma estética alimentar, ligada ciosamente aos modos próprios de se relacionar e ao

¹²⁴ Esse tipo de colocação não significa, é claro que os rituais, as músicas, o xamanismo ou os mitos tenham sido abandonados ou possam sê-lo sem mais. Antes, expressa a consciência, por parte de meus anfitriões, daquilo que os brancos entendem por “cultura” (Carneiro da Cunha, 2009b), contrapondo esse entendimento ao que, naquele momento, meus interlocutores acreditavam poder definir o que é “ser manxineru”. Vale a pena comparar essas ideias ao esforço de “descolonização” do corpo pelos Tzeltal, entre os quais, como entre os Manxineru, “a decolonized body constitutes the principal means of defense against the procedures of political subjugation” (Pitarch, 2010: 124), mas que, diferentemente dos últimos, estendem essa descolonização aos códigos de beleza, elegância e às maneiras. Os povos amazônicos, como é sabido, são muito mais permissivos na adoção/predação de elementos exógenos. Importante observar que esse “conservadorismo alimentar” não é um traço universalmente partilhado pelos povos ameríndios: compare-se, por exemplo, com a forma como os Panará têm empregado os recursos advindos dos programas federais de distribuição de renda (em Ewart, 2013b: 42; 2013a: 89 e sgs.).

encaixamento das funções que cumprem as pessoas em uma economia na qual o fluxo de alimentos e de objetos faz e refaz relações nutrízes e de troca, relações que definem proximidades e distâncias, consanguinidade e afinidade. Trata-se, como sugeriu Lévi-Strauss, “do lugar realmente essencial que cabe à culinária na filosofia indígena”, qual seja: “por ela e através dela, a condição humana se define com todos os seus atributos, inclusive aqueles que — como a mortalidade — podem parecer os mais indiscutivelmente naturais” (2004: 197).

No alto rio Iaco a comida está inequivocamente ligada à valorização da autonomia, e toda pessoa adulta deve ser capaz de produzir o que come. Isso não significa, é claro, que se possa viver sozinho, mas, mesmo sem menosprezar a complementariedade produtiva que existe entre as pessoas em um casal, ou entre pais e filhos, homens e mulheres se gabam de ser capazes, em casos de necessidade, de exercerem as funções uns dos outros (o que significaria, é claro, reduzir a vida a um necessário que nem de longe representa um estilo de vida desejável). E, ato seguido, os Manxineru se comparam favoravelmente aos outros povos indígenas no Acre (ou à imagem que eles têm desses outros povos), dizendo, com orgulho, que não precisam de projetos do governo, e que não devem nada do que têm à generosidade de algum *payri*.

Esse tipo de juízo está ligado ao fato, aparentemente paradoxal, de que os objetos industrializados são muito desejados, mas as formas de vida social que os produzem não o são: as pessoas distinguem ciosamente o seu modo de viver e o seu *ethos* dos modos de vida e dos valores que elas atribuem aos *payri*¹²⁵. Em seus aspectos materiais, ouvi muito essa distinção ser feita a partir da oposição entre os regimes alimentares (“índio come é macaxeira com carne”, dizia-me sempre um amigo, me perguntando se eu não sentia falta do café, do pão, do macarrão e etc.), e entre a escassez de coisas e a dificuldade de

¹²⁵ Ewart fez interessantes observações que convergem com o que relato aqui: “While white people’s objects are desired, their forms of social living are not, and any sign of Panará behaving like *hipe* is met with strong disapproval. This is an important point, as it may serve to explain why Panará people have not experienced a cultural or identity crisis despite the extremely rapid transformations in the material world around them and despite the extreme demographic crisis of the late 1970s. (...) From a panará point of view, white people’s things are beautiful and desired but their social relations — their sociality — is not” (Ewart, 2013a: 88-89).

conseguí-las em comparação com as facilidades da cidade — desde que se tenha dinheiro. Em seus aspectos morais, a distinção recaía muito numa contraposição entre a sovínice e a ganância que imperam nas cidades, em oposição à vida na aldeia, onde não se paga para comer, onde as pessoas dão comida e ajuda às outras sem cobrar dinheiro por isso.

Essa opinião completava-se com a constatação de que os brancos não estão tão acostumados a trabalhar coletivamente no roçado, de que eles, quando podem, preferem comprar a comida a produzi-la, e de que aqueles brancos que vivem na cidade geralmente vivem separados de suas famílias, com poucos filhos. Isto é, os brancos são pensados como de certo modo incapazes de constituir redes apropriadas de parentesco, padecendo de todas as faltas acarretadas por essa incapacidade. Acho que também por isso meus anfitriões insistiam tanto em saber de meus próprios parentes: quantos irmãos eu tenho, se meus pais estão vivos, se sou casado e tenho filhos.

Complementariedade

A boa comida, a fartura que proporciona a generosidade, e também a autonomia garantida pelos modos de produção manxineru estão ligadas às formas de relação complementar que se estabelecem entre as pessoas e entre as famílias, especialmente entre homens e mulheres que se casam. Refutando a famosa equação “meat for sex” de Siskind (1973: 103-104), Peter Gow mostrou que há uma simetria cruzada e complementar entre a produção feminina da caiçuma e a predação masculina da carne, que corresponde às relações específicas e aos desejos experienciados pelas pessoas reciprocamente: os homens dependem de suas mulheres para satisfazer seu desejo por caiçuma, e as mulheres dependem de seus maridos para satisfazer seu desejo por carne (Gow, 1989; 1991: 126). Meus anfitriões por vezes expressavam essa complementariedade em termos das responsabilidades de cada um: cabe ao homem prover a carne para a sua família, e cabe à mulher prover caiçuma (e, nessa correlação, eles se referiam não apenas à caiçuma forte ou azeda, mas também à caiçuma doce).

Conversando com o amigo Lucas Artur Brasil já no período de escrita deste capítulo, minha sugestão de que se tratava de uma espécie de troca (um “meat for caiçuma”) foi rejeitada sob alegação de que o

que estava envolvido era muito mais do que o oferecimento de um produto com vistas à obtenção de outro: “não é uma troca, é uma responsabilidade. Se fosse uma troca, a mulher tinha que dizer: ‘você vai buscar caça que eu faço caçuma para você’. Aí seria uma troca, mas não, às vezes a mulher não manda o homem, mas ele vai, às vezes o homem não manda a mulher fazer caçuma, mas ela faz. É uma responsabilidade”. Assim, costumava ouvir de meus amigos manxineru que iam pescar ou caçar que eles iam “procurar alguma coisa” para a esposa comer, ou para seus filhos comerem. Também as mulheres dizem fazer caçuma para seus maridos, e penso que isso aponta para uma definição daquela “responsabilidade” de que me falava Lucas: trata-se de agir tendo em vista ou pensando no outro pólo da relação complementar (assim, pais agem pensando em seus filhos, maridos pensando em suas esposas, filhos pensando em seus pais, etc.). Expressão daquele *nshinikantshi* transitivo que comentamos no capítulo anterior, as relações de partilha ou de cuidado são como que causadas por outrem, pois, como dissemos, pensar é sempre pensar em alguém.

Trata-se assim, de uma relação de complementariedade, ou de relações de dependência ou de causação mútua. A complementariedade, que é condição de uma casa enquanto unidade produtiva, depende da diferença irreduzível entre homens e mulheres, diferença que se produz e se traduz também pela divisão do trabalho. A formação de pessoas plenas — i.e., que possam ser ditas *kpixkolu/o* (“forte”, “saudável”, “disposto”, “animado”), e *kpoyikuneru/o* (“feliz”, “alegre”) — depende dessa mutualidade complementar. Muito mais do que expressão de uma racionalidade econômica, ela resiste à sua metaforização enquanto uma espécie de troca¹²⁶.

No contexto de suas relações jocosas, no entanto, primos de sexo cruzado podem expressar a ideia de trocar caçuma por carne, e eu vi muitas vezes meus amigos se dirigirem às suas primas dizendo “cadê caçuma forte?”, o que era prontamente respondido pelas moças com algo do tipo “cadê carne de anta?, tu não traz...”. Nesse contexto, a aparente equação troquista esconde o desafio ou a insinuação jocosa de que o interlocutor não é capaz de cumprir minimamente com aquilo que se espera dele. Como vimos no capítulo anterior, a formulação jocosa de

¹²⁶ Cf. Walker, 2013: 67-68 para a descrição de uma configuração semelhante. A diferença, que não podemos perder de vista, é que não há entre os Manxineru do alto rio Iaco algo como um “discourse and public practice of male supremacy” (2013: 68).

uma relação se dá de maneira intencionalmente inapropriada, estabilizando o contexto das relações apropriadas (i.e., respeitosas), e derivando a sua “graça” da perversão da forma “correta” de relação.

A reciprocidade básica entre homem e mulher em um casal, índice da complementariedade de sua relação, é uma versão da simetria que se espera nas relações entre afins, sendo, além disso, uma medida da igualdade de gênero que vigora nas aldeias¹²⁷, parte de um ethos sem hierarquia cuja imagem venho compondo ao longo deste texto. A relação matrimonial é assim a charneira entre os modos complementares e simétricos de relação: uma boa esposa é cuidadosa e protetora, e um bom marido é protetor e cioso, mas ao mesmo tempo eles admitem as brincadeiras e as exigências de reciprocidade que seriam descabidas em relação aos progenitores e em outros tipos de relação complementar.

É preciso observar, no entanto, que relações igualitárias não implicam a equivalência (para tomar emprestada uma formulação de Walker, 2015a), e, como argumentou Peter Gow (1991: 101-104), enquanto a produção masculina da carne de caça pode ser pensada como um tipo de procura (no espanhol ucayalino, “buscar”, e os Manxineru também falam da caça, em português como “procurar alguma coisa para comer”), produzir caiçuma é principalmente “fazer”, ou “trabalhar” (assim, se pode dizer em manxineru: *suxone tepalewata*, “as mulheres fazem caiçuma”; e *sheshine rujhanijitapa*, “os homens procuram (*rujhana*) carne/caça”).

A caça e a pesca de grandes peixes, como o surubim, (*kayonawlu*) ou o jundiá (*wakawa*), dependem do conhecimento e da sorte para localizar o que já é existente: animais de caça e peixes são produzidos por outros seres, por mecanismos sobre os quais se pode especular (voltaremos a isso). Já a produção de caiçuma depende do trabalho para criar ou transformar materiais através do esforço cotidiano, desde o preparo do roçado até o plantio, a colheita e a feitura da caiçuma nas cozinhas das casas. Assim, se a caiçuma é a quintessência da produção, pensada como resultado do esforço e do suor, dependente da saúde de

¹²⁷ Curiosamente, Chandless, durante o brevíssimo tempo em que esteve entre os “Manetenery”, observou: “the women seem to be on a perfect equality with the men. I have never seen them engaged in any but household work and loading the canoes; and they frequently scold the men, and interfere in their trade. Indeed, they seem to understand the privileges of their sex, and boarded our canoes, and laid hold of what they fancied, fearlessly” (Chandless, 1866a: 102).

um corpo construído como forte e capaz¹²⁸, a caça é resultado da sorte e do conhecimento, para o qual concorrem a experiência pessoal e a aliança com potências estrangeiras, como a relação com os donos dos bichos e com o aprendizado do uso de certas plantas.

Isso não deve nos levar a pensar, no entanto, que seria possível repetir para os Manxineru aquilo que foi atribuído aos Huni Kuin do alto rio Purus — que aos homens cabe a captura dos elementos estrangeiros necessários para a produção da socialidade, enquanto as mulheres cuidam da produção, ou da “domesticação” do mundo na aldeia (McCallum, 1999), ou ainda que “a agência masculina inclui manter relações de troca com o ‘exterior’, enquanto a feminina envolve transformações no ‘interior’” (McCallum, 2000: 391)¹²⁹. Pois, se o trabalho feminino de produção alimentar não se constitui imediatamente numa relação com os pólos mais exógenos da socialidade, como acontece com quem caça ou pesca, as mulheres estão sempre, tanto quanto os homens, ligadas a atividades diretamente relacionadas com esse “exterior” ao qual se refere McCallum — elas lidam com os espíritos que assediam sua família; elas manipulam plantas e preparos que portam relações com outros tantos espíritos; elas conversam com os *payri* que vêm à aldeia e participam de reuniões políticas nas cidades; e são elas, afinal, que produzem e que oferecem o catalizador daqueles “ritos dedicados à afinidade” que abriam o presente capítulo, isto é, a caiçuma forte.

Nas casas não pode faltar carne nem caiçuma, e a falta eventual de um desses produtos fazia com que meus anfitriões se desculpassem copiosamente. A caça é adquirida por homens e circulada pela mulher — diz-se que a carne deve ser “vizinhada”, isto é, compartilhada entre as casas de um casario¹³⁰. A caiçuma, por outro lado, é produzida por

¹²⁸ A experiência de plantio nos roçados entre os Manxineru distingue-se assim daquela de outros povos amazônicos para os quais as plantas do roçado ou os seus espíritos-donos oferecem perigos às pessoas, como é o caso entre os Candoshi e os Jívaro (Surrallés, 2003: 30). As razões que afastam a mulher menstruada ou grávida dos roçados manxineru, por exemplo, objetivam preservar os cultivares, e não proteger a mulher.

¹²⁹ Para uma crítica desde dentro da “panologia” dessa forma de pensar a especificidade das agências masculinas e femininas, cf. Matos, 2014: 107-108.

¹³⁰ Acredito que seria vã a busca de uma correspondência sistemática entre o circuito do vizinhar a carne e o peixe e uma rede genealógica de parentesco, mas é perceptível que a mulher que recebe a carne de seu marido costuma

mulheres e circulada pelos homens, que convidam os outros para beber ou para os trabalhos coletivos, chamados em português de “adjuntos” (*hixolune*, em manxineru). Os homens convidam todos os outros homens com os quais tem alguma afinidade, e não apenas aqueles seus parentes próximos. Na verdade, como era de se esperar, parece ser mais divertido beber com os cunhados e com os primos (MBS e FZS) do que entre a família mais próxima: as brincadeiras, a competição alegre e a linguagem jocosa combinam mais com os estados ébrios do que o carinho circunspecto e respeitoso que vigora entre os membros de uma família legítima.

Há então um cruzamento interessante aqui: a caçuma produzida pelas mulheres, índice das relações intrafamiliares de trabalho, deve ser feita circular entre os afins pelos homens, e se torna assim veículo de relações simétricas de afinidade entre pessoas de diferentes casarios; a carne predada pelos homens e resultado das relações que se dão no pólo mais externo da afinidade potencial é feita circular entre os parentes próximos pelas mulheres, e é então um meio das relações complementares de compartilhamento e nutrição entre as pessoas de um mesmo casario ou os parentes próximos que convivem. Esse cruzamento torna impertinente qualquer tentativa de confinar mulheres ou homens em um dos campos da experiência.

Casarios

Afirmo acima que a carne adquirida pelos homens é “vizinhada”: a mulher do caçador ou pescador (ou a sua mãe, no caso dele ser um rapaz solteiro), define para quem deseja mandar os pedaços de carne ou de peixe (dependendo, é claro, da fartura do que foi adquirido), e então manda alguma criança fazer a entrega. Esse compartilhamento ocorre, geralmente, entre as casas de familiares que optaram, pela estreiteza de suas relações recíprocas, por morar próximos uns aos outros.

Segundo Gow (1991: 77), a unidade organizacional básica do espaço domesticado piro é a casa, que ele entende como composta pela casa propriamente dita (os cômodos onde se dorme e se guardam os pertences), uma cozinha, geralmente separada, e um entorno sempre

mandar pedaços dela para os parentes próximos, seus e de seu esposo, com os quais convive e se encontra mais constantemente.

mantido limpo, onde estão alguns animais domésticos (galinhas, patos...), pequenos cultivos de frutíferas, pequenas hortas de tempero ou de plantas de uso medicinal. Nos limites desse conjunto estão as entradas para os caminhos que levam aos espaços onde as pessoas fazem as suas necessidades na mata. Poderíamos transpor essa descrição para as moradias no alto rio Iaco, mas seria interessante expandi-la na direção da ideia de casario¹³¹. Tomo a formulação de Calavia Sáez, especialmente a ideia de um casario com feição vertical, isto é, fundado na relação entre sogros/pais e genros/filhos (2006: 54), algo parecido com a ideia de “grupo doméstico” que Stolze Lima propõe para os Yudjá: “conjuntos plurifamiliares construídos muito frequentemente pelas relações entre mãe e filhas, sogro e genros” (2005: 98). Trata-se de uma sociologia espontânea e espacial, para a qual não pude encontrar grandes exegeses ou interpretações nativas, mas que se repetia em cada aldeia com a força do óbvio (confirmada inclusive por suas excessões). O casario é a unidade básica e autárquica de produção e de consumo, cenário elementar da socialidade e do acordo de complementariedade entre o homem e a mulher, entre os pais e os filhos, e entre sogros e genros-noras.

Uma situação comum é um casal *senior* morar em uma casa (*pantshi*, na forma despossuída) maior, cercada pelas pequenas casas de seus filhos e filhas casados. Não há uma separação formal entre os espaços masculinos e femininos nas casas, mas a cozinha é um espaço evidentemente mais feminino. Assim, visitas masculinas, salvo se forem pessoas bem próximas, são geralmente recebidas na sala ou na varanda das casas, enquanto as visitas femininas geralmente se dirigem logo para a cozinha, onde vão conversar com a dona da casa.

As moradias ficam invariavelmente em um “limpo”: a capoeira é totalmente removida de perto das casas. A visibilidade é bem prezada: de cada casario pode-se ver desde longe quem se aproxima. Lugares altos e com boa visibilidade do rio são preferidos, e as pessoas estão sempre vigiando quem sobe e quem desce o rio Iaco de barco: o barulho do motor é escutado desde longe, e muito antes que o antropólogo possa distinguir qualquer som as pessoas já especulam quem vem chegando, adivinhando o barco (se é um bote, se é uma canoa ou uma “pata”...) e o seu dono pela “pancada do motor”. Quem chega à aldeia é também curiosamente observado desde longe, principalmente quando é alguém

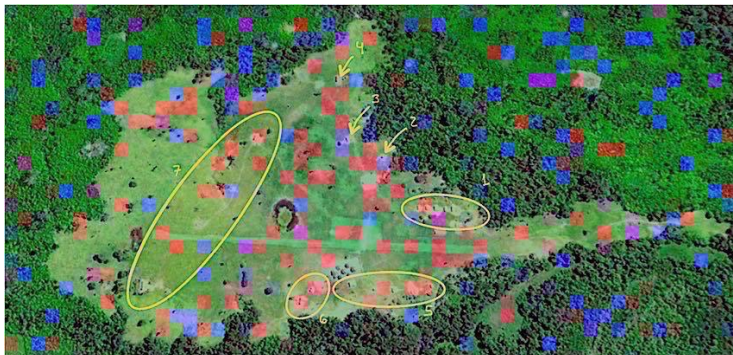
¹³¹ Ou *cluster* (Roe, 1982: 37-38); ou “seção residencial” (Viveiros de Castro, 1992: 15); ou “casa ampliada” (Almeida, 1992).

que volta de uma caçada ou de uma pescaria. Esse que chega, por sua vez, segue, sério e sem distrações, direto para a sua casa, procurando não despertar interesse.

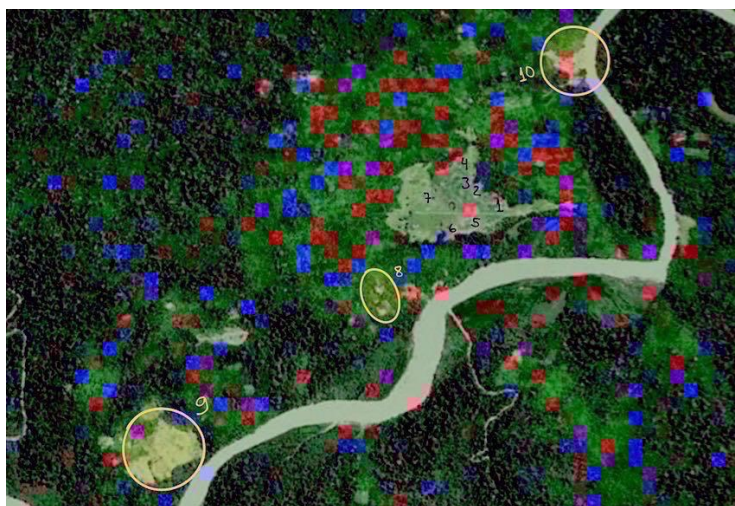
Mas, mais do que a visibilidade, na escolha pelos locais de moradia as condições ecológicas desempenham um papel fundamental: a disponibilidade de água potável (ou seja, de bons olhos d'água para serem transformados em cacimbas), a proximidade a territórios ricos em caça, ou a lagos ou pontos no rio ricos em peixes, ou recursos florestais e solos agriculturáveis são importantes. Além disso, por vezes se consideram facilidades logísticas: algumas famílias têm se mudado para lugares mais rio abaixo, para ficarem mais próximas da saída do ramal do Icuriã, e assim baratear e diminuir o tempo da viagem à cidade. Dentre as justificativas mais comuns que as pessoas dão para a escolha de onde morar está a vontade de morar perto dos familiares (dos irmãos ou pais, principalmente).

As pessoas só optam por sair da casa de seus pais e construir uma nova casa quando se casam, e geralmente depois do primeiro ou segundo filho. A construção se faz normalmente pelo marido, com a ajuda de sua esposa. Os homens por vezes expressam o seu orgulho por construir sua própria casa sem muito auxílio, sinal de uma autonomia que, com o tempo e a progressiva maiorização do casal, se converte no orgulho por ser capaz de oferecer grandes quantidades de caçuma aos jovens trabalhadores que vão refazer a cobertura de uma casa ou limpar um roçado já plantado. Atualmente as peças de madeira serrada e as tábuas têm substituído a paxiúba e a madeira roliça na construção das casas. Algumas pessoas optam por trazer do Peru as telhas de alumínio ou de zinco, que além de terem uma durabilidade maior do que a da tradicional palha de ouricuri, denotam certa opulência do casal. O mais comum tem sido construir a casa em dois espaços, um com um quarto e uma sala, coberto de alumínio, e o outro sendo a cozinha, coberta de palha (pelo conforto térmico e porque, dizem as mulheres, o alumínio “empreta” muito com a fumaça do fogão, tornando-se feio e gasto).

Acredito que podemos figurar melhor a organização por casarios com o auxílio de esquema sobre uma foto aérea de um núcleo da aldeia Extrema, de meados de 2014 (retirada do programa “Google Earth”):



Na imagem pode-se ver um exemplo da organização por casarios: 1, 5, 6 e 7 são casarios formados pela casa onde habita um casal *sênior* com seus filhos e/ou netos pequenos. Próximos dessa casa ficam as casas de seus filhos e/ou filhas, que permaneceram morando perto de seus pais, e seus esposos(as) e filhos(as). 2, 3 e 4 são casas nas quais habitam casais formados por um filho do casario 1 (em 2), um filho do casario 9 mostrado na foto abaixo (em 4), e um homem cuja família vive no rio Acre (em 3). As mulheres de 2, 3 e 4 vieram todas do casario 10 mostrado na foto abaixo: percebe-se que a posição das casas 2 e 4 apresenta tentativas de se chegar a uma solução ideal entre a proximidade e a distância das famílias da mulher e do homem.



A mulher do casal formador do casario 1 é irmã dos homens formadores dos casarios 5 e 8, e irmã da mulher formadora do casario 9. Um filho de 5 é casado com uma filha de 1, e ambos moram no casario 1, mas não distantes de 5. Os habitantes de 9 frequentam muito o casario 1, e seus filhos se tratam com o carinho e o respeito devido aos irmãos (classificatórios) que são. A mulher formadora do casario 10 é filha do casal formador de 7, e mãe das mulheres de 2, 3 e 4 (como foi dito acima). Uma mulher vinda de 8 está casada no casario 9. O casario 6 é formado por um filho adotivo do casal de 7. Além do homem formador de 2, o casario 1 tem também um outro rapaz recém casado com uma filha de 10, que foi morar junto aos sogros.

Os casarios são formados por pessoas que invariavelmente consideram-se parentes próximos (ou estão progressivamente se considerando como tal, como no caso de cunhados, cunhadas, genros e noras que recentemente se mudaram). Trata-se, como dissemos, de um casal *sênior* que constitui um núcleo de parentes consanguíneos mais seus afins atuais. Entre essas pessoas, como vimos acima, as relações tendem à consideração e ao respeito, com excessão das relações jocosas entre os afins de mesma geração. Allard observou que o casario warao tem uma composição fluida, e que, mesmo não sendo uma categoria linguística discreta e saliente, tem uma existência coletiva marcada produzida pelo compartilhamento cotidiano de comida preparada, sendo que os membros de um mesmo casario emprestam objetos e ferramentas uns dos outros sem pedir permissão e sem criar nenhuma tensão por isso (Allard, 2010: 65). O mesmo poderíamos dizer das moradias manxineru.

Calavia Sáez contrapôs *en passant* a tendência que percebeu entre os Manxineru e seringueiros da região, dos casais erigirem uma localidade isolada ou a certa distância das demais casas, aos Yaminawa, que relutam em permanecer longe de suas famílias extensas (Calavia Sáez, 2006: 89 n.8). Eu diria que os casarios manxineru são algo entre as aglomerações de casas mais numerosas yaminawa e o “living apart” descrito para os Ashéninka por Killick (2005). Segundo Killick, as moradias ashéninka se reduzem a uma família nuclear minimalista — um casal e seus filhos não casados (2005: 34), que optam por morar afastados de todos os demais parentes e casas. Ao contrário dos idiomas da comensalidade tão observados entre os povos amazônicos, Killick observa como a convivialidade não faz parentesco entre os Ashéninka, que preservam, segundo ele, uma criteriosa consciência dos vínculos de parentesco “próprio” (2005: 44): “the Ashéninka do not share other Amerindian’s view that those who live together become ‘of a kind’ and

form close and enduring bonds” (Killick, 2005: 45). Isso, somado ao gosto pela autonomia e pela autossuficiência, faz com que eles prefiram viver à parte, mantendo relações facultativas e desobrigadas com outros casarios, enfatizando aquilo que Killick, depois de Fernando Santos-Granero (cf. 2007), chama de “amizade”: “that is relationships that are entered into voluntarily and are based on fellowship rather than kinship connections. Further, my informants prefer all relationships, even with those who can claim pre-existent blood and affinal ties, to be formed in this way” (Killick, 2005: 59). Os grandes operadores dessa forma social são, segundo Killick, as caçumadas (ou *masateadas*, como se diz no Peru) e o *ayompari* ashaninka¹³².

Não pretendo aqui aprofundar o debate sobre se essa forma de relação tipificada por Santos-Granero e outros pode ou não ser redescrita como uma forma de “terceiro incluído” (*sensu* Viveiros de Castro, 2002: 152-153), ou se realmente oferece uma “terceira via” (Killick, 2005: 59-60) para a compreensão das formas de socialidade amazônicas. Gostaria apenas de apontar certa “semelhança de família” que a descrição de Killick provoca sobre a etnografia manxineru (ambas as formas sociais fazem parte de um “grupo de transformação” lévi-straussiano), para enfatizar que a escolha das pessoas por morar perto de

¹³² Num cenário como esse, é natural que as *masateadas* ou o *ayompari* capturem a imaginação do antropólogo. Recuperemos uma observação de Strathern sobre o *kula*: “It is a good place to begin, if for no other reason than that the *kula* has suggested itself to anthropological inquiry as an integrating mechanism. The thought of dozens of tiny islands bravely linked by sailors who hazard the seas in order to exchange and trade with one another forms an irresistibly concrete image. Sociality, it is concluded, must be some kind of inner drive to form relationships and maintain cohesion between people who would otherwise remain strangers to one another. Anthropologists consequently stress how the circulation of gifts creates relationships and integrates ‘society’ (...). But we shall not get very far in the analysis of gift exchange without realizing that gifts quite crucially sever and detach people from people. Exchange is essential to the processes of personification through which persons are separated by the social relations between them. It is the relations (their reciprocity) which differentiate them, for each is defined with respect to the other and thus has his or her separate interest in the relationship” (Strathern, 1988: 191-192). *Mutatis mutandis*, poderíamos observar que a reciprocidade marcada dos mutirões e das *masateadas* indicam justamente a modalização das relações enquanto relações de troca, e não de compartilhamento: elas servem para (re)produzir a afinidade e um distanciamento ideal e produtivo entre os conjuntos.

outras famílias, em aglomerações de casas mais volumosas (como no caso das aldeias Jatobá e Extrema, mas também de outras aldeias de médio porte na Terra Indígena Mamoadate) se constrói a partir de opções estratégicas, ligadas, por exemplo, ao acesso à educação básica, ao atendimento de saúde ou à maior facilidade de ir para a cidade, uma vez que existe certa tendência dos maiores de cada família a se isolarem em moradias mais afastadas.

Em Manxineru, a aldeia é referida pelo lexema inalienável *-poko*, “aldeia de”, a ser completado com o prefixo pronominal de posse (como em *nupoko*, “minha aldeia”), ou com o sufixo que indica a despossessão *-tshi: poktshi*. O processo de formação das aldeias Manxineru é análogo àquele que ocorreu entre muitos outros povos da Amazônia ocidental: casarios (as antigas “malocas”) de famílias extensas foram se aglomerando conforme a conveniência dos patrões e das entidades administrativas que se atribuíram a incumbência de organizar as populações no alto Iaco. Discutiremos essa história no próximo capítulo, mas aqui devemos observar que existem basicamente três tipos de aldeia manxineru: aquelas que se confundem com um casario de família extensa (nas quais um casal *senior* mora com seus filhos, filhas, genros, noras e netos); aquelas nas quais um pequeno grupo de irmãos e suas famílias optaram por morar junto, e geralmente revezam-se no cuidado de seus pais mais velhos ainda vivos, às vezes em viuvez; e as aldeias Jatobá e Extrema, que contam com uma população maior e que congregam famílias que são muitas vezes afetiva e genealógicamente distantes umas das outras (ainda que tendam a se aproximar pelos casamentos vindouros), mas que se constituíram como “aldeamento” diante da ação de “redução” (por assim dizer) operada por instituições dos brancos. Para essas duas aldeias maiores, em certo sentido, se poderiam observar mecanismos de constituição análogos aos que Viveiros de Castro observou para a aldeia Araweté (1992): instituições dos *payrune* (os “brancos”) vieram ocupar nelas um lugar central, enquanto administradoras dos bens e dos procedimentos desejados (espingardas, munição, remédios, tratamento médico, educação escolar, etc.), num caso a Missão Novas Tribos, no outro a Funai.

Todas as doze aldeias entre as quais se divide a população manxineru da Terra Indígena Mamoadate (sendo os casarios mais distantes sempre contabilizados como pertencendo a uma ou outra aldeia) possuem um *layout* em certa medida semelhante: tem em seu centro uma escola de madeira, com duas salas, construída pelo Estado, e um campo de futebol, normalmente próximo à escola. Esses espaços são

frequentados por todas as pessoas que vivem na aldeia, e estão às vistas de todos, contrapondo-se assim aos espaços residenciais, onde se frequenta segundo as relações pessoais ou assuntos específicos (para pedir algo emprestado, por exemplo). A escola e o campo de futebol são, com certa frequência, o objeto de esforços coletivizantes, e são o lugar de produção da “aldeia” ou da “comunidade”: é onde acontecem as reuniões, as festas e os eventos que extrapolam a iniciativa dos chefes de família, sendo, portanto, o lugar onde o papel das lideranças se faz visível.

Com o fim do posto da Funai na aldeia Extrema e com a saída dos missionários da aldeia Jatobá, vários outros lugares, que até então eram pensados apenas como moradias de certas famílias, foram progressivamente ganhando mais habitantes e foram sendo considerados como aldeias, conquistando junto às instituições que fazem trabalhos indigenistas a possibilidade de nomear pessoas para exercer certas funções e para receber suas respectivas infra-estruturas (a escola, um motor-bomba para puxar água, rádio-fonia, bote de alumínio, etc.). Por razões que não se encontram escritas em lugar nenhum, é a Coordenação Regional do Alto Purus, da Fundação Nacional do Índio, que tem, aos olhos dos indígenas, o poder de transformar um lugar de moradia qualquer em aldeia, dando direito aos seus moradores de escolher as pessoas que irão receber pagamentos mensais para desempenhar as funções de agente de saúde e agente de saneamento (ambos sob os auspícios da Secretaria Especial de Saúde Indígena — SESAI), agente agroflorestal (junto à ONG Comissão Pró-Índio do Acre e à Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre — AMAAIAC) e professor de ensino fundamental (com a Secretaria Estadual de Educação). Durante uma de minhas etapas de trabalho de campo, me foi solicitada ajuda para escrever um documento para a Funai, pedindo que uma aldeia fosse reconhecida como tal, caso em que seus moradores poderiam contar com a nomeação daqueles funcionários.

A aldeia constitui-se assim como pólo de relação com as instituições indigenistas e de Estado. É durante o atendimento itinerante da equipe de saúde, os trabalhos das escolas, as reuniões apoiadas pela Funai ou por organizações não-governamentais, e etc., que uma sociologia de aldeia ganha corpo, e são esses contextos que também dão sentido à posição de “liderança” ou “cacique”, como são chamados no português (voltaremos a isso). Fora desses contextos, no dia-a-dia das

pessoas, as redes egocentradas e abertas (i.e., que estendem seus laços para outras comunidades e para a “rua”) de parentes têm muito mais consistência (ainda que exista uma interrelação fluída entre as duas dimensões, já que a maioria dos motivos que justificam a escolha por viver em uma ou outra aldeia derivam das relações nessas redes egocentradas). Estamos distantes aqui da ideia guianense de que a aldeia é uma unidade claramente delimitada, uma “unidade isolada, independente e autossuficiente” (Rivière, 2001: 105).

Se não fossem a escola e os atendimentos periódicos da equipe de saúde, e se não fosse a perspectiva de ocupar as funções decorrentes dessas instituições, recebendo para isso um salário e um papel na articulação entre os parentes e o Estado (como professores, agentes de saúde, agentes de saneamento, conselho local de saúde, etc.), tenho a impressão que as aldeias se reduziriam a focos de parentelas uni- ou bilaterais formados segundo vontades e histórias variadas. E, fora as duas aldeias cuja história se confunde com a história da atuação das Missões Novas Tribos e da Funai na terra indígena, as outras aldeias são configurações espaciais de relações de parentesco de extensão variável (segundo a capacidade das pessoas de concentrar prestígio, recursos, alegria, planos). Neste sentido, há uma determinação territorial do parentesco, pois as dinâmicas da ocupação são governadas pelas relações diferenciais que as pessoas entretêm. Por isso também a topologia articula-se com as redes de relações de parentesco, e onde eu andei na companhia de meus amigos manxineru eles me explicavam: “aqui morou ‘fulano’”; “acolá era o roçado do finado ‘beltrano’”; “ali morou o pai de ‘cicrano’”.

A relação entre as aldeias se resumiria às relações de pessoas em particular com os casarios de seus familiares bilaterais rio acima ou rio abaixo. É verdade que as pessoas que residem num mesmo lugar tendem a se considerar parentes próximos (e vice-versa: os parentes que se consideram próximos optam por morar junto), mas, como afirmei anteriormente, não há qualquer ideia de aldeia como unidade autônoma, salvo significativamente nos contextos das partidas de futebol, ou das reuniões com agências indigenistas. As águas do Iaco são agitadas permanentemente pelo trânsito de canoas levando gente para ir trabalhar, caçar, tirar madeira ou etc. com seus parentes de outros lugares. Só pude testemunhar a realidade institucional da relação entre aldeias (diferentemente da relação entre uma aldeia e as instituições dos brancos) durante as partidas festivas de futebol, quando times de aldeia (por exemplo, *Extrema hajene*, ou *Santa Cruz hajene*, “gente da aldeia

Extrema” ou “gente da aldeia Santa Cruz”) se enfrentam em pequenos torneiros. Mesmo aí, os grupos por aldeia tendem, ao desenrolar da festa, a dar lugar aos grupos de parentes e afins (primos e amigos) que vão se unindo espontaneamente para “acabar com a caçuma” em casas separadas (como aliás observou Gow, 1991: 223).

Não há, entre os Manxineru, regra de residência pós-marital¹³³, e exemplos copiosos de uxorilocalidade ou virilocalidade podem ser encontrados. A impressão que tenho, pelos casos com os quais convivi, é que geralmente a mulher leva a melhor na disputa por morar perto de seus parentes, e isso pela solidariedade entre irmãs e entre mãe e filha que ela elicitava com maior facilidade¹³⁴. Matteson observou, entre os Piro do Urubamba, que “there is usually matrilocal residence for an indefinite period. It seems to be a matter of protection of the bride and of mutual help, rather than of actual bride service. The son-in-law does the hunting and more active work, and the families have fields adjoining if possible. The wife seems to consider herself bound more to her parents than to her husband” (Matteson, 1954: 79). O mesmo poderia ser transposto para o alto Iaco — e provavelmente para outros grupos Arawak da Amazônia ocidental: Killick afirma, para os Ashéninka: “while young men tend to distance themselves from their parents, young women prefer, at least during the first years of their marriage, to remain relatively close to their own mothers. This was the reason, I was told, for

¹³³ Como também não há entre os Piro, segundo Gow (1991: 135, 140).

¹³⁴ Poderíamos falar que há aqui um “sabor matrilateral”, como fala Riviere (2001: 33), para sugerir que a força do vínculo mãe-filha pode explicar a relativa frequência de uma “matri-uxorilocalidade” (cf. Allard, 2010: 104-105). Oscar Calavia Saez se pergunta se esse “sabor matrilateral” não seria algo mais do que um “sabor”, e observa que, no caso yaminawa, a proximidade afetiva entre as mulheres e o seu destaque na organização das moradias chega a compor algo como uma “família matrifocal”, estando a tensão clássica entre doadores e tomadores de esposas deslocada para “uma tensão entre os homens jovens e as mulheres velhas, foco efetivo das unidades domésticas” (2006: 90-91 n.10). Observei em nota ao capítulo anterior a relação carinhosa e dedicada que genros dedicam às suas sogras, observada entre os Piro e por mim mesmo entre os manxineru. Mas, em certo sentido, como observei ali, os sogros também são objeto de afeição. De fato, não me incomoda a ideia de um “sabor matrilateral”: penso mesmo que essa qualificação é mais sensível à instabilidade concreta e à “geral antipatia em relação às regras” (Rivière, 2001: 67) que encontrei em campo.

the observed matrilocality of young couples” (Killick, 2005: 37; ver também 2005: 68).

Contribui para isso o costume dos rapazes começarem a viajar e a perambular em busca de emprego pela região (no município, nas fazendas, na Reserva Extrativista e nas áreas de manejo madeireiro no lado peruano da fronteira...). Sob certos aspectos, esse costume pode ser visto como um tipo de transformação da reclusão pubertária: a ausência dos trabalhos e do cotidiano da família e o período de viagens e trabalhos para os brancos tem um valor quase iniciático de formação da pessoa masculina, que poderá então dizer com orgulho que “sabe trabalhar”, o que geralmente significa que sabe serrar e pranchear madeira, fazer tijolos, tanger boiadas, fazer a manutenção de motores e trabalhar como barqueiro, etc. (i.e., que sabe trabalhar e ganhar dinheiro como os brancos o fazem¹³⁵).

Além disso, e voltando às escolhas residenciais, enquanto vigora entre os irmãos uma relação respeitosa de cuidado, entre cunhados a proliferação de apelidos jocosos e de brincadeiras tende a fazer com que um homem jovem prefira passar seu tempo com os seus cunhados de idade próxima à sua. A formulação de Gow é pertinente: “the relations between siblings and siblings-in-law form a pair, with siblingship as a variant of the parent-child relationship, and siblings-in-law focusing on each other as sexual and productive adults, in a parody of marriage itself” (Gow, 1991: 174). Cunhados formam bons parceiros, pois a brincadeira alivia o esforço do trabalho e torna as coisas mais

¹³⁵ Esse tom iniciático das viagens de trabalho dos jovens foi observado em diversas etnografias, por exemplo: Gow (1991), Killick (2005) e Bonilla (2007; 2016: 113-114) descreveram situações parecidas em lugares geograficamente próximos, mas Hugh-Jones (1992) e Allard (2010) oferecem exemplos análogos de povos geograficamente mais distanciados. No caso analisado por Bonilla, o jovem “iniciado” que volta à sua comunidade apto a contrair esposa pode então contar com os vínculos que construiu com um patrão, que lhe franquia acesso a mercadorias. Esse vínculo, segundo a antropóloga, tende a ser tematizado como um tipo de adoção, ou como a criação de uma forma assimétrica de parentesco (2016: 114). No caso manxineru, o vínculo com um ou outro patrão específico não parece ser tão importante quanto aquele saber que o rapaz ostenta sobre com quem ou onde se pode adquirir dinheiro e mercadoria. Esse vínculo é exibido mais como uma capacidade do rapaz (que agora “sabe trabalhar”) do que como uma relação adotiva contraída com um patrão ou padrinho.

divertidas¹³⁶. Entre irmãos, como observei anteriormente, vigora um tipo de relação que contém a alegria excessiva do deboche. Além disso, uma vez que a relação de afinidade de mesma geração leva um irmão a brincar com a esposa do outro, sempre pode aparecer um tom amargo de competição sexual ou ciúme. Entre irmãs isso não acontece, pois o marido de uma delas dificilmente preteriria sua esposa pela sua irmã, já que se envergonharia diante dos sogros, em relação aos quais cultivava muito respeito. Assim, se uma mulher preza a presença e a companhia de suas irmãs que a ajudam em casa e no roçado, um homem pode ficar enciumado pela presença de seu irmão. O resultado é que relações consanguíneas de parentesco são muito valorizadas pelas mulheres, enquanto relações de afinidade próximas são mais valorizadas pelos homens.

Há uma outra observação de Gow que se aplica bem ao caso das aldeias manxineru:

Everyday Piro social life is ordered by older/younger consanguineal relations between women, those between mothers and daughters, and between older and younger sisters. Men attach themselves to these older/younger female consanguineal relations as husbands, brothers, fathers and sons. Men remain relatively peripheral to houses, and their own older/younger consanguineal relations become almost invisible after they achieve adulthood. By contrast, male-on-male affinal relations dominate the life of the village as a whole (...) (Gow, 2012: 13).

Determinando as escolhas residenciais das mulheres há também algo de antipatia na relação entre cunhadas: uma mulher que deixa sua casa para morar no seio da família de seu marido por vezes é sutilmente hostilizada pelas suas cunhadas, situação tipificada em algumas “histórias do tempo em que os bichos falavam”, especialmente nas que contam sobre a origem de dois produtos típicos da feitoria feminina. Um amigo manxineru me contou uma versão emendada dessas histórias, que eu ouvi em versões mais curtas e separadas em outras ocasiões, e que poderíamos sumarizar assim:

¹³⁶ Entre os Kanamari encontra-se um desenvolvimento mais consistente dessa afeição ou companheirismo que conecta os cunhados, sendo que os irmãos mais novos da esposa entretém com seu cunhado uma relação marcadamente carinhosa, que é lembrada por eles constantemente (Costa, 2007: 76).

“diz-que” um homem, que já estava há muito solteiro, andava pela beira do rio quando viu uma saracura. Ele então suspirou olhando para a saracura: “ah, se você fosse uma mulher, eu me casaria contigo”. Mais tarde, na “boquinha da noite”, apareceu em sua casa uma mulher, nova e bonita, explicando para o homem: “você passou por mim hoje, mexeu comigo, agora aqui estou”. Ele então se deitou com a mulher, e eles namoraram. Depois de alguns dias, ela convidou o seu novo marido para ir mariscar de tinguí no lago. Eles foram, e a mulher-saracura ordenou que o homem ficasse esperando na beira do lago, enquanto ela colocava tinguí na água. A mulher saracura foi então para o meio do lago, onde começou a raspar as suas próprias canelas. Os peixes ficaram bêbados e começaram a boiar. Eles mataram e assaram muitos peixes na beira do lago, até ficarem satisfeitos. O casal repetiu a pescaria por vários dias, e assim passaram semanas felizes juntos. Mas o homem morava junto de seus pais, e as suas irmãs implicavam muito com a cunhada saracura. Tudo que ela fazia elas criticavam e botavam defeito. Por isso ela resolveu ir embora, deixando o homem sozinho outra vez.

Assim ele passou vários dias, até que, passando próximo a um *kamoa* (jurití), o homem disse: “ah, se você fosse uma mulher, eu me casaria contigo”. Mais tarde, na “boquinha da noite”, apareceu em sua casa uma mulher, nova e bonita, explicando para o homem: “você passou por mim hoje, mexeu comigo, agora aqui estou”. Ele então se deitou com a mulher, e eles namoraram. Depois de alguns dias, ela convidou o seu novo marido para ir mariscar no lago. Eles foram juntos ao lago, mas o que aquela mulher-pássaro chamava de marisco eram na verdade minhocas, que aos olhos da mulher-pássaro eram peixes. O homem se recusou a comer, dizendo que aquilo não era comida de gente. Assim eles foram passando os dias, até que, por essa incompatibilidade alimentar, a mulher-pássaro resolve deixar o seu marido. O homem ficou solteiro outra vez.

Até que, outro dia, ao passar por uma maracanã, o homem disse: “ah, se você fosse uma mulher, eu me casaria contigo”. Mais tarde, na “boquinha da noite”, apareceu em sua casa uma mulher, nova e bonita, explicando para o homem: “você passou por mim hoje, mexeu comigo, agora aqui estou”. Ele então se deitou com a mulher, e eles namoraram. Depois de alguns dias, a mulher-maracanã anuncia que vai fazer caiçuma para o seu novo marido. Ela descasca a macaxeira, pica ela bem pequena, e coloca em um grande pote com água, sem cozinhar nem muito menos amassar a massa. No outro dia, ela diz que vai misturar a massa, mas quando serve aquilo que aos seus olhos é caiçuma peneirada, aos olhos do homem é apenas macaxeira picada

crua no meio da água. As irmãs do homem, rindo de sua nova cunhada, observam que ela faz assim porque usa o cabelo muito comprido, e que ela não enxerga porque tem a franja sobre os olhos. Elas insistem em cortar o cabelo da cunhada mulher-maracanã, mas ela se nega a deixar. Até que se dá por vencida, mas pede que as suas cunhadas lhe cortem a franja na altura do nariz. Uma das irmãs do homem, por maldade, corta a franja de sua cunhada na testa, para contrariá-la¹³⁷. A mulher-maracanã fica envergonhada, e fala: “se vocês tivessem me obedecido, eu ia ensinar para vocês como se pode fazer caiçuma sem sofrer trabalhando muito, era só partir a macaxeira e colocar na água. Mas agora eu vou embora”. O homem ficou solteiro outra vez.

Andando só, lamentando a sua sorte, ele vê uma aranha tecendo a sua teia. Ele então fala: “ah, se você fosse uma mulher, eu me casaria contigo”. Mais tarde, na “boquinha da noite”, apareceu em sua casa uma mulher, nova e bonita, explicando para o homem: “você passou por mim hoje, mexeu comigo, agora aqui estou”. Ele então se deitou com a mulher, e eles namoraram. O homem e a sua nova mulher-aranha não se separavam para nada. A mulher-aranha acompanha o homem em tudo que ele quer fazer: ela vai caçar com ele, ela vai pescar com ele. Mas, ao mesmo tempo, o espírito da mulher-aranha permanecia em casa, na cumeeira, fiando e tecendo sem parar. A mulher-aranha em espírito escuta suas cunhadas criticarem ela pelas costas, dizendo que ela só sabe andar com o marido, não trabalha para ele, não faz roupa para ele, nem rede nem nada. A mulher-aranha fala então com o homem que vai deixá-lo pois suas cunhadas são muito ruins com ela. E diz que, se elas não fossem assim, ela ia ensinar as mulheres a produzir roupas e redes sem sofrer trabalhando, pois só precisariam colocar o algodão em um cesto que as roupas se teceriam ali. O homem ficou sozinho outra vez.

¹³⁷ Eu tentei de muitas maneiras ligar essa insistência das cunhadas em cortar a franja da mulher-maracanã, para que ela fizesse caiçuma apropriadamente humana, com o corte de cabelos da menina que deixa a reclusão pubertária. Meus interlocutores, no entanto, do jeito pouco afeito a especulações que lhes é próprio, nunca se interessaram em responder a minha pergunta ou em refletir sobre a relação entre essa parte da história e a reclusão pubertária feminina. Limitaram-se ou a constatar a obviedade da ligação entre uma coisa e outra, sem tirar daí maiores consequências (tipo: “é, elas cortaram o cabelo da cunhada na testa, que nem se corta da menina na pintação” e ponto); ou simplesmente reafirmavam que o corte de cabelo da menina que deixa a reclusão se faz por razões estéticas: pra ela ficar bonita, e pro seu cabelo ser sempre preto e forte.

Essa história me parece traduzir bem as desconfianças que uma mulher tem em relação às suas cunhadas. Eu mesmo morei em uma casa para a qual havia se mudado a jovem esposa de um dos membros daquele casario. Logo reparei que a moça não gostava tanto assim de ficar sem seu marido no meio de suas cunhadas: na maior parte das vezes em que ele ia caçar ou pescar ela ia para a casa de seus pais. Ouvi de suas cunhadas o comentário suavemente interrogatório: “ela é muito chorona, qualquer coisa tá reclamando de saudade dos pais dela”. Poucos meses depois, o casal se mudou para próximo da casa dos pais da moça, onde permaneceu desde então.

Eu observei também alguns poucos casos de poliginia sororal (todos eles consistindo em um homem casado com duas irmãs). Nestes casos, as mulheres vivem sob o mesmo teto e trabalham de forma cooperativa. Não convivi com casais nessas condições, mas parece que este estilo de vida não apresenta problemas significativamente diferentes que qualquer outra forma de casamento.

Parece-me que o prestígio e a extensão da rede que os pais/sogros são capazes de mobilizar — incluindo aí a perspectiva de conceder ao genro/nora ou ao filho/a um trabalho remunerado — é o critério definitivo para a escolha residencial: famílias numerosas e pujantes não perdem um membro sequer na disputa por parentes, concentrando em seus casarios uma quantidade grande de filhos/as e genros/noras. Não obstante, ganhar a disputa pela residência, convencendo a esposa ou o marido a ir morar próximo aos sogros, implica em ceder, de tempos em tempos, semanas ou meses para a convivência com a família do cônjuge, casos em que o casal fecha sua casa, ajunta os filhos, os cachorros e/ou pássaros de estimação e o que mais importar, e passa a viver temporariamente em outras localidades.

Como observei anteriormente, não se exige de um jovem marido o “serviço da noiva”: diz-se que, quando é o caso, o genro ajuda o sogro e o sogro ajuda o genro como uma demonstração de respeito e de carinho (Brasil, 2013: 24; Gow, 1991: 135). O rechaço em figurar essa relação como um tipo de troca ou de obrigação formal se assemelha ao modo como essas formas de pensar são afastadas da complementariedade entre marido e mulher. Gow observou que esse fato diminui radicalmente a pertinência de uma linguagem da “economia política” no caso dos Piro: mais do que controle das forças de trabalho, temos uma dinâmica do desejo, do cuidado e do respeito (Gow, 1991: 139). Isso está ligado, no caso que observamos, a uma radical ausência da heterossubstituição, ou, mais geralmente, à ausência da busca por

princípios gerais de equivalência (sociológicos ou econômicos — cf. Walker, 2015a). Objetos e mercadorias jamais poderiam substituir pessoas, e mais ainda, o trabalho dedicado ao sogro não poderia ser traduzido para fazer-se equivaler a uma filha dada em casamento. Antes, um trabalho dedicado ao sogro, como a qualquer pessoa, é um ato de atenção e de carinho em relação àquela pessoa, e somente isso.

Da posse contra a propriedade

Por um princípio semelhante, as trocas entre os parentes são limitadas em escopo (e aqui também me inspiro em Walker, 2015a): por vezes, elas podem ser codificadas de forma que objetos específicos são trocáveis (ou, por exemplo, é comum a venda interna de excedentes de farinha e arroz, ou de cabeças de gado, casos nos quais há um preço razoavelmente estabelecido). Mas, no geral, dentro da terra indígena, mantém-se a lógica do escambo e os seus princípios de equivalência sob limites estritos: pode-se trocar uma canoa por um rifle usado, mas é difícil saber qual é o preço de uma canoa ou de um rifle em valores estáveis, pois o preço tende a variar junto com a relação de quem negocia: é um parente, ou um irmão, ou um *payri* da reserva extrativista?

Não obstante, os Manxineru de outras aldeias não cansam de se queixar do fato de que na aldeia Jatobá, que foi formada ao redor do trabalho da Missão Novas Tribos do Brasil, não se oferece comida nem se faz nada sem cobrar por isso um preço. Há um certo exagero nessas acusações, que são parte das atitudes e dos movimentos afetivos entre pessoas e famílias em particular — eu mesmo fui recebido com generosidade nessa aldeia. Mas não se pode negar que o trabalho dos missionários, que encorajavam a codificação das trocas segundo modelos de uma racionalidade de mercado, com o estabelecimento de equivalências e a introdução de valores monetários (cf. Vilaça, 2016: 229), tenha dado seus frutos amargos. O fato de que essas práticas não possam ser adotadas sem conflito, sendo a mercantilização de coisas e de serviços sempre objeto de tensão, que leva ao contraste explícito com a generosidade e a desregulação das trocas que supostamente deveriam vigorar entre parentes (por oposição ao modo como os *payri* vivem nas cidades) me parece significativo.

Também as relações de propriedade sobre objetos ou espaços são bastante restritas. Espaços de uso, com exceção dos roçados e dos arredores de uma casa (e das espécies de frutíferas plantadas ali), não têm dono. Piques de caçada são ditos de alguém, como “o pique do São Pedro”, por exemplo, mas apenas no sentido de que a história daquele trajeto restou associada a determinada pessoa, seja porque ela o abriu ou porque fazia um uso constante dele, seja por uma anedota específica, mas nunca por uma relação de propriedade. Ouvi muitas críticas duras às pessoas que, por exemplo, se adiantaram em marcar como suas árvores de maxixeiro ou de mulateiro (espécies preferidas para fazer lenha) antes de ter a necessidade daquela árvore. O mesmo se passa com as espécies adequadas para a construção de canoas e casas: se alguém quer fazer uma canoa ou uma casa, procura um exemplar das espécies que prefere, mas não sai marcando toda árvore que encontra antes de sentir a necessidade de construir aquelas coisas.

Os Manxineru são exímios fazedores de canoas (e sempre foram conhecidos como tal), principalmente de canoas ubá (i.e., escavadas em grandes troncos), e uma canoa talvez seja aquilo que mais se assemelha a uma propriedade: toda canoa (chamada em manxineru pelo empréstimo *kanawa*) tem um dono, e ela só poderia ser tomada de empréstimo com o consentimento desse dono, caso contrário tem-se um motivo de grande desentendimento. Como Gow observou entre os Piro (2012), os homens tendem a identificar casas e roçados como sendo de um homem *sênior* de um casario, enquanto as mulheres identificam-nos como sendo da mulher. Mas uma canoa é sempre de um homem.

O que uma pessoa faz ou compra é seu: seu roçado, seu campo, sua casa, sua cacimba, seu motor, sua canoa. Mas espaços e recursos florestais não podem ser marcados ou declarados como propriedade de alguém, salvo no ato mesmo da apropriação. Assim, em uma das reuniões maiores das quais participei, o chefe de uma grande família, que vive em uma aldeia na qual praticamente só moram seus filhos, genros e noras, insistia em colocar em discussão a restrição do uso dos poços no rio, como se a cada aldeia coubesse um pedaço do rio, estando as pessoas de outras aldeias proibidas de pescar nos poços dos outros. A ideia não recebeu nenhuma consideração mais séria, e me parece que a maioria encarou a sugestão como mais um ato de implicância daquele velho que, diziam alguns, “era sovina mesmo”.

Observemos ainda que os animais domesticados, que quase sempre estão presentes entre os casarios, são sempre atribuídos a alguém: patos, galinhas, porcos, ovelhas ou vacas são alimentados e

cuidados pelos seus donos, e é a eles que se deve reportar caso alguma coisa aconteça com o animal, ou caso o animal dê algum prejuízo (como as vacas e os porcos que vez por outra encontram os caminhos dos roçados e fazem estrago). Os animais de criação são a desculpa costumeira que as pessoas dão quando optam por morar afastado das outras, e são também a razão apontada para as “colônias” — casas mantidas fora da aldeia: assim se podem criar animais sem que os outros os maltratem ou roubem, ou sem que esses animais invadam roçados ou deem prejuízos que depois serão cobrados, causando mal-estar e desentendimentos¹³⁸.

As vacas são especialmente desejadas e cuidadas — são vacinadas, constróem-se para elas cercas e campos, etc. —, pois elas representam fonte de recursos financeiros e de proteína nos dias de má sorte ou de festas e reuniões. Interessante observar que todas as tentativas de introduzir a domesticação de espécies selvagens não deu muito fruto: os trabalho de manejo de tracajás e de criação de porcos selvagens duraram apenas enquanto durou o recurso financeiro que garantia a presença das instituições indigenistas que assessoravam esse tipo de projeto. Imagino que, ao contrário daqueles animais de criação conseguidos dos *payri*, associados à figura do trabalhador diligente e orgulhoso que todo seringueiro queria ser (inclusive os indígenas, em seu “virar branco” — *sensu* Kelly, 2005; 2016: 53-55), os animais da floresta já têm um dono, e só poderiam ser objeto da predação (ou mesmo da “predação familiarizante”, no sentido de Fausto, 2008), e nunca da domesticação propriamente dita (salvo com a admissão da possibilidade de transformar-se em um de seus donos monstruosos).

Essa diferença se expressa na linguagem, ainda que não muito sistematicamente. Animais domésticos são geralmente referidos nas construções possessivas como, por exemplo, *nopra kawe* (“meu cachorro doméstico”) ou *nopra patlapa* (“minha galinha doméstica”). O uso da raiz inalienável *-pra*, conota a ideia de “filhote domesticado” ou de “criação”. Posso me referir a um filhote de macaco preto que eu capturei na mata para criar como *nopra mtshirate*, ou a um filhote de mutum como *nopra hyeka*, mas posso chamá-los também de *nkamanetanru*, como é chamado um enteado ou um filho de criação (que, nem por brincadeira, seriam referidos como *nopra-*). Quando perguntei se poderia chamar minhas galinhas de *nkamanetanro*, um amigo me explicou que não, apenas um animal capturado na mata, “que

¹³⁸ Killick afirma algo parecido para o caso Ashéninka, cf. 2005: 69.

ele não surgiu do teu terreiro, ele veio de fora. Na verdade na mata nada é seu”. O critério que diferencia animais referidos como *nopra* ou como *nkamanetanru/o* é a origem ou o dono do animal: se aquele animal nasceu sob meus cuidados, me referirei a ele como *nopra*, se ele foi concebido em outro lugar, no qual possuía outro dono, ele poderá ser chamado também de *nkamanetanru/o*. Mas, além disso, chamar um animal de criação de *nkamanetanru/o* coíbe qualquer intenção de matá-lo para comer. Assim, jabutis, apesar de capturados na mata, dificilmente seriam chamados de *nkamanetanru*, inclusive porque não se dirige a eles os mesmos cuidados que se dispensa aos mutuns ou macacos-preto, que são cuidados e alimentados ciosamente.

Ainda assim, gatos e alguns cachorros têm algo de sinantrópicos. Digo apenas “alguns cachorros”, pois a maioria dos cachorros é adquirida e cuidada com atenção, e como um instrumento precioso para a caça. Existem diversos tipos de “remédios” (i.e., preparos de base vegetal) e de procedimentos para preparar os cachorros para serem bons caçadores. Os cachorros desenvolvem mesmo uma especialidade funcional: existem os que são “bons de paca”, outros “bons de veado”, “bons de porquinho”, e etc.. Eles ainda desempenham a função importante de guardar as casas na ausência de seus donos, e de fazer a segurança de mulheres e crianças que vão ao roçado, quando podem alarmar a aproximação de onças, ou perseguir pacas e cutias que insistem em comer o milho e a macaxeira plantados. Por isso, diferentemente dos gatos, cachorros recebem nomes, através dos quais eles são tratados. Os filhotes de cachorro despertam a afeição de crianças e mulheres, que se dispõem a fazer sacrifícios por eles: como exemplo, me lembro de uma noite fria e chuvosa em que um de meus anfitriões me pediu para esperá-lo em casa enquanto ele e a esposa voltariam a um roçado distante, atrás de um cachorrinho esquecido — “as crianças estão chorando de pena do bicho”, ele me disse¹³⁹.

¹³⁹ Matteson observou que entre os Piro do Urubamba “the dogs are much better kept than those of many American Indian tribes. Some are thin enough so that the ribs show, but most of them appear quite well fed. They are used in hunting, and also serve to guard the settlement from nocturnal prowlers” (Matteson, 1954: 56).

Há também, em algumas famílias (principalmente em mulheres e crianças¹⁴⁰), o gosto por criar animais capturados, principalmente filhotes de macaco preto (*mtshira*) e filhotes de pássaros, que despertam compaixão, um pouco como os bebês (cf. Gow, 2000). Inclusive é comum pensar que eles, como as crianças novas, despertam a inveja e o conseqüente feitiço: vivi em uma casa na qual dois filhotes de mutum (*hyeka*) eram protegidos contra mal-olhado por fitas vermelhas amarradas em seu pescoço. O fato de a adoção de um animal ser motivada por seu estado de desamparo e pela compaixão que ele elicitava em crianças e mulheres evoca comparações significativas. Explicaram-me que as crianças não podem nadar atravessando um poço, porque “o poço diz que é que nem uma casa, e que os bichos vêem tudo o que passa sobre a cumeeira daquela casa, aí ele vê as crianças passarem ali que nem a gente vê bichinhozinho, macaquinho, que a gente acha bonito né, ou queixadinha ou filhote de anta, aí assim os bichos vê os filhos da gente, aí no espírito ele tira eles, né, para ele criar no espírito dele”. E Minna Opas registrou de uma mulher piro em Diamante o seguinte comentário: “it is young children that likes *kamchitskeru*¹⁴¹ best just as we like young birds; wherever we see them we wish to take them with us — they are so cute, we say of them. That’s also what the dead say. They wish to take along the persons who are already sick and are vomiting or have headache” (2008: 105). A criação de um animal pego na mata é assim relacionada perspectivamente ao adoecimento de um parente¹⁴². A versão manxineru do dono dos animais (chamado *kajpomyolutu*) também é reputada como potencialmente perigosa para crianças e pessoas doentes, pois ela pode, em alguns casos, roubar a pessoa ou o seu espírito, criando-o consigo como os homens criam pássaros ou jabutis em suas casas.

¹⁴⁰ Taylor (2001) e Costa (2013: 478) descrevem com detalhes casos nos quais crianças e mulheres são responsáveis pela adoção e criação de animais silvestres.

¹⁴¹ *Kamtshitskeru* seria um tipo de *kamtshi*, um demônio formado pelos ossos de um morto.

¹⁴² A mesma analogia é feita pelos Enawene-Nawe, que pensam que o tratamento que eles dão aos papagaios que criam na aldeia se assemelha ao tratamento que os espíritos Yakairiti dão às almas humanas que capturam (Nahum-Claudel, 2013: 66).

Trabalhar no roçado

As plantas de roçado (*hasana*), bem como outras plantas cultivadas, podem ser objeto de construções frasais possessivas análogas às que se faz para os animais domesticados: pode-se dizer *nutakamru isperi*, “meu açaí”, conotando a idéia de cultivo (*hutaklu*). Nas aldeias, a maior parte da produção alimentar se dá nos roçados, pela tradicional prática “slash and burn”, método quase universal para converter florestas ou capoeiras antigas em plantações (modelo de agricultura que os indígenas forneceram também aos seringueiros). Os roçados costumam ter um tamanho médio de meio hectare ou um pouco mais, e são abertos e trabalhados pelas famílias nucleares (pai, mãe, filhos solteiros), sendo considerados de posse do casal. Roçados são resultado do trabalho e da iniciativa de um casal, e por isso, mesmo depois que se transformaram em capoeiras, eles permanecem como índices da experiência e da vida daquele par de pessoas. As capoeiras antigas são inscrições da memória na geografia, isto é, escrevem topologicamente o parentesco-história. Assim, toda viagem ou incursão de caçada que fiz com meus amigos manxineru era pontuada pelas explanações sobre quem morou e abriu aquele lugar por onde passávamos, que agora se transformara numa capoeira antiga.

A contrapelo do modelo “agrofloestal” que tem sido incentivado pelas agências indigenistas (com suas boas razões, escusado dizer), “a agricultura não é praticada como paráfrase da floresta, mas como sua antítese”, como afirmou Calavia Sáez para os roçados Yaminawa (2006: 61). Gow também observou como o roçado, enquanto parte do espaço antrópico, compõe-se em oposição à floresta, espaço dos seres teriomorfos ou selvagens (1991: 72). Isso não implica, entretanto, que se criam assim “espaços domesticados”, salvo se pensamos essa qualificação como uma perspectiva: ao contrário do que a oposição doméstico/selvagem pode nos levar a pensar, aqui o selvagem para uns (os humanos) é o doméstico de outros (extra-humanos ou espíritos), o que esvazia a ideia de selvagem de seu sentido de “espaço intocado”, ou “não-antrópico”.

Isso é refletido pela expressão comum “limpar o roçado”: o roçado sujo é aquele que se assemelha à capoeira, à floresta em recuperação, considerados como espaços “cerrados”, i.e., fechados¹⁴³.

¹⁴³ O que contrasta com a visão de Varese sobre os roçados dos Ashaninka pajonalinos, produzidos, segundo ele, pela mera supressão de algumas espécies,

Os roçados compõem as margens de um espaço concêntrico, em cujo centro estão os casarios, em terreno limpo. Para além dos roçados, tem-se a mata (*hosha*), pólo “não-domesticado” da paisagem, chamado por vezes pelo termo tomado de empréstimo ao português seringueiro de *centro*.

Cabe ao homem derrubar, coivarar e brocar o roçado. Antigamente, me contaram, os homens conheciam assopros específicos para fazer o roçado queimar bem. Havia também buzinas que eram usadas com essa finalidade. Hoje, um homem conta com a sorte e a habilidade de escolher o melhor dia e os melhores lugares para dar início à queima (que, quando não é bem feita, atrasa a produção e aumenta consideravelmente o trabalho). Me disseram-me também que uma mulher grávida não pode andar no roçado que será queimado, pois o mijo da criança que ela carrega na barriga condena os balseiros a não pegarem fogo.

Ao casal cabe o plantio e a limpeza, e à mulher a colheita e o transporte da produção, função na qual pode ser auxiliada por seu marido e por seus filhos. Ter o seu próprio roçado usualmente significa estar casado, e, uma vez que é o casal que controla os recursos minimamente necessários para produzir (Gow, 1989: 572), isso significa constituir-se como sujeito autônomo — a autonomia depende assim do engajamento em uma relação de sexo cruzado. São poucos os jovens ainda não casados que já possuem seu próprio roçado, e quando isso acontece é sempre motivo de admiração, diferentemente daqueles homens que já deveriam ter se casado, mas não o fizeram: estes devem botar seu próprio roçado, em parte para ocupar plenamente um lugar como sujeito na aldeia. Nesses casos o roçado será zelado pelas suas parentes próximas de sexo feminino (irmãs solteiras, mãe...), que usarão

que transforma um “ecossistema generalizado” em um “ecossistema especializado”, que “se basa en utilizar el hábitat sin una gran modificación del índice de diversidad de plantas preexistente, sino através del mantenimiento del modelo de su composición natural pero con la sustitución de una selección de plantas de interés humano” (2006: 25). Parece-me que, em uma escala geral, a imagem de Varese corresponde a qualquer roçado de coivara amazônico, mas não obstante na escala de cada roçado a supressão da floresta pelo fogo é quase total, ainda que algumas sementes sejam deixadas germinar depois de sua quebra de dormência. Outro exemplo de oposição entre os espaços habitáveis e limpos da capoeiras transformadas em aldeia e aqueles de “floresta suja ou sombria”, onde vivem os animais de caça e seres perigosos (como espíritos e gros) foi descrito entre os Yudjá por Stolze Lima, 2005: 170.

sua macaxeira para fazer caiçuma e para preparar as refeições. De qualquer modo, ter seu próprio roçado não implica deixar de ajudar os seus pais ou os pais de seu cõnjuge.

Costuma-se plantar as espécies nos roçados em “partidos” separados: espécies de banana, macaxeira para fazer farinha (espécie chamada em português de “pirarucu”), macaxeira para a caiçuma, diferentes espécies de macaxeira para comer cozida, tipos de batata doce, milho, arroz¹⁴⁴. A macaxeira é o grande cultivo, plantando em maior quantidade, e é ela que oferece o paradigma para todo o plantio, sendo que os outros cultígenos desempenham um papel complementar¹⁴⁵. Um roçado bem zelado, diverso e produtivo arranca elogios aos seus donos, sendo um índice de excelência moral. Ele é o espaço de um casal, estando intimamente ligado ao trabalho feminino (pois são as mulheres quem, na maior parte do tempo, zelam pelo roçado, bem como extraem e carregam os seus frutos). Acredito que foi por isso que, na maior parte das vezes, minhas visitas aos roçados eram curtas, salvo durante os “mutirões”: o roçado é um espaço de intimidade do casal, para onde os homens vão acompanhados por suas mulheres e filhos¹⁴⁶. Ao contrário da caçada, para qual um homem vai acompanhado por seus primos, seus irmãos ou seus cunhados, tipo de atividade a que tive muito mais acesso.

Na derrubada e na “broca” (de “brocar”, i.e., a retirada da vegetação de sub-bosque, depois de derrubadas as árvores de maior porte) dos roçados, os homens podem convidar seus afins de mesma geração e das gerações descendentes para ajudar, caso em que ele promove um “mutirão” ou “adjunto”, em português regional, ou

¹⁴⁴ Uma rápida visita a um roçado manxineru é suficiente para observar uma enorme diversidade de cultivares e de tipos de cultivo. Enquanto estive na terra indígena, pude observar, por exemplo, pelo menos 10 tipos diferentes de banana plantados (*piraha*, *hepoliro*, *tsirokakialo*, *katsiwekakulo*, *karuwa*, *serolo*, *tsiri sumemenu*, *mutsrnakato*, *kahapa*, *klatapukakalo*); 9 tipos de macaxeira (*jimeka kietsinakaluru*, *hixa yinwlhirawa*, *klatalu*, *hiwakatshi*, *kapohalu*, *totumuta pla*, *kihiri*, *howukalu jimeka*, *serolu*); 3 tipos de milho (*klatalu*, *yineri xijne*, *payri xijne*); 3 tipos de cana de açúcar (*mikoksuti*, *kahi ksuru*, *ksaji ksuru*); fora a diversidade das batatas, do feijão de praia e de roçado, etc..

¹⁴⁵ Como observaram também Nahum-Claudel sobre os roçados Enawene-Nawe, (2013: 69) e Schiel sobre os roçados apurinã do médio Purus (2004: 71).

¹⁴⁶ Janet Siskind relatou uma experiência semelhante: ela conta que ia muito pouco aos roçados sharanahua, pois as mulheres não se sentiam confortáveis com a ideia de um não-parente colher macaxeira em seus roçados (1973: 122).

hixolune em manxineru (qualquer conjunto de pessoas pode ser designado por essa forma; de *hixo*, “muitos”). O aumento do número de motosserras e de recursos para a compra de gasolina e de óleo queimado (oriundos do bolsa família, do salário maternidade, etc.) disponíveis na terra indígena, além de aumentar a área de aproveitamento dos roçados, diminuiu muito a necessidade de contar com o auxílio de outras pessoas na derrubada, de maneira que um homem e o seu cunhado, ou um pai e seus filhos com idade suficiente, dão conta do trabalho. A impressão que eu tenho é que os “adjuntos” foram se restringindo à “broca”, ocasião em que apenas uma boa quantidade de braços trabalhando com o terçado pode abreviar o trabalho. O mais comum é que um homem convide seus cunhados, seus sobrinhos e genros para o trabalho (já que se pressupõe que seus filhos reais e classificatórios próximos vão naturalmente ajudar no trabalho, o que não acontece necessariamente, escusado dizer). Trata-se de um convite, e o caráter facultativo da colaboração é bem claro, já que ninguém gostaria de parecer dependente da força de trabalho de outrem (salvo as pessoas mais idosas, que deixam de “botar roçado” depois de uma certa idade).

Nessas ocasiões, o homem, como dono do trabalho (*kamrureru*, da raiz *kamru-*, “produzir”, “trabalhar”), poderá oferecer comida para a sua equipe, mas imprescindível mesmo é o oferecimento de caçuma forte. Aqueles que comparecem ao mutirão dizem que vão beber a caçuma do *kamrureru*, e, de fato, bebem antes, durante e depois do trabalho. Assim, ainda que se diga que a responsabilidade pela derrubada e pela “broca” seja do homem, sendo seu o papel de convidar os participantes e organizar o trabalho, compreende-se que é o casal que oferece a ocasião, já que são as mulheres que vão cozinhar a carne conseguida pelo homem, e, principalmente, fazer uma quantidade adequada de caçuma forte. O mutirão promove o embutimento ou antecipação de uma troca-consumo no momento da produção, dotando-a de um caráter reprodutivo. Uma vez que a caçuma é a condição *sine qua non* de um mutirão, poder-se-ia dizer que são as mulheres que (re-)produzem as condições de sua própria produção, através dos homens que embriagados trabalham animadamente.

O adjunto para a broca dos roçados ganha assim uma feição de trabalho festivo (que a derrubada não poderia ganhar, dado que ninguém arriscaria derrubar grandes árvores estando bêbado), e não raro termina com todos os participantes bebendo alegremente e ouvindo música alta na casa dos anfitriões. A observação desse caráter festivo do trabalho

aproxima-nos assim do contexto descrito por Killick entre os Ashéninka (2005): toda família nuclear, mesmo quando se resume ao casal e seus filhos pequenos, teria, a princípio, condições de realizar autonomamente todo o trabalho necessário à sua subsistência (ainda mais hoje em dia, quando se dispõe mais facilmente de motosserras, óleo e gasolina). Se não o faz, é pela alegria que o trabalho coletivo evoca, pelo gosto de oferecer comida e conversar, ou de beber com os afins e trabalhar brincando. Assim as pessoas falam da importância de se realizar esses “adjuntos”, e elas se preparam para fazê-lo: os homens saem em longas expedições de caça ou de pesca rio acima, com o objetivo de acumular carne, que será salgada e preparada para ser oferecida aos convidados; ou, nos casos em que se dispõe de animais de criação, mata-se um porco ou um boi com essa finalidade. As pessoas falam com alegria do trabalho coletivo, e se divertem com o estado de bebedeira resultante, produtor de anedotas e de relações jocosas. Esse tipo de relação é marcado pela generosidade dos que oferecem o trabalho (e a comida e a caçuma) e pela alegria atenciosa daqueles que se dispuseram a participar dele, e é distinguido criteriosamente da troca de dias de trabalho ou dos serviços em troca de pagamentos diários aos donos de motosserra que são contratados para a derrubada em alguns casos.

As pessoas que participam de um “adjunto” o fazem pela alegria e pela caçuma. Não se pode dizer que elas trocam seu trabalho por caçuma — novamente, minha sugestão de que se tratasse de uma troca foi rejeitada por alguns interlocutores, e me foi explicado que o oferecimento da caçuma é a obrigação dos anfitriões, que não devem decepcionar os homens convidados ao mutirão. A ideia da troca foi admitida, entretanto, para a presença mesma em um adjunto: se fui ao adjunto de alguém, espero que ele venha ao meu. As pessoas não estabelecem, pelo seu trabalho, qualquer tipo de direito sobre o que será ali produzido, e não existem roçados coletivos. Cada roçado é do homem e da mulher que o cultivam. As pessoas podem pedir sementes de milho ou manivas de espécies de macaxeira (para fazer farinha, ou para fazer caçuma, etc.), mas não solicitam às outras qualquer outro tipo de produto do roçado, salvo, raramente, nos casos de parentes próximos. A produção básica pode circular, no entanto, como venda de excedente, especialmente de arroz, de farinha, ou de milho para alimentar os animais domésticos, ou ainda, e mais raramente, nos circuitos de compartilhamento que evocam as relações de nutrição entre as casas (um homem pode ceder um pouco de sua macaxeira para seu irmão, por exemplo).

Allard observou entre os Warao a diferença entre a circulação da comida crua e da comida cozida: se compartilha comida crua entre as casas, nunca comida cozida, que apenas é consumida coletivamente pelos círculos mais restritos da consanguinidade (2010: 62-63)¹⁴⁷. Entre os Manxineru, me parece, a distinção está mais entre o produto de uma “procura” (*rujshana*) e o produto do “trabalho” ou “produção” (*kamrutlu*). Só se “vizinha” carne ou peixe, e não alimentos produzidos, salvo em condições especiais — quando o casal alvo da generosidade está por algum motivo impossibilitado de produzir por si mesmo, por má sorte climática, por dizer assim (perdeu a roça pelo desbarrancamento do rio, ou qualquer outro acidente meteorológico, por exemplo) ou por doença. Normalmente, presume-se que todas as unidades produtivas têm mais ou menos as mesmas condições de trabalho. Oferecer macaxeira ou arroz sem ter sido solicitado equivaleria a insinuar que o outro é preguiçoso ou incapaz. Analogamente, a carne vizinhada é enviada por uma mulher para outras mulheres de outras casas, não apenas porque são elas que vão prepará-la, mas porque mandar carne para um homem equivaleria a chamá-lo de preguiçoso ou de caçador/pescador incompetente.

Vizinhar carne só evoca uma reciprocidade explícita quando degenera pelo egoísmo ou pela má sorte de um vizinho. Em situações normais, espera-se receber carne, da mesma forma como se espera compartilhar a carne adquirida na caça ou o peixe conseguido no rio. Outros produtos, de aquisição difícil ou ocasional, podem entrar neste circuito, como o mel de abelha ou as frutas de estação. Se vizinha em primeira instância entre as casas que compõem um casario, e em segunda instância entre casas de parentes próximos escolhidos pela mulher dona da casa que adquiriu a carne que está sendo partilhada. Vizinhar é sinal de civilidade, e mesmo de cultura: quando os bichos falavam, contou-me um de meus anfitriões glosando uma história, eles vizinhavam até a carne dos homens que eles matavam para comer.

Yahkalu, mariskatapa

Os Manxineru são reputados pelos Yaminawa com os quais partilham a terra indígena como caçadores e pescadores exímios e

¹⁴⁷ Entre os Kanamari também não se compartilha entre as casas qualquer tipo de carne preparada, mas apenas carne crua — cf. Costa, 2007: 348.

persistentes. Em mais de uma pescaria coletiva das quais participei, enquanto vivia nas aldeias que se relacionam mais com as aldeias yaminawa de rio abaixo, vi os participantes yaminawa juntarem suas coisas e os peixes conseguidos e irem embora, deixando os pescadores manxineru ainda concentrados em conseguir mais e mais peixe, por horas (ocasiões nas quais por vezes me acometia a vontade de juntar as minhas coisas e ir embora com os Yaminawa...). Nas discussões realizadas durante as reuniões para o estabelecimento do “Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Mamoodate”, os representantes yaminawa voltaram inúmeras vezes a esse contraste, afirmando que, ao contrário dos Manxineru, não fazem longas incursões na mata para caçar, e não gostam de se arriscar na pesca de mergulho como aqueles outros com os quais partilham a terra indígena.

A caça e a pesca se fazem segundo uma sazonalidade típica dessa região amazônica: no verão (atualmente, aproximadamente dos meses de junho a novembro) o rio e os igarapés diminuem o seu volume, formando poços e concentrando os peixes em locais específicos, facilitando a sua localização. A água está clara, facilitando a pesca de mergulho. A mata, por outro lado, está seca, os animais de caça estão magros e retraídos, e a movimentação na floresta se faz muito ruidosa, afugentando as presas. Já no inverno (aproximadamente do mês de dezembro até maio) o rio e os igarapés estão muito caudalosos, e os peixes dispersos pelas áreas inundadas. A água turva impossibilita a pesca de mergulho. Mas a mata está toda úmida, o movimento por ela é silencioso, e os animais deixam rastro mais facilmente. Entre abril e maio, a maior parte das frutas silvestres já está amadurecendo, aumentando sensivelmente a comida disponível aos animais. Esse é o tempo em que o macaco preto (*mtshira*) e os pássaros (como o mutum, *hyeka*, o cujubim, *kanalu*, o nambu galinha, *yoko*, etc.) estão gordos e são muito procurados.

A caça (*yahkalu*) é a função masculina por excelência, mesmo quando desempenhada com sucesso por mulheres, casos que se transformam facilmente em anedotas. Ela é um fardo do homem: é cansativa, perigosa e ninguém se arriscaria na mata tendo carne para comer em casa. Mas é um fardo carregado com alegria, divertimento e orgulho. Como observamos anteriormente, a caça consiste em um tipo de procura, para a qual devem concorrer o conhecimento e as habilidades do caçador. Enquanto o requisito básico para a produção é o corpo saudável e forte, para caçar é preciso também saber andar na floresta. Na caçada (tanto quanto na pescaria) o sucesso depende de um

tipo marcado de conhecimento, desigualmente distribuído entre as pessoas. Assim, em certo sentido, existem bons caçadores (*pasualu*) e maus caçadores (o “panema”, ou *mpasuatu* em maxineru), como existem bons e maus pescadores, mas não existem bons e maus agricultores, ainda que existam agricultores preguiçosos, ou “sem coragem para trabalhar”. “Botar roçado” é algo que todo homem saudável sabe e é capaz de fazer igualmente bem. Os bons caçadores, entretanto, dispõem de um conjunto de técnicas e de procedimentos mais ou menos exclusivos, sobre os quais alguém poderia comentar, mas que não são objeto de conversas explícitas.

Como todo conhecimento é incorporado, aprender a caçar se confunde com modos particulares de produzir o corpo masculino. Conforme observei no capítulo anterior, a aquisição do conhecimento (especialmente o cinegético) não pode ser pensada como resultado de uma simples transmissão: aquele que ensina, ou melhor, que guia o caçador aspirante, proporciona a ele situações de aprendizado próprio, já que tais conhecimentos só podem ser adquiridos na prática.

Desde muito cedo os meninos e rapazes começam a acompanhar seus pais, irmãos ou cunhados em suas caçadas e pescarias. Eles são discretamente preparados para serem bons caçadores e pescadores, e dispõe-se de diversos “remédios” para isso: batatas, raízes e folhas de diversas espécies são usadas sobre o corpo, os olhos ou são ingeridos, com a finalidade de trazer sorte, apurar a pontaria ou condicionar o corpo e a força. Eu experimentei apenas dois tipos desses remédios: o corriqueiro *tipi*, a raspa das hastes e da raiz de um pequeno arbusto, com cheiro muito marcante e que esfregado pelo corpo provoca uma ardência moderada (dizem que esse uso também espanta a dor de cabeça e as gripes); e o *ksolipatu*, sumo de folhas que, pingadas nos olhos, tem a função de limpá-los, aperfeiçoando a mira do caçador. Em ambos os casos, o desconforto causado pelo uso é diretamente proporcional à sua eficácia: quanto mais arde, maior sua efetividade. Além disso, variedades de ciperáceas (*kamaleji*, *Cyperus* spp.) são cultivadas com a finalidade de dar sorte ao caçador e atrair tipos específicos de caça¹⁴⁸.

Entretanto, os procedimentos mais eficazes e permanentes para aguçar as habilidades do caçador e para lhe conferir sorte permanecem

¹⁴⁸ Para um uso das ciperáceas nas caçadas, ver o artigo de Shepard sobre a magia da caça matsigenka (Shepard, 1998). Os maxineru costumam atribuir um dono animal a cada tipo de ciperácea que usam, e assim há o *jema kamaleji*, *kshoteru kamaleji*, etc..

da ordem do segredo pessoal. Eu ouvi muitas descrições alusivas sobre procedimentos adotados por outros, mas nunca relatos muito exatos sobre as experiências pessoais dos interlocutores. No geral, os caçadores são autodepreciativos, especialmente quando voltam para a casa depois de uma caçada bem-sucedida: as pessoas diminuem discretamente as suas próprias conquistas, e isso previne que diferenças de talento se tornem socialmente significativas¹⁴⁹. Mas também é um modo de evitar a inveja e a descoberta do conhecimento de práticas e de procedimentos que devem permanecer em segredo. Mais de um mito faz referência à situação, muito comum nas mitologias amazônicas, de um caçador que adquire dos animais uma substância que lhe permite matar muita caça com facilidade, mas que deve ser mantido em segredo dos outros.

A caça, além de motivar uma refinada tecnologia dirigida ao “cuidado de si”, mobiliza também o conhecimento das florestas e arredores das aldeias. Caçadores experientes, mesmo ainda jovens, conhecem bem as matas que circundam as aldeias, em raios de 30 ou 40 km de distância de suas residências. Em uma caçada de um dia, saindo da aldeia pelos piques de caçada, é possível percorrer cerca de 25 quilômetros (ida e volta). Nas caçadas de dormida, essa distância dobra ou triplica. Assim, os arredores das aldeias e as extensões de terra a 25 ou 30 quilômetros da beira do rio Iaco e de seus principais afluentes são bem conhecidas pelos caçadores, um conhecimento que é ostentado com orgulho. Sempre se tem muito prazer em contar ou ouvir histórias de caçada, ocasião na qual os caçadores desfiavam oralmente os nomes e as descrições dos lugares mais distantes, desenhando uma geografia egocentrada cujo centro é ocupado pelo casario (à medida que se afasta do centro, os topônimos vão rareando ou ficando cada vez mais imprecisos). Os homens mais velhos que participaram dos trabalhos de demarcação da terra (e que por isso fizeram as excepcionais expedições de 2 ou 3 meses) exibem, sempre que o contexto lhes permite, a extensão de seu conhecimento geográfico, sendo ouvidos com atenção pelos mais novos aspirantes a grandes caçadores e conhecedores dos espaços distantes.

¹⁴⁹ Miguel Aparício também observou que os caçadores zuruahã, quando são bem sucedidos escondem sua própria alegria e satisfação. Entretanto eles o fazem para se proteger: Aparício se apoia na observação de Clastres: “caçar não é simplesmente matar animais, é contrair uma dívida com eles” (Aparício, 2015: 163 e sgs.).

A caça também é o contexto próprio de um conjunto minucioso de conhecimentos eto-ecológicos. As atividades cinegéticas oferecem os principais meios para a classificação de seres extra-humanos. Como é comum na Amazônia, não há um *taxon* geral para os animais. O termo que mais se aproximaria da ideia de “animal” seria *niktshi*, cuja tradução mais literal é “caça”, ou “carne”. O vetor da classificação geral não é aquele dos sistemas de exceção que guiam a nossa separação entre “humanos” e “animais”, mas antes a relação ou perspectiva na cadeia trófica: existem aqueles que são presas ou caça (*niktshi*); como existem os “incomestíveis”, que tendem a se consolidar na posição de caçadores metafísicos (a onça, as cobras, e os “donos” sobre os quais falaremos a seguir). Para a classificação das “presas” diferentes critérios se entrecruzam para produzir uma classificação circunscrita à descrição: há os *kamejirune* (ou “bichos de pena”, de *-meji-*, “pena”), ou pássaros; os *tenoyapatshine* (ou “que andam no alto”, de *teno-*, “alto” e *-yapa-*, “ir” ou “viajar”) ou *kakanolune* (ou “que tem braços”, de *-kano-*, “braço”), nome que agrupa diversas “embiaras” e os macacos; e os *nikalune* (“caça”, “presa” ou literalmente “comidas”), que são os mamíferos que andam pela mata (como o veado, os porcos, a anta, etc.).

As caçadas se dão frequentemente do mesmo modo: o caçador acorda bem cedo, arruma suas coisas, toma boas copadas de caçuma e sai, sozinho ou acompanhado por seus parceiros. Ele anda até um dos caminhos de caçada, e dali segue mata adentro, atento aos sinais visuais, sonoros e olfativos que indicarão a presença das presas que ele espera abater. Anda próximo a pés de fruta que sabe serem frequentados pelos animais que deseja matar (como a gameleira, o inharé, a biorana, o abiu, o jenipapinho, a azeitona, a jaracatiá, a imbiriba do inverno, etc.), ou segue atento. Caçadores experientes são também capazes de imitar o chamado de alguns animais (da veada parida, do macaco preto, da anta, do nambu...), provocando a sua resposta, e facilitando a localização da presa¹⁵⁰.

¹⁵⁰ O tema da comunicação transespecífica através de uma linguagem icônica foi explorado por Eduardo Kohn em seu último livro (2013). Os Jarawara e os Kulina parecem atribuir uma linguagem onomatopeica aos animais (o que poderia compor com a abordagem de Kohn — Maizza, 2012: 50). Os Paumari, por outro lado, pensam que os grunhidos animais são cantos, que do ponto de vista dos animais são palavras (Bonilla, 2007: 35 n.19; ver também 2016: 123). Os Wari explicaram a Vilaça que os animais falam uma língua humana, ainda que não sejam todos os homens que tenham a capacidade de escutá-los

Antigamente, me diziam os caçadores mais velhos, se caçava mais “a ponto” (isto é, apenas com o rifle 22 ou a espingarda, rastreando os animais), pois “no tempo da Funai” a munição era bem mais farta. Hoje se caça mais com cachorro, razão pela qual toda família tem dois ou três cachorros reputados bons para caçar alguma das espécies preferidas. Nesse caso, o caçador vai pelos piques e caminhos na mata armado principalmente com terçado, atento ao comportamento dos cachorros, ou indicando a eles rastros ou indícios a partir dos quais eles possam farejar a presa. Há toda uma sofisticada coordenação da ação do caçador com seus cachorros: ele sabe pelo jeito de latir de seu cão (se late para o alto, se late para baixo, se late um pouco e pára, ou se os seus latidos são assustados, etc.) qual tipo de bicho ele pode ter encontrado, e, a partir disso, sabe estimar com satisfatória precisão o percurso que os cães percorrerão na perseguição à presa: onde “emburacaram” os porcos (*mrixixi*) ou a paca (*kayatu*), ou em qual igarapé o veado (*kshoteru*) ou a anta (*jema*) vão cair, por exemplo. Quando os cachorros acuam a caça, nas tocas e buracos ou fazendo-a cair na água para escapar, o caçador intervém, com o objetivo de matar a presa com tiros ou golpes de terçado.

A relação entre a busca ou a procura pela caça e formas marcadas de conhecimento (por oposição ao pólo não-marcado do esforço e do trabalho dos roçados) foi explicado por Gow nos termos da relação entre caçadores e “donos” das caças:

(capacidade que está ligada à semelhança corporal cultivada através do convívio, o que, em relação aos animais, apenas os xamãs são capazes de operar — Vilaça, 2016: 59). Alguns Manxineru me disseram que certas espécies animais (especialmente aquelas com uma propensão social mais evidente, como alguns tipos de macaco e os queixada, por exemplo) mantêm conversações entre si, e inclusive traçam assim estratégias para fugir dos caçadores. Parece-me — mas a questão deveria ser melhor investigada etnograficamente — que há aqui uma clivagem perspectivista semelhante àquela dos Paumari (o que nos soa como assobios e mugidos são, desde o ponto de vista dos bichos em questão, palavras e conversações). Penso que o fato da comunicação de humanos com animais ser limitada aos modos icônicos e onomatopeicos da língua não significa que os animais não possam ter meios simbólicos de comunicação entre si mesmos. Assim, vejo a “provincialização da linguagem” operada por Kohn como um movimento profundamente anti-perspectivista, e assim antropocêntrico, como observei em outro texto (cf. Matos, 2015).

The relation between 'searching for something' and knowledge is established in the concept of 'dueño', 'owner'. This concept has been mentioned previously and is quite complex, but it essentially refers to someone who causes something to be where it is. Thus a married couple are the 'owners' of a manioc garden, because they planted the manioc and continue to weed the garden to keep the crop growing. Similarly, the forest spirit *sacharuna*¹⁵¹ is the owner of the game animals, since he protects the forest and its denizens from predation. Therefore a hunter is searching for game that has been placed there by its owner (Gow, 1991: 102-103).

Dono dos espaços no centro da mata, é, direta ou indiretamente, com o *kajpomyolutu* (literalmente, “que assovia com as mãos”) que os caçadores tem de lidar em suas incursões mais longínquas. Por vezes qualificado como um *kamtshi*, sua forma humana é descrita como sendo a de um homenzinho com a estatura de uma criança e com os cabelos longos. Mas são os seus assobios na mata, que imitam o nambu azul (*tseklu*) ou a nambu galinha (*yoko*) que denunciam a sua presença¹⁵². As pessoas temem muito o encontro com esse tipo de ser, e nas vezes em que eu desajeitadamente fiz alguma brincadeira ou comentário leviano sobre ele (por exemplo, quando andávamos numa “varação” e eu perguntei, meio de brincadeira, o que aconteceria se encontrássemos com o *kajpomyolutu*, ou quando, ao encontrar um amigo bêbado saindo da capoeira no final de uma tarde, falei que ele estava parecendo um “caboclinho da mata”, como a entidade é chamada em português) minhas observações foram mal recebidas pelos meus amigos. Brincar com o seu nome parece evocar o tipo de perigo que as brincadeiras excessivas direcionadas aos queixada têm na caça yudjá (Lima, 1996): estabelecer com ele um contexto para relações simétricas e reversíveis, como as relações jocosas entre primos. Com efeito, um amigo me explicou que as pessoas que desejam ter contato com esse tipo de ser se

¹⁵¹ *Sacharuna*, como *shapshico* ou *chullachaqui*, é o nome de origem quechua também usado pelos Piro para se referir ao *kajpomyolutu* (cf. Opas, 2008: 181 n.3).

¹⁵² Pode existir uma relação mais sistemática entre esse tipo de “dono” e os pássaros, que deveria ser objeto de ulteriores investigações. Pois é relativamente comum que os donos dos bichos ou os seus espíritos sejam associados a pássaros como o *Illi candoshi*, guardião das caças com o qual os caçadores devem se relacionar, que também assume a forma de um pássaro (Surrallés, 2003: 115-116); cf. também Walker, 2013: 174.

dirigem a ele como *yeye* (ou “irmão mais velho”), e nunca como *nane* (ou “primo”) — o respeito deve marcar a relação, caso contrário ela se torna ainda mais perigosa.

Ouvi casos de pessoas que adoeceram depois de “toparem” com um *kajpomyolutu* na floresta. Nestes casos, nos quais a pessoa é “açoitada” ou acometida por um pânico anormal, apenas um *kahontshi* pôde curar a pessoa. Esse poder de provocar o infortúnio é associado à capacidade que os *kajpomyolutu* têm de zelar pelos animais da mata: eles punem caçadores que sobrepõem, desperdiçam ou que matam caça sem necessidade¹⁵³. “Se alguém mata muita caça sem necessidade, ele persegue. Se tiver carne em casa, não pode caçar não. Ele é pessoa, ele que é dono da caça”, me foi dito. Mas, na mesma medida em que ele pune caçadores incautos, ele premia aqueles que o respeitam. Ouve histórias de bons caçadores que teriam feito acordos com um *kajpomyolutu*. Chamando-o sempre de *yeye*¹⁵⁴ (“não pode brincar com ele, é perigoso”, me explicou um amigo), o caçador deve selar seu acordo com o oferecimento de tabaco¹⁵⁵: “se você quer matar caça, você faz negócio com ele, com tabaco” me contou um amigo. Uma vez estabelecido, o acordo não pode mais ser quebrado, e a pessoa deve tornar-se sempre disponível ao *kajpomyolutu*, assumindo diante dele relações que facultarão o acesso fácil aos animais de caça da floresta.

Esses tipos de vínculos com o *kajpomyolutu* possibilitam também a aquisição de capacidades xamânicas. Diversas vezes meus anfitriões

¹⁵³ A relação dos homens com a caça geralmente conota a intervenção de um terceiro, dono dos bichos ou dos lugares, de modo que a escassez presente ou futura é quase sempre computada na conta de excessos cometidos (como Calávia Sáez observou para os Yaminawa — 2006 livro: 64). Opas analisa o *kajpomyolutu* como figura chave de uma discussão sobre as tensões resultantes da inserção dos indígenas no mercado capitalista da madeira, com a adoção de valores individualistas e com os riscos da sobrepesca de recursos (2008: 180 e sgs.; cf. também Virtanen, 2012: 42). Ele seria, nesse sentido, um análogo da figura do Caipora (nome pelo qual ele também é chamado no alto rio Iaco), que Mauro Almeida interpretou magistralmente como o pivô de uma teoria dos seringueiros sobre a conservação da caça, em “conflito ontológico” com os modelos de conservação da biologia implementados pelos gestores da Reserva Extrativista do Alto Juruá (Almeida, 2013).

¹⁵⁴ Minna Opas observou o mesmo em Diamante (2008: 184).

¹⁵⁵ Stolze Lima informa sobre a possibilidade dos xamãs yudjá fazerem acordos com o dono dos queixada em sonho, através do oferecimento do tabaco (1996: 23).

me explicaram que as formas mais eficazes do conhecimento xamânico não podem ser adquiridas de um outro *kahontshi*, mas apenas através do contato direto com esses espíritos da floresta. O *kahontshi* mais respeitado que atualmente vive na Terra Indígena Mamoodate adquiriu seus poderes depois de ter sido levado para a mata por um *kajpomyolutu*, quando ele passou um bom tempo sumido (alguns falam em semanas, alguns falam em poucos meses). Quando o homem voltou, saiu da mata como se nunca tivesse sumido, com as roupas em perfeito estado. Apareceu, buscou um pouco de tabaco, e voltou para a mata outra vez.

Conta-se que um outro homem também foi chamado à mata por um *kajpomyolutu*. A partir de então, ele era capaz de caçar sem nenhum esforço: ele conta que os bichos praticamente se entregavam a ele¹⁵⁶. A relação durou certo tempo, mas, à medida que o tempo passava, mais o *kajpomyolutu* demandava a sua atenção e a sua presença, ao ponto de deixá-lo com medo de abandonar sua mulher e seus filhos. Ele não me contou como pôde abandonar a relação que construíra com o dono das caças, mas seus sobrinhos e seu filho sempre me contavam que ele passou meses doente por ter quebrado resguardos, até conseguir lentamente estabelecer sua vida comum novamente.

É a relação com esse dono dos animais que andam na floresta que permite compreender a caça como uma forma de aquisição análoga à aquisição de mercadorias. Se os cultivares são oriundos do roçado de uma pessoa, do espaço sobre o qual ela trabalhou e cuja paisagem ela transformou, a caça, por contraposição, consiste no ato de predar em espaços atribuídos ao *kajpomyolutu*. Ao me explicarem a relação dele com os bichos de que cuida e com os espaços onde vive, meus amigos frequentemente lançavam mão da analogia entre a relação de um homem e sua casa, seus animais de criação ou o seu roçado, e a relação entre o *kajpomyolutu* e o “centro” da mata. Ele é o dono daqueles espaços, e cuida deles e de seus habitantes como um homem cuida de sua casa, de seu roçado e de sua criação.

¹⁵⁶ Não existe aqui, portanto, a dicotomia entre o caçador e o xamã, motivadora de boas discussões entre os estudiosos dos povos Pano (cf., p.ex., Deshayes, 1992; Coffaci de Lima, 2008; Calavia Sáez, 2006: 137, 150-151). Sobre essa discussão, cabe observar que os autores costumam identificar uma origem comum ao xamanismo e às competências do caçador, o que vai ao encontro disso que descrevemos aqui.

A caça se coloca sob o signo do risco e da incerteza, sumarizados na relação com essa entidade perigosa que é o *kajpomyolutu*. Ela se aproxima em certo sentido da aquisição de mercadorias, pois, como os bichos da mata, elas são produto das misteriosas capacidades transformativas de outras formas de sujeito (no caso, os *payri*), diante das quais a vida entre os parentes deve se colocar. Animais de caça e mercadorias não são produtos do trabalho propriamente humano, e a sua aquisição envolve o roubo ou a predação e/ou a mediação e o contato com outros tipos de sujeitos poderosos. O desejo pelas mercadorias, como o desejo pela carne de caça, também requer, para ser satisfeito, o desenvolvimento de formas marcadas de conhecimento, que devem modalizar as relações com os brancos, contribuindo para o controle das potências predatórias imanentes às relações com a diferença¹⁵⁷. Adquirir caça, como adquirir mercadorias, é relacionar-se com seres que ocupam posições variáveis no espaço mais externo do *socius*, com afins potenciais. Esse tipo de relação, que tende mais imediatamente à predação, pode ser parcialmente estabilizado por formas de reciprocidade¹⁵⁸. O conhecimento desempenha um papel fundamental nessa estabilização¹⁵⁹, sendo o que permite transformar as formas de

¹⁵⁷ Esse paralelo entre a caça e a aquisição de mercadorias ecoa na expressão que vez por outra se pode ouvir durante reuniões ou cursos de formação de professores indígenas: “a floresta é o nosso mercado” (para uma interpretação desse tipo de afirmação no contexto da Reserva Extrativista do Alto Juruá (cf. Almeida e Dias, 2004). Ewart chamou a atenção para o paralelo entre a caça e as coisas de branco (*soti*) entre os Panará (2013a: 134), mostrando também que as formas contemporâneas de aquisição de mercadorias possuem vínculos transformativos com as *raids* de outrora, como parte das formas predatórias de lidar com os afins potenciais. Se na Amazônia a caça é uma face da guerra (cf. Viveiros de Castro, 2002: 286, 467), compreende-se que a caça e o comércio possam estar intimamente ligados, uma vez que, como mostrou Lévi-Strauss, a guerra e o comércio são aspectos inseparáveis de um mesmo processo (Lévi-Strauss, 1976).

¹⁵⁸ As maneiras pelas quais acontece (ou não) a estabilização das relações predatórias da caça como formas de troca com os donos dos bichos compõem um contínuo transformacional que poderia ser percorrido analiticamente, numa espécie de “Cinegetológicas”. Para uma comparação direta entre as formas da caça enquanto troca e as formas puramente predatórias, cf. Surrallés, 2003: 143.

¹⁵⁹ Diz-se, por exemplo, que antigamente certos “pajés” eram capazes de chamar os queixadas através de um acordo com o seu dono. Algumas pessoas me contaram sobre o *howi*, uma corneta usada pelos antigos para chamar bandos de queixada. Hoje não se pode mais fazer isso. Opas menciona também

relação (seja com os *kajpomyolutu*, seja com os *payrune*), formatando-as em um novo tipo de contexto. Trata-se assim, e novamente, de uma forma de *deuteroaprendizagem* (no sentido de Bateson, 2008: 315-316).

Há outras versões para algo que se aproxima do dono dos animais, sobre as quais eu possuo apenas algumas pistas. Nas histórias do “tempo em que os bichos falavam”, os homens eram permanentemente ameaçados pelas “onças de bando” (e um par de histórias tem seu momento central quando um dos protagonistas sucumbe ao ataque das onças). Na história da origem de Tslatu, que analisaremos no próximo capítulo, sua mãe, Yakonero, chega à casa das “onças de bando”, referidas como *mtshiratna* (de *mtshira*, “macaco preto”). Até onde pude entender, todos os animais que andam em bando, e assim se apresentam como imagens alternativas de sociedade, tiveram suas versões-onça, bandos de predadores que aparecem em diferentes histórias: *kinatna* (de *kina*, “capelão”), *hyalutna* (de *hyalu*, “queixada”), *mtshiratna*. Como Gow observou, faz sentido ver na história de Tslatu um dos momentos chave do fim da socialidade das onças (2001: 109-110), a partir do qual elas andarão sozinhas¹⁶⁰. Uma vez perguntei para um amigo se essas “onças de bando” chamadas de *mtshiratna* já havia “se acabado”. Ele me respondeu “acho que sim, não sei. Talvez elas estão em outro canto. Eu nunca vi dessa onça, só ouvi nas histórias”.

São essas histórias que nos ajudam também a compreender por que as pessoas empreendem uma verdadeira guerra contra as onças, sendo os felinos objeto de uma preocupação constante (e Matteson afirma o mesmo para os Piro do Urubamba — 1954: 59). Muitas vezes os caçadores se desviam de seus caminhos para seguir o rastro de uma onça e assim poder matá-la. Não hesitam também em gastar munição contra eventuais gatos maracajá que apareçam em seu caminho. Mães com filhos pequenos aplicam em seus olhos um sumo vegetal para que

narrativas sobre esse tipo de procedimento entre os Piro de Diamante (2008: 153-154), e uma versão do mito de aquisição desse instrumento pode ser consultada em Alvarez, 1960: 152-153. A ideia de que um xamã possa chamar os queixadas com uma flauta ou um apito é amplamente difundida na Amazônia (ver, por exemplo, Lima, 1996).

¹⁶⁰ Gow interpreta o final da história de *Tsla* (ou *Tslatu*, como é chamado no alto rio Iaco) como o momento em que se põe fim à sociedade das onças. Ouvi, no entanto, ao menos outra história que narra também o fim das “onças de bando”, que conta como um rapaz vai pedir a ajuda de um poderoso *kahontshi* para vingar a morte de seu avô, morto pelo bando de onças (esse mito também compõe um dos “episódios” registrados no próximo capítulo).

eles não sejam vistos pelas onças tão facilmente. Em uma ocasião, quando enfrentava doente e a pé os setenta quilômetros de ramal que separam a beira do rio Iaco da sede do município de Assis Brasil, eu, já constrangido pelo atraso que lhes impunha, exortava meus companheiros de caminhada a seguirem sua viagem me deixando para trás. Eles no entanto recusavam-se a me deixar para trás, dizendo que se o fizessem eu poderia ser atacado por uma onça. Essa preocupação constante também é fonte do humor um pouco sádico com que alguns avôs ou tios provocam medo nas crianças pequenas: “*txako mhnoklu!*” (“cuidado com a onça!”).

De qualquer forma, no tempo pós-mítico, esses nomes formados pelo sufixo *-tna*, que miticamente designavam multiplicidades-onça, se converteram em um exemplar da espécie de referência que concentra em si a potência predatória daquele conjunto. Esther Matteson afirma que o sufixo *-tna*, aplicável aos nomes das espécies animais denota “o mais feroz membro de um gênero animal, explicado como sendo o ‘jaguar’ do gênero” (Matteson, 1965: 361). Um amigo manxineru me explicou que cada tipo de animal tem o seu “rei”, que seria como um maior ou principal que condensa a intencionalidade de sua espécie. Como exemplos, ele se referiu ao *hyalutna* (de *hyalu*, “queixada”) e ao *jematna* (de *jema*, “anta”). Outro amigo, liderança da aldeia Laranjeiras, explicou-me o uso do sufixo *-tna* como designando aquele dentre uma espécie animal que representa seu potencial agressivo. Para facilitar minha compreensão, ele me disse que o *jematna* poderia ser o hipopótamo, uma versão perigosíssima da anta que não é comida por ninguém.

Mais do que um dono, que desenvolve com um bando animal uma relação de maestria (ou de cuidado e nutrição, como é o caso do *kajpomyolutu*), penso que neste caso estamos mais próximos da ideia de que “cada coisa tem seu próprio jaguar” (Roth *apud* Viveiros de Castro, 2011: 896), caso em que “a distinção entre os animais vistos sob seu aspecto-alma e os espíritos-mestres das espécies nem sempre é clara ou pertinente” (Viveiros de Castro, 2002: 354). Esses animais em aspecto humano, me explicaram, são descobertos pela sua capacidade de causar malefício ou de se vingarem dos caçadores incautos.

A mesma dinâmica parece vigorar em relação aos seres das águas: há um dono das águas, alternativamente chamado de *honhanuru*, “pai da água”, ou *honhahinro*, “mãe da água”, que desempenha uma função análoga à do *kajpomyolutu*: protegem os peixes e punem os pescadores incautos e desrespeitosos. Foi-me dito que esse ser mantém

com os peixes uma relação análoga àquela que um homem mantém com seus animais de criação. Mas além desse dono genérico existem aqueles donos de poços específicos: esses tem a forma dos animais da água, especialmente o jacaré-açú (*kshioshri*), o poraquê (*putsotu*) e a cobra sucuri (*mapxiru*). E alguns peixes, como o *hatxishri* (bodó) ou o *wakawa* (jundiá), também possuem suas “versões jaguar” (no sentido de Matteson), *hatxishritna* ou *wakawatna* e etc., cuja lógica é semelhante àquela explicada acima. Novamente, mais do que donos ontologicamente diferenciados, esses últimos parecem sintetizar a capacidade agentiva dos seres da água, ou a sua face espiritual, o perigo que os fundos das águas oferecem aos pescadores.

A pesca (*mariskatapa*, do português “mariscar”), como a caça, é um assunto primordialmente masculino (o que, novamente, não exclui totalmente as mulheres das pescarias, mas transforma as pescadoras bem-sucedidas em objeto de admiração e comentário). São comuns viagens ou passeios familiares para a pescaria, mas mulheres e crianças sempre ficam na praia, limpando os peixes, cozinhando e comendo, ou descansando nos acampamentos improvisados, enquanto os homens se dedicam a tarrapear e à pesca de mergulho. As pescarias ganham facilmente um caráter festivo, não apenas pelo consumo das bebidas alcoólicas, mas também porque geralmente envolvem um número maior de pessoas.

Diferentemente da caça, a pescaria costumeiramente envolve o consumo de bebidas alcoólicas, da caíçuma fermentada ou preferencialmente da cachaça ou do álcool “tampinha azul”. A embriaguez moderada dá coragem aos pescadores, seja aos que precisam mergulhar para soltar a tarrafa que se prendeu nos tocos e galhos submersos, seja àqueles que se dedicam a “embicheirar” peixes nas tronqueiras e poços¹⁶¹. Nas pescarias de lago, quando os pescadores se organizam em turmas mais numerosas (dado que para esticar a malhadeira ou para cobrir o capim nas margens do lago com a tarrafa são necessárias mais pessoas, enquanto outras se encarregam de coletar os peixes), as demonstrações de energia e alegria são mais explícitas, e mesmo mandatórias. Nesse tipo de pesca, o consumo de bebidas alcoólicas é quase obrigatório, e ninguém entra na água estando “frio”,

¹⁶¹ A “bicheira”, ou “fiscador”, consiste em um anzol de maior porte encastado em um pedaço de pau entalhado em forma de bastão com cerca de 15 centímetros, usado para fisgar peixes de médio e grande porte (como bodós, surubins ou jundiás).

me diziam. Isso se explica, em parte, pelos perigos envolvidos na pesca de lago. Além dos jacarés, poraquês e sucuris que espreitam os pescadores, o enfrentamento com as piranhas e piracajús (ambas chamadas *homa* em manxineru) se assemelha a uma batalha, e os pescadores matam uma grande quantidade delas com os seus cassetetes improvisados. Nesse tipo de ocasião, qualquer mordida de piranha deve ser vingada, e diz-se que aquele que foi atingido deve matar e comer a piranha que o mordeu¹⁶².

Certa vez, tendo sido convidado antecipadamente para uma pescaria de lago, consegui adquirir cerca de um litro e meio de cachaça. Como andava sem qualquer mochila ou saco, e preocupado em esconder a cachaça dos olhares das outras pessoas da aldeia (afinal, ela era para a pescaria, e se as pessoas a vissem eu seria obrigado a partilhá-la antes da hora), pedi a um amigo que colocasse as três pequenas garrafas no mesmo saco em que ele carregava a sua malhadeira. Momentos depois, quando dividimos nossa “equipe” entre os barcos disponíveis no porto, a esposa de meu amigo acabou ficando como portadora de sua malhadeira, em um barco empurrado por um motor velho e ineficiente. Quando chegamos à praia, antes de pegarmos a trilha que levava ao lago no qual pescaríamos, todos se voltaram para mim, perguntando pela bebida. Eu então disse que não estava comigo, e um pouco apreensivo com a ansiedade geral, procurei transferir a responsabilidade para aquele meu amigo, que se recusava a tomar a palavra para justificar o atraso da bebida. “Ninguém pode entrar no lago frio desse jeito”, me diziam meus companheiros, resolvendo esperar o barco retardatário. Quando a esposa de meu amigo finalmente chegou à praia, ele se apressou a tomar dela o saco com a malhadeira, que, de um jeito meio ansioso ou até agressivo, me entregou, dizendo: “taí tua cachaça”. Abri então a primeira garrafa,

¹⁶² Entre os Manxineru, vigora um imperativo de vingança contra qualquer bicho ou inseto agressivo: arraias, cabas, cobras, tocandeiras, onças (como mencionamos acima) e etc., são mortas impiedosamente por quem as avista. Mais do que isso, dizem que uma pessoa agredida por qualquer bicho deveria vingar a agressão. Assim, por exemplo, vi um amigo comer um mandim cru depois de ser esporado por ele; e um companheiro de pescaria se esforçava por encontrar o pequeno jacaré que havia mordido o seu filho na perna, dizendo que, se o matassem, ele faria o menino comer um pedaço (sendo que os Manxineru muito raramente comem a carne do jacaré, que eles consideram inapropriada). Quando eu mesmo fui mordido por uma piranha no dedo, as pessoas que viam a ferida, depois de eu explicar o que acontecera, logo me perguntavam: “e você comeu a piranha?”.

que esvaziamos na praia, e seguimos viagem para o lago. Na beira do lago, enquanto abria a segunda garrafa, meus amigos já começavam a gritar animados, como para suscitar ou potencializar os efeitos de euforia da bebida. Percebi que algumas pessoas (especialmente quem organizara toda a pescaria) se esforçavam para criar um clima de animação agressiva. Nesse dia tive a nítida sensação de que participava de um raide, mais do que de uma pescaria¹⁶³.

Tanto para a caça quanto para a pesca periodicamente se planejam expedições, viagens de alguns dias nas quais se espera conseguir mais rendimento, fornecendo carne para uma “festa de pintação”, ou para o trabalho de abertura e broca de um roçado, por exemplo. Essas excursões geralmente têm como destino as cabeceiras do rio Iaco, 2 ou 3 dias de viagem acima da aldeia Extrema; ou subindo o igarapé Mamoadate, que faz o limite inferior da terra indígena. Essas localidades, mais distantes das moradias fixas e das aldeias, possuem, por conseguinte, uma maior fartura de peixe e de caça. Além disso, os bichos ali são mais “mansos”, i.e., não fogem tão prontamente à vista das pessoas. Nestes casos, sempre há um *kosekatshri* (de *koseka-*, “avançar”, “ir adiante”, “estar na frente”, “guiar”¹⁶⁴), chamado em português de “dono da viagem”, e ele convida gente de outros casarios, seus primos e outros com quem se dá bem ou que são bons no tipo de procura planejado (bons de mergulho, ou matadores de caça). O dono da viagem será facilmente responsabilizado pelo que acontece durante a jornada. Mesmo a sorte ou a falta dela lhe é por vezes atribuída, mesmo que de gozação.

¹⁶³ Ainda dentro daquele lago, vendo meus amigos se esforçarem por potencializar aquela euforia agressiva que nos permitiria enfrentar as piranhas com a coragem necessária e que nos traria fartura na pesca, me lembrei da descrição de Elizabeth Ewart dos raids panará: “Encounters with hipec also have an energizing and invigorating effect on people, while the encounters themselves are displays of energy and animation” (Ewart, 2013a: 133). Não poderia assim caracterizar as pescarias que testemunhei como mais próximas de uma colheita do que dos modos da predação, ou como formas “sem sangue” da predação, muito menos como parte de um “ethos arawak”, como fez Nahum-Claudiel sobre as pescarias de barragem enawene-nawe baseando-se em Santos-Granero (Nahum-Claudiel, 2013).

¹⁶⁴ Pode-se perguntar: *katemnunhe kosekamtatshri?* “quem é o ‘chefe’ da viagem?”, que será aquele que dispõe de motor e gasolina, ou quem foi atrás desses recursos e organizou a expedição.

Estas viagens, diferentemente das viagens mais familiares (quando um casal leva seus filhos ou filhas, às vezes genros ou noras, suas crianças e etc.), são ocasiões para um convívio entre os homens. O consumo das bebidas alcoólicas e a distância dos familiares incentiva uma convivência exageradamente jocosa. Os homens, longe de suas esposas, consomem apenas parte dos peixes ou dos animais abatidos na mata, salgando a maioria da carne adquirida para levar de volta à aldeia. Eles então exercitam com orgulho uma culinária primitivista: comem com voracidade e sem qualquer cerimônia quase que apenas a carne “sapecada” (isto é, apenas salgada e disposta diretamente sobre a fogueira), uma forma crua do cozido (para falar como Lévi-Strauss, 2006: 432 e sgs.). Nessas ocasiões, qualquer preparo que envolva o cozimento com água ou o uso de panelas evoca logo brincadeiras do tipo “hoje você é a nossa cozinheira Zulmira!”. Vez por outra a disputa pela comida também faz parte do contexto jocoso, quando quem se distrai ou hesita em meter a mão na fogueira para pegar pedaços de carne pode muito bem ficar sem o repasto (como aconteceu algumas vezes com o antropólogo).

Interessante observar, nestes casos, uma separação entre a produção da comida e a produção do parentesco: todos trabalham em cooperação, seja na pescaria ou na caça, mas aquilo que eles vão conseguindo é rigorosamente separado e dividido entre os representantes de cada família, que, ao voltar para a aldeia, vai consumir sua parte com a sua respectiva família. No caso da pesca de tarrafa ou da caça, cada pescador ou caçador lembra exatamente de quais espécies matou, o tamanho delas e etc., de maneira a recolher a parte que lhe cabe no final da viagem. Nas expedições das quais eu participei, eu sempre era contado como parte da casa na qual eu havia me hospedado (especialmente nas pescarias de lago ou na coleta de ovos de tracajá, quando eu conseguia contribuir verdadeiramente para o resultado da viagem). Quando é o caso, uma pessoa que teve mais sorte do que a outra pode dar um pouco da sua produção para alguém, mas esse ato é sempre marcado: a pessoa que cede deixa claro de um jeito ou de outro o que está dando e para quem (por vezes com brincadeiras do tipo: “tai meu cunhado, mas fala para a sua irmã que fui eu que mandei” — eu fui o alvo desse tipo de brincadeira generosa muitas vezes)¹⁶⁵. Estimulam-

¹⁶⁵ Olivier Allard observou o mesmo tipo de cuidado entre os Warao, e, como no contexto descrito por ele, também no alto Iaco esse tipo de viagem fomenta amizade e companheirismo entre os presentes (Allard, 2010: 58-59).

se dessa maneira relações simétricas, geralmente desconectadas do consumo de comida (salvo quando duram mais de um dia, caso em que se come “sapecado”), mas que são bastante propícias ao consumo de bebidas alcoólicas.

“Liderança”

Há, em cada uma das aldeias manxineru no rio Iaco, um homem que é reputado por todos como “tuxaua”, “cacique” ou “liderança” (esse último termo de introdução mais recente, cf. Calavia Sáez, 2006: 142). Na língua manxineru existem diversos modos de se referir a essa figura. Ao longo de minha pesquisa de campo, testemunhei o uso de três formas de expressão para designar isso que os indigenistas chamamos “liderança”, formas cujas diferenças nos permitirão expor as tensões e os limites do conceito de chefia no cenário de que nos ocupamos. Um primeiro modo me foi explicado por um jovem que pouco tempo depois de terminada minha pesquisa de campo veio a se tornar o liderança de uma das aldeias mais populosas da terra indígena: *kosekatshri* (palavra que, como vimos anteriormente, deriva de *koseka-*, “avançar”, “ir adiante”, “estar na frente”, “guiar”¹⁶⁶). Nesse sentido, o liderança é aquele que vai à frente, que começa (como o *tenotã mō* araweté — Viveiros de Castro, 1992: 110), como quem articula uma viagem de caçada para as cabeceiras do rio Iaco. Contextualizada nesse campo semântico, a função liderança ganha um aspecto irremediavelmente temporário, pois alguém só é *kosekatshri* enquanto dura a atividade que ele começou, e para qual convocou seus parentes (a limpeza dos espaços ao redor da escola e do campo de futebol, a organização de uma festa coletiva ou uma reunião, por exemplo).

Nas reuniões para a elaboração do “Plano de Gestão da Terra Indígena Mamoodate”, ouvi o papel de liderança ser referido como *hitsrukatshi* (de *hitsrukat-tshi*, “maior”, “ancião” + sufixo de desposseção); ou *wutsrukate*, “nosso chefe”, “nosso maior”¹⁶⁷. A

¹⁶⁶ Interessante notar que uma das hipotéticas origens etimológicas da palavra “cacique” é justamente a palavra *kaseka*, proveniente das línguas arawak antilhanas.

¹⁶⁷ Daí também as expressões *wutsrukatenni*, “nossos anciões mais antigos”, e *trsunni*, “os mais antigos”, usadas tanto pelos Manxineru quanto pelos Piro (cf. Gow, 1991: 168).

semântica e a morfologia dessa expressão estão apoiadas sobre a natureza incomum do lexema *tsru* ou *tsro* (“grande”, “forte”, “importante” de gênero masculino ou feminino): semanticamente um adjetivo, ele pode ser usado sintaticamente como um adjetivo ou como um nome inalienável (Hanson, 2010: 82) que demanda um possuidor. Como uma aldeia, um parente ou uma parte do corpo, um “maior” ou um “ancião” deve sempre ser referido àquele(s) que o toma(m) como tal. Um chefe é um “meu maior”, alguém que reconheço estar em uma posição de proeminência diante de mim mesmo, em oposição, neste sentido, à *mturu* ou *mturo* (que, também sendo um adjetivo-nome, pode significar “pequeno”, “menor”, ou ainda “criança”, “jovem”). Como creio que tenha ficando claro pelas descrições anteriores, esse tipo de relação só pode ser plenamente acomodado no interior de uma casa, quando, de fato, alguém ou um casal desempenha uma função nutriz na ontogênese de uma pessoa, e será tomada por ela como “seu maior” ou o “seu antigo”. Nesse sentido o que traduziríamos por “chefe” tende a se confundir com os pais ou os avós de ambos os gêneros.

A terceira forma me foi explicada por um amigo que atualmente é considerado como o liderança de uma das aldeias pequenas, onde vive com o seu velho pai. Em uma tarde na minha casa, em Rio Branco, ele me disse: “*Hitsrukatshi* é o pai da gente, é o avô. Chefe é o *npohire*”. Como, até então, eu só ouvira essa palavra ser usada para traduzir “patrão”, perguntei: “*npohire* é o meu patrão?”. Ele então me explicou:

é porque, é tipo assim, vamos colocar uma comparação. O queixada não tem patrão, ele não trabalha pra ganhar dinheiro, mas ele tem o chefe dele. (“O chefe dele é o *hyalutma*?”). Não, é o *hyalu pohire*. Porque é ele que é o guia. (“Mas você, você é o chefe do Laranjeiras. Como as pessoas falam que você é chefe de lá”). Por exemplo, eu sou o cacique de lá. Aí o *wustrukate* não pode me chamar de *wustrukate*, porque eu não sou o mais velho de lá. Ele pode dizer *npohire*. Que nem o queixada, ele tem o chefe dele, o *hyale pohire*. Não é que eu sou rico, é que eu sou considerado que estou na frente, aí sou o *pohirtshi*. *Kosekjeru* também né? É tipo assim, o *pohirtshi*, e *kosekatshri*, ou *kosekjeru*. Eu não sou patrão, se o cara não trabalhar eu não vou prender ele nem nada, mas é aquele trabalho que eu estou animando o parente, essas coisas, por exemplo, é eu que estou iniciando um trabalho, aí eu que sou o chefe. Aí eu digo: “bora fazer isso, isso vai ser bom para nós”. Então significa essas palavras, *kosekatshri* ou *npohire*.

Com efeito, me parece, trata-se de um problema de tradução: aquilo que esperamos de um “tuxaua”, “cacique” ou “liderança”, motivo pelo qual as agências indigenistas não cansaram de fomentar essas posições ao longo da história, é recoberto por três tipos de relações diferentes. Durante o meu trabalho de campo, percebi poucos contextos nos quais os chamados chefes de aldeia desempenhassem uma função claramente marcada¹⁶⁸. Na maior parte do tempo as pessoas pareciam prescindir totalmente de um “cacique”, ainda que todas as atividades coletivas sempre tivessem o seu *kosekatshri*, e ainda que todo casario tenha os seus *hitsrukatschi* e *hitsrokatshi*. No entanto, e como aconteceu em outras partes do Acre, o aldeamento e a redução promovida inicialmente pela indústria gomífera não apenas fez com que diversas famílias se agrupassem por razões alheias às relações imanentes de afinidade e consanguinidade, mas também produziu homens que eram ou são considerados pelas agências indigenistas como interlocutores, representantes ou organizadores de aldeia.

Como os “chefes para os brancos” de outras partes¹⁶⁹, essas lideranças ganham um contorno mais palpável nas relações com o exterior da terra indígena, como nas tomadas de decisão acerca dos trabalhos indigenistas ligados à atuação do Estado nas aldeias (como no provimento do atendimento de saúde, no apoio à educação escolar, nas épocas de eleições, etc.). Eles são também os responsáveis por administrar ou organizar as “coisas da comunidade” (os botes de alumínio e os motores de barco que foram recentemente distribuídos pela Secretaria de Meio Ambiente do Acre, por exemplo). De resto, o

¹⁶⁸ E aqui devo apontar um grande “porém”: naquela que talvez seja a aldeia mais populosa da Terra Indígena Mamoadate, o líderança formalmente reconhecido desempenha sim um papel que independe de sua relação com os brancos (ele, inclusive, fala muito pouco a língua portuguesa). Ele não apenas organiza grandes trabalhos coletivos com mais frequência, como parece possuir muito mais autoridade do que os caciques de outras aldeias. Em parte, suspeito que essa especificidade resulte da ação evangelizadora longa e com efeitos profundamente duradouros da Missão Novas Tribos do Brasil. Apesar de ter passado algumas semanas nessa aldeia, ali eu fiz pouca pesquisa de campo sobre este tema, e por isso deixo a tentativa de compreensão desse cenário específico para futuras investigações.

¹⁶⁹ Ver, por exemplo, os chamados “caciques para branco” entre os Panará (Ewart, 2013a: 106); ou aquilo que poderíamos chamar de função-tuxaua entre os Kulina (Viveiros de Castro, 1978: 79); ou ainda os tuxaua e lideranças yaminawa (Calavia Sáez, 2006: 142-143).

papel do liderança parece ser mais o de poder concordar ou discordar de um ou de outro numa reunião, e assim, na medida do possível, ir compondo um discurso que possa ser tomado como uma representação política da aldeia nas relações com pessoas de fora, com a gente da “rua” ou instituições indigenistas.

Se, como Clastres observou, o chefe tem o dever da fala (Clastres, 2003: 170-171), aqui se trata do dever de falar nas reuniões com os *payri*, ou nas reuniões cujos objetos sejam as “coisas de branco”. Nas muitas críticas aos lideranças que escutei, era frequente a acusação de que eles não falavam o suficiente ou não falavam suficientemente bem nas reuniões com os brancos, seja nas aldeias ou no município de Assis Brasil. E aqueles jovens pretendentes ao papel de liderança sempre procuravam deixar claro que eles sim falavam desinibidamente bem e sabiam “procurar as coisas para a comunidade” — o que era outra forma de dizer que sabiam com quem falar, se com o chefe do DSEI do Alto Purus, ou com os assessores da Comissão Pró-Índio, ou com os funcionários da Funai...

Esse ponto é importante, não apenas pela relevância de modos específicos de falar na definição e na análise do tema da chefia na literatura etnológica, mas porque, como vimos no capítulo anterior, as formas de expressão desempenham um papel capital na articulação dos conjuntos de parentes que moram juntos ou próximos uns dos outros. Novamente, a análise de Peter Gow me parece incontornável. Ele observou que a Comunidade Nativa de Santa Clara poderia ser descrita como o conjunto de pessoas relacionadas por três modos de falar, mutuamente exclusivos: entre parentes próximos, entre compadres e entre sogros e genros, há o respeito e a ausência de qualquer forma de demanda; entre marido e mulher há os pedidos e a responsabilidade mútua; e entre cunhados ou afins de mesma geração, as relações jocosas. Essas modalidades de relação são mutuamente exclusivas, o que torna imensamente difícil alguém conseguir falar com todos da mesma maneira. Assim, o liderança inevitavelmente terá que contornar os modos convencionais de expressão, e fazer isso sem ofender os outros é “saber falar”, o que também significa “saber fazer os outros agirem”: “‘Knowing how to speak’ is not a question of public oratory, (...). ‘Knowing how to speak’ refers rather to the willingness to discuss a subject and the ability to discuss that subject in such a way as to elicit agreement” (Gow, 1991: 209).

Pierre Clastres propôs, contraposto ao “discurso cheio” do direito ao poder estatal, a ideia de que a fala do chefe ameríndio seria um

“discurso vazio”, sendo um líder indígena aquele que foi isolado pelo grupo por trocas desiguais — o chefe recebe mulheres em troca de suas palavras vazias (Clastres, 2003: 169-172). Mas, como argumentou Gow (1991: 227), há algo estranho com esse “grupo” pressuposto preexistir ao chefe: na maior parte dos casos analisados pela etnologia amazonista, o chefe desempenha um papel fundamental na criação mesma desse “grupo”, que não poderia simplesmente ser dito preexistente (para um exemplo geograficamente próximo ao nosso caso, cf. Calavia Sáez, 2006: 139). Assim, Gow procura mostrar que a fala do chefe não é vazia, mas antes atua para consolidar uma estética do “viver bem” (1991: 226). Falas do tipo “aqui somos todos parentes, não devemos brigar uns com os outros” contrastam, em sua aparente banalidade, com os discursos imperativos e violentos dos antigos curacas ou patrões. Através delas, os chefes não buscam exercer um poder sobre outras pessoas, e o seu resultado não é colocá-lo em uma posição de comando, mas antes constituir uma comunidade, um modo de vida e de co-residência que se contrapõe a outros modos de viver, como aquele atribuído aos “brabos” nas florestas, aos brancos nas cidades, ou aos parentes antigos, escravizados pelos seringalistas.

Vi esse tipo de discurso, normalmente associado à posição do chefe, ser encenado principalmente em dois tipos de ocasiões: quando jovens casais se juntam, e os pais (normalmente os pais da noiva) se sentem na obrigação de admoestar o casal, exortando-os à vida tranquila e sem brigas; e quando o dono de uma festa começa, logo em seu início, a aconselhar todos os presentes, lembrando-lhes que são todos primos, parentes, que não devem brigar e etc.. No geral, muito facilmente esse tipo de discurso admoestativo poderia ser tomado como uma afronta à independência das pessoas, e, conforme me diziam em português, “ninguém gosta de pegar carão”. Por vezes entre os Manxineru, como entre os Ashéninka (Killick, 2005: 36), mesmo as crianças se ressentem dos conselhos e das broncas dadas por seus pais.

Enquanto estive na terra indígena, em quase todas as semanas aconteciam reuniões, que eram convocadas pelo liderança, mas provocadas pelas pessoas que acreditavam ter um assunto importante a tratar com seus parentes. Nessas reuniões, todos os adultos que possuem família falam e são ouvidos. São essas as ocasiões em que se escolhe quem vai ocupar os cargos assalariados na aldeia (professor, agente de saneamento e agente de saúde), quando qualquer um pode se lançar candidato, mesmo que, na maior parte das vezes, essas escolhas se dêem

por “cartas marcadas”. Nessas reuniões também são debatidos problemas ou acontecimentos importantes relativos aos trabalhos da escola e dos agentes de saúde. Toda reunião tem um pauta, clara no momento da convocação. E todos os adultos (i.e., pessoas donas de casa, com filhos e etc.) podem falar e opinar, ainda que nem todos o façam (mais por inclinações pessoais do que por qualquer razão sociológica). Durante essas reuniões não vi qualquer atuação discursiva marcada por parte dos lideranças, que, no geral, falavam tanto quanto os outros donos de casario das comunidades. Diferentemente do que se passa entre outros povos indígenas, não há aqui um lugar de fala especificamente destinado ao chefe.

A posição do liderança é, em certa medida, artificial e delicada. Ela está baseada num ato quase ilegítimo de extensão da influência de um “maior” ou de um “antigo” de uma família específica para os membros de outras famílias. O chefe existe, pois as reuniões para tratar dos atendimentos de saúde e de educação nas aldeias, bem como as reuniões da Funai sobre as questões indigenistas e etc. exigem que cada aldeia seja representada por um chefe. Mas a sua posição dentro de cada aldeia é instável e desconfortável, e ele trabalha mais como o *kosekatshri* de certos trabalhos coletivos (voltados à escola, ao apoio às equipes de atendimento de saúde nas aldeias ou na produção de algumas festas mais públicas), sem exercer nenhum tipo de autoridade. Nesses casos, sua posição depende de um trabalho específico, e deveria durar tanto quanto ele. Se o seu lugar pode ser pensado como uma extensão da posição naturalmente assimétrica dos pais ou avós (os verdadeiros *hitsrukatsi* de cada conjunto familiar), ele não pode se colocar aí, salvo se a comunidade que “lidera” é composta tão somente por sua própria família. A chefia é então uma espécie de fardo: sem exercer qualquer autoridade e sem ganhar nada por isso (fora as viagens eventuais aos municípios para participar de reuniões) o chefe é um alvo permanente de desconfiança, de reclamações e de fofoca.

Renato Sztutman, após um balanço muito erudito acerca de diferentes configurações ameríndias da chefia, indica que se há algo comum nessas diferentes formas de liderança, trata-se da ausência de um “sentido político *a priori*”: liderança é antes de tudo “a condição para fazer aparecer um coletivo, para a sua cristalização” (2012: 319). Neste sentido, é comum que a chefia ameríndia por vezes tome a feição de um tipo de maestria (sendo um “mestre” ou “dono” “aquele que faz, se apropria, oferece uma festa, coordena trabalhos coletivos, distribui

comida” — Sztutman, 2012: 320), quando não suponha uma espécie de filiação ou de adoção (no sentido especificado por Carlos Fausto, 2008).

A descrição mais fina desse tipo de processo foi feita por Tânia Stolze Lima, em sua análise da ideia yudjá da relação *iwa*. No sistema sem a possibilidade de um “espectador absoluto” dos Yudjá, não há como distinguir entre dimensões sociais e pessoais da vida coletiva, ou entre a sociedade e o indivíduo. Apoiando-se em parte nas formulações de Joanna Overing, Lima afirma que entre os Yudjá vigora uma “estética do social”, avessa a qualquer tipo de institucionalização (2005: 88) — formulação muito próxima àquela utilizada por Gow para discutir o “dever da fala” do chefe piro que, como vimos, é expressão de uma “estética da co-residência” (1991: 226-228). Sem mecanismos de englobamento, tendo uma espécie de “contra-hierarquia” como fundamento de sua constituição política, os conjuntos são formados pela ação de um *iwa*, que funciona como um centro “que precipita a vida social e catalisa seus processos” (Lima, 2005: 113; cf. Gow, 2001: 222). *Iwa* “é bem uma ideia de relação, e ela é importante por consistir em meio de criação das unidades sociais, por fundar um dos modos da socialidade e articular os processos da vida social a uma função-Eu, razão de existência das unidades e dos processos da vida social” (Lima, 2005: 94). Como sujeito de uma ação coletiva, o *iwa* se responsabiliza pelo seu sucesso e pelo bem estar de todos aqueles que dela participam. Por isso Stolze Lima propõe traduzi-lo como uma “função-Eu”, ou uma “função-sujeito”, que enquanto função circula, pois pode ser saturada por diferentes argumentos. No entanto, Lima recomenda um uso moderado do termo “dono” como glosa de *iwa* (2005: 95). Como cristalizações de duração variavelmente estendida da relação *iwa*, temos o *iju’a*, dono ou chefe de aldeia, e o *i’uraha*, ou membro mais velho de um grupo cognático, “um estado de cristalização da função-Eu, favorecido por sua articulação com a senioridade” (2005: 96).

As formulações manxineru parecem desestabilizar essa cristalização como “dono de aldeia”: se, em um casario, há como uma pessoa (ou duas, já que, quase sempre, se trata de um casal) se consolidar em uma “função-sujeito” de um conjunto cognático, fora desse âmbito essa posição só duraria enquanto durem os trabalhos de “adjunto” (ou mutirão) ou as festas nas quais alguém está à frente. O *hitsrukatsi* constitui a cristalização de uma função-sujeito totalmente apoiada sobre a história de cuidado e compartilhamento. Aldeias ou lugares de moradia são sempre referidos a quem os “abriu”, àqueles que

transformaram a paisagem da floresta em local de habitação, derrubando árvores e substituindo-as por espécies úteis (principalmente frutíferas). As pessoas normalmente sabem traçar a sucessão dos principais moradores de um lugar, daqueles “maiores” ou os “antigos” que ali viveram com suas famílias. Mas a proeminência ou a assimetria só é reconhecida por aqueles que viveram no casario ou sob a influência do cuidado desse ou daquela *hitsrukatsi* ou *hitsrokatsi*. Por outro lado, sobre o *kosekatsi*, poderíamos, com Lima, dizer que ele só é tomado pelos outros como “produtor efetivo e moral de um acontecimento da vida coletiva” (isto é, como executor de uma “função-sujeito”) na medida em que conduz uma atividade para a qual atraiu seus companheiros com o oferecimento de caçuma forte, em um *hixolune* (ou “adjunto”): “é apenas como *iwa* de caium que um homem pode articular um grupo, envolvendo-o em alguma atividade” (Lima, 2005: 95). Já o *pohirts*, ligado à história da inserção dos manxineru no trabalho dos seringais, se apresenta como a possibilidade de um homem influente controlar por um tempo o acesso que um conjunto de pessoas tem às mercadorias, às relações, à alegria ou aos alimentos (por exemplo) que justificam os trabalhos coletivos (como limpar os arredores da escola, abrir uma pista de pouso ou preparar a aldeia para receber pessoas vindas para um festa ou um campeonato de futebol).

Os coletivos Yudjá foram pensados por Stolze Lima como totalidades fractalizadas e temporárias, sem englobamento, ou antes, como “grupos constituídos internamente por uma assimetria, interligados por uma relação de simetria que, aberta ao evento, pode apresentar estados alternados de assimetria” (Lima, 2005: 100). Essa dupla de modalidades relacionais, “simetria” (reciprocidade, equivalência formal, relação paradigmática) ou “assimetria” (cuidado, nutrição, hierarquia) tem tido um rendimento muito grande na construção das análises de diferentes formas de chefia. O livro de Antônio Guerreiro sobre os Kalapalo (2016) ou os trabalhos de Luis Costa com os Kanamari (2007; 2010; 2013) são dois exemplos perspicuos. Pode-se dizer que, em ambos os casos, relações de compartilhamento de comida ou de mercadorias e outros bens constituem grupos segundo princípios assimétricos, relacionados a outros grupos isomórficos através de seus respectivos chefes, que entretêm relações simétricas e recíprocas.

Entre os Manxineru, poderíamos dizer que o compartilhamento e o cuidado protagonizado pelos chefes de família contribuem para produzir certo assemelhamento das pessoas em um casario. Mas trata-se

de formas relacionais que têm duração e vetor muito limitados. Mais do que semelhança, ou uma espécie de “comunhão corporal” puxada pelo antigo ou por quem vai à frente, me parece que importa ressaltar o encaixamento das funções que então se produz, por exemplo, entre um pai e um filho, ou entre marido e mulher. Por isso procurei aproximar esses contextos da ideia de “complementariedade”, sugerindo-a como o contraste conceitual de “simetria”, no lugar de “assimetria” ou de “domínio”. Penso que assim podemos chamar atenção ao fato de que, ao menos no alto Iaco, mais do que orbitar ao redor da ação de seus pais ou avós, as crianças lhes são complementares: exercem diante deles um papel que lhes atribui e justifica a senioridade. Mas o principal motivo para esse tímido reformismo conceitual está ligado à relação entre o marido e a esposa. Essa relação, como eu a vi, é a passagem ou a articulação entre relações simétricas e relações complementares, formas de se dirigir ao outro que já aterrizaram quase completamente na complementariedade.

No alto rio Iaco a assimetria é diminuída ao essencial, e as composições complementares, como preferimos chamá-las, são minimalistas, ainda que afetivamente e fenomenologicamente fundamentais. Fora das casas, ao ar livre, o campo de relações simétricas e igualitárias, marcadas pela autonomia das partes envolvidas (i.e., pelo encaixe aparentemente facultativo das partes), que se produzem como partes que se relacionam através da reciprocidade ou da troca (de convites, de trabalho, de agressões, de partidas de futebol, etc.) é muito mais marcante. Assim, devemos concluir que os Manxineru não constróem para si chefes ao modo xinguano, ou arquiteturas assimétricas como aquelas idealizadas pelos Kanamari, e os seus chefes/corpos (-*warah*) seriam aqui tão implausíveis quanto o é a produção de um roçado coletivo.

Conclusão

Ao longo desse capítulo eu procurei percorrer diversos contextos e níveis nos quais os princípios e formas de relação analisados no capítulo anterior trabalham para formar conjuntos de tamanho e dimensões variados. Espero que tenha ficado claro como aqueles modos de relação (as oposições entre a jocosidade e o respeito, entre a troca e o compartilhamento, entre relações simétricas e relações complementares)

constituem-se como uma lógica que perpassa as diversas catalizações dos conjuntos de pessoas. No entanto, não creio ser possível fazer toda a realidade etnográfica “cabem dentro” do modelo proposto, ainda que o seu emprego se justifique para esclarecer ou lançar luz sobre o que foi descrito.

Gostaria de enfatizar que todos os contextos descritos mobilizam um modo próprio de agir e de pensar a ação, que esmera em suscitar no(s) outro(s) o efeito complementar ou simétrico esperado. Esse modo de agir e de pensar implica tipos de conhecimentos ou habilidades que são bastante valorizados e elogiados nas pessoas, e que poderiam também ser pensados como formas de *deuteroaprendizagem* (isto é, como formas de aprimorar a capacidade das pessoas de lidar com contextos de determinado tipo). O caso mais notável é o das “lideranças” ou das pessoas que exercem proeminência nos assuntos coletivos em qualquer aldeia (como por vezes os professores, o agente de saúde, etc.), ocupando o lugar de um argumento temporário da “função-sujeito” (para falar como Stolze Lima). É quando essas pessoas atuam como a causa da ação de outras pessoas, mas o que as pessoas fazem o fazem por sua própria vontade. Saber fazer com que as outras pessoas queiram cooperar, fazer os outros quererem agir, provocá-los a atuar em conjunto, e levar esse empreendimento coletivo a bom termo, de modo que ao seu final todos estejam satisfeitos e prontos a cooperar novamente, é uma habilidade cujo valor dificilmente poderia ser superestimado. Só é capaz de fazê-lo aquele que utiliza com maestria a lógica das formas de expressão do parentesco, que irão fazer-se acompanhar pelas formas de conteúdo correspondentes.

HISTÓRIAS

*A estória não quer ser história. A estória, em rigor, deve ser contra a
História.
A estória, às vezes, quer-se um pouco parecida à anedota.
(Guimarães Rosa)*

*A gente escreve o que ouve — nunca o que houve!
(Oswald de Andrade)*

Nota introdutória à parte 2

No começo da escrita dessa tese, entretive a ilusão de que conseguiria compor uma história coesa e inteira, em capítulos bem ordenados. Logo percebi que isso seria impossível, pois mesmo um historiador experiente não seria capaz de fazê-lo em tão pouco tempo. Enquanto eu pensava sobre a minha frustração (atividade comum de quem escreve tese), minha limitação foi se travestindo em uma apropriação mais ativa e altiva de uma outra filosofia da história. A ideia de substituir o meu plano original (pretensioso e irrealizável) por uma montagem de fragmentos, uma espécie de álbum de novelas (*sensu* Deleuze e Guattari, 1996) ou episódios, começou a me parecer um tanto vantajosa. Por um mecanismo psicológico que eu acredito um tanto comum (dir-se-ia um daqueles analisados impiedosamente por Nietzsche...), o que antes me parecera um fracasso ganhou aspectos mais dignos e mesmo virtuosos.

Antes de começar é preciso alertar sobre o tom que alguns desses episódios têm. Pois o arquivo registra o interesse das elites e a sua história (Gow, 2006: 448), e é assim que o lado escrito das notícias versa quase que exclusivamente sobre homens brancos, que por sua ação enérgica impulsionam uma história da qual são protagonistas. Isso coaduna com uma estética da ação e uma filosofia da liberdade e da autonomia que em grande medida contrasta com aquela que emerge de uma atenção às formas manxineru de estar na história. Esse contraste será melhor abordado adiante.

Os episódios que serão apresentados foram assimetricamente compostos. Alguns são detalhados e extensos, outros afiados e breves. Nada estaria mais distante das minhas intenções que sugerir que todos eles possuam uma "epistemologia" comum (i.e., que são todos igualmente "história", ou que são todos igualmente "mitos"). Não obstante, há certa lógica na separação dos dois capítulos que compõem esta parte: os primeiros episódios emergem da memória narrada das pessoas, são mitos e histórias (ou estórias, ou anedotas, como sugeriu uma de nossas epígrafes) sobre gente que já faleceu há muito tempo. O capítulo Episódios 2, por sua vez, mobiliza principalmente (mas não somente) as narrativas baseadas na memória vivida de algumas pessoas com as quais trabalhei durante a minha pesquisa de campo.

3- Episódios 1

Mais narrativo do que analítico, este capítulo consiste na montagem de episódios históricos de consistência heterogênea. Espera-se que o modo como tais episódios foram compostos e montados ofereça ao leitor elementos relevantes para pensar alguns temas abordados na primeira parte da tese desde uma perspectiva histórica e em uma escala um pouco maior. O capítulo começa com a narração e análise de um dos mais importantes mitos contados pelos Manxineru, o mito do nascimento de Tslatu. Esse mito lança as bases para a compreensão do caráter imanente da socialidade humana, e permite também entrever a ontogênese de diversas formas de relação entre as pessoas e entre os conjuntos manxineru e extra-humanos. Depois de passar por um outro mito, que versa sobre o destino de Tslatu, o texto explora aquilo que se convencionou chamar de “a questão dos subgrupos” na Amazônia Ocidental. Sugiro pensar os chamados “subgrupos” como funções assumidas em encontros ou festivais, cujo caráter geral e cosmopolita pode ser atestado pela leitura de outras etnografias sobre povos indígenas de regiões relativamente próximas. Essa dinâmica dos conjuntos ou “subgrupos” foi em grande parte interrompida com a invasão da região pelos colonizadores brancos. O capítulo então passa a narrar a conformação histórica de uma região aproximadamente compreendida entre o alto rio Purus e o rio Madre de Dios, desde que os brancos começam a subir o Purus, passando pela invasão do rio Iaco. É dada alguma atenção também à história da ocupação branca dos espaços dos outros lados dos *divortium aquarum* (desde o Madre de Dios e o alto Ucayali, espaços que posteriormente serão localizados na Bolívia e no Peru). A partir daí, os Manxineru tiveram que se relacionar com diferentes padrões da empresa extrativista da borracha. A montagem desses episódios segue intercalando histórias compostas pelo arquivo colonial com histórias narradas pelos Manxineru. Ao longo deste capítulo o leitor poderá achar proveitoso consultar os mapas reunidos no Interlúdio.

Tslatu

Certa tarde, um de meus amigos me convidou para ir ao seu roçado ajudá-lo a buscar macaxeira “pirarucu” para fazer farinha. Depois de arrancarmos vários pés de macaxeira e de preparamos os paneiros para carregar para a casa de farinha, enquanto descansávamos na sombra, ele e a sua mulher me contaram uma versão da história de como surgiu Tslatu, glosada por ele como a história de “origem dos Manxineru”. Transcrevo abaixo essa versão, que completei com detalhes obtidos em conversas posteriores com Edimilson Salomão Manchineri, liderança da aldeia Laranjeiras, enquanto ele acompanhava a mãe em tratamento de saúde em Rio Branco¹⁷⁰.

As pessoas foram botar tingui no igarapé. No caminho, uma mulher viu uma cobra sucuri (*mapxiru*), e disse: “ah se essa cobra fosse gente, eu ia passar o resto da minha vida botando tingui com ele”. Quando foi de tarde, ela estava deitada em casa, onde moravam apenas ela e a sua mãe. Então chegou um homem. “Quem é você?”, ela perguntou. “Eu sou aquele que você disse que se fosse gente você ia passar o

¹⁷⁰ Ovi essa história em pelo menos quatro ocasiões diferentes. Escolhi começar por essa versão específica porque para mim foi a mais rica de detalhes e a que o narrador estava mais disposto a me contar a história, mesmo sem que eu pedisse. No entanto, e como fica claro a seguir, mesmo com os acréscimos que fiz essa versão ainda não está completa (e seria possível produzir uma versão completa?). Devo observar também que as duas narrativas principais que originaram a versão que transcrevo me foram contadas por pessoas de famílias distantes: a primeira vem de uma mulher bastante idosa, que hoje mora na aldeia Extrema, e me foi contada por um neto seu; e a segunda versão vem de um senhor que mora na aldeia Laranjeiras, e foi contada por um filho seu. Assim, as duas versões exibiam certas variações (como se diz, “quem conta um conto aumenta um ponto”), que busquei respeitar ao produzir a versão que se vai ler. Certa vez ouvi uma versão maior e com mais nuances desse mito, mas a quantidade de caiçuma que eu havia tomado não me permitiu lembrar de todos os detalhes relevantes. Como afirmei na introdução, eu raramente usei o gravador, e as histórias que eu ouvi e que seguem transcritas nesta tese foram, em sua maioria, registradas no meu caderno de campo algumas horas depois da narração (antes de dormir ou no dia seguinte). Nas outras vezes em que a escutei, a história de Tslatu também foi qualificada como “a história do nosso deus”, ou ainda “a história do nosso espírito”. Outras versões dessa mesma história podem ser lidas nas dissertações de Mercante (2010: 92-95) e de Lucas Manchineri (2017: 49-51).

resto da vida com ele botando tingui. Sou eu”. Então ela dormiu com ele. A mulher ficou grávida. Durante a gestação, ela não fazia nada, apenas cumpria seus resguardos. Era a sua velha mãe quem trabalhava. Depois, quando a criança nasceu, em um dia de friagem, a mulher disse: “mãe, você já está cansada, deixa que eu vou carregar a lenha. Você fica aqui com o seu neto, mas não dorme com ele, fica acordada. Eu vou lá e volto rápido, então pego o menino de novo”. Mas quando a mulher saiu, a velha foi se sentar na rede perto do fogo. Ela, cansada, pegou no sono. Quando ela acordou viu a cobra encima de sua barriga. “Ah, o que que a minha filha fez, como ela pode fazer um menino com quem não é gente?”. A velha então, no susto, jogou o menino no fogo. Quando ele se queimou ele virou criança de novo. A velha pegou a criança outra vez. Quando a mãe do menino chegou, reprimiu a velha: “eu não te disse que não era para você dormir com o seu neto?”. “Mas minha filha, você é gente ou é o que, para ter criança que não é gente?”. A mãe pegou a criança e ficou andando de um lado para o outro, tentando fazer ela parar de chorar.

Então o pai do menino veio, chegou assoviando. “O que foi que aconteceu com o menino?”, ele perguntou. A mulher respondeu, contando que sua mãe havia dormido com a criança, que se transformou em cobra, quando a velha então a jogou no fogo. “Ah, não tem problema, deixe estar que a água que vai esfriar o corpo dele vai vir”. O homem-cobra ofereceu à mulher uma semente de jenipapo¹⁷¹: “tá aqui um jenipapo. Você planta ele e abana, que ele vai crescer rápido. Quando ele estiver já meio grandinho, você pega um galho dele mesmo e bate nele com esse galho. Aí você sobe na árvore, levando quem você quiser. Aí quando você tiver fome você come da fruta dele, assim você vai escapar da enchente. Depois, quando for preciso, você bate nele de novo, do outro lado, que ele vai descer contigo”.

Quando começou a chover, a mulher fez como o homem-cobra a havia instruído. Junto dela, além de sua irmã mais nova, muitos jovens e crianças se agarraram à árvore, na esperança de se salvar do dilúvio. Quando estavam todos lá encima, a mulher começou a perguntar para cada pessoa que havia subido no jenipapo: “quantos pais você tem?”. “Ah, eu tenho dois”. Então ela jogava o menino na água, e ele era

¹⁷¹ Um amigo me explicou que não se tratava de uma semente de jenipapo (*nso*) comum. Era uma semente de *nso honru*, que podemos traduzir como “jenipapo especial” ou “espírito do jenipapo”. Diversos animais e plantas possuem esse outro principal, espiritual ou grande (- *honru*), que exhibe propriedades únicas ou diferentes de seu símile comum.

devorado pelos peixes e jacarés. “Quantos pais você tem?”. “Ah, a minha mãe diz que eu tenho três”. Então ela jogava o jovem na água, e os bichos comiam ele. Assim ficaram só ela e a sua irmã.

As duas irmãs passaram alguns dias agarradas à árvore, e para sobreviver elas comiam as sementes de jenipapo. Depois de vários dias, a mulher jogou uma semente de jenipapo lá embaixo, e ouviu o barulho da semente cair na água. “Ainda não dá para a gente descer não”. Assim a mulher fez outras vezes, até que ouviu a pancada oca do jenipapo batendo no chão. “Bem, agora nós vamos embora”. Elas então desceram, e viram que tudo estava limpo, tudo havia sido carregado pelo repiquete. Em uma praia grande, elas ouviram barulhos de muita gente, gente pilando comida, menino, cachorro, gente achando graça, barulhos vindos do chão. “Yeye, acho que nosso pai e os outros estão aqui”, disse a irmã mais nova. Elas então começaram a cavar, mas como era areia molhada na praia, a água não as deixava cavar, e elas não conseguiram alcançar de onde vinham aquelas vozes.

Elas seguiram viagem. De longe, o veado sentiu o cheiro delas: “Hum, tô sentido o cheiro de Yakonero, a mulher que fez os pais dela morrerem”. As irmãs se aproximaram do veado e pediram a ele: “*tote*, será que você podia atravessar a gente?”. O veado concordou em atravessar o rio com elas nas costas, mas ele se engraçou com a mais velha. Ele achou que poderia transar com as duas mulheres, mas só a mais velha quis fazer sexo com ele. A mais nova disse: “ah *tote*, eu não posso fazer sexo contigo não, porque estou menstruada”. O veado então atravessou as duas.

Já do outro lado, elas escutaram o barulho de alguém partindo lenha. “Yeye, acho que os nossos parentes estão ali”, disse a irmã mais nova. E de longe um irara sentiu o cheiro delas: “Hum, tô sentido o cheiro de Yakonero, a mulher que fez os pais dela morrerem”. Elas se aproximaram do irara: “somos nós, *tote*”. “Ah *nomekahyo* são vocês, vem para cá, cheguem mais perto. Eu também sou gente”. O irara estava tirando mel. Ele ofereceu a elas, e elas comeram bastante mel. Ali elas passaram um tempo, para depois seguir viagem.

Elas se aproximaram de um igarapé. Ali elas ouviram uma saracura botando tingui. Ela dizia: “esse é meu miolo, ele é forte e vai matar os peixes”. Ela então mexia com a própria canela, e os peixes boiavam embriagados. A saracura sentiu o cheiro das mulheres: “Hum, tô sentido o cheiro de Yakonero, a mulher que fez os pais dela morrerem”. As mulheres se esconderam. A saracura estava assando inhame (*makona*) um pouco distante. Desde de dentro do igarapé a

saracura gritava: “*makona*, você já assou? Cabelo de *makona*, você já está queimado?”. E o inhame respondia: “ainda não, só de um lado”. A irmã mais velha então falou com a outra: “vamos comer o inhame dele!”. Chegaram lá e partiram o inhame todo, e por isso o inhame hoje é pequeno. Quando elas já haviam comido o inhame, o saracura gritou outra vez, mas o *makona* respondeu: “eu já estou dentro da barriga das Yakonero!”. Então a saracura ficou com raiva: “eu vou já dar umas flechadas nessas Yakonero!”. As irmãs fugiram e se esconderam, mas a saracura gritava pelo inhame e ele respondia, de dentro da barriga delas. As duas então vomitaram o inhame, e é por isso que hoje o *makona* é pequeno e ligento.

Elas seguiram viagem e chegaram onde havia uma tatu. “Hum, tô sentido o cheiro de Yakonero, a mulher que fez os pais dela morrerem”, disse a tatu. “Somos nós, *jiro*”. “Ah, então pode vir *nomekahyo*”. A tatu fazia muito beiju, e alimentava as irmãs com ele. “Como é que a vovó tá fazendo esse beiju, de onde ela tá tirando?”, se perguntou a mais nova das irmãs. A outra, mais velha, dormia profundamente, peidando o tempo todo. A mais nova observou que a tatu assoava o nariz — era desse catarro que ela fazia o beiju. Depois que todo mundo comeu, todos foram dormir. A irmã mais nova ainda ficou observando a tatu, e viu quando ela pegou o pilão e fez que ia matar a irmã mais velha, que dormia e peidava. “*Jiro*, o que você está fazendo?”, perguntou a mais nova. “Eu só estou ajeitando o meu pilão”, dissimulava a tatu. A mais nova então disse para a sua irmã: “*yeye* acorda, você é muito atrapalhada. É por causa de você que a gente não tem mais pai, porque você é desse jeito”. Elas então foram embora.

Seguindo viagem, elas chegaram a um lugar onde dois homens (chamados Shtsha) estavam tirando *tshetshe* (uma fruta silvestre). Um deles estava no alto da árvore, jogando as frutas que o outro, que era cego, juntava ali embaixo. “Hum, tô sentido o cheiro de Yakonero, a mulher que fez os pais dela morrerem”, disse um deles. As duas irmãs ficaram escondidas. “Vamos comer as frutas do Shtsha?”, a mais velha sugeriu. Elas foram furtivamente e ficaram comendo as frutas, aproveitando da cegueira do homem que juntava as frutas. Depois que elas terminaram de comer, uma virou para a outra e disse: “vamos passar a nossa bunda na mão do Shtsha?”. Elas assim fizeram. “Epa, já estão limpando o cu delas no meu braço!”, ele gritou, ao que o que estava encima da árvore respondeu: “pega elas que eu tô descendo. Pega elas que nós vamos transar com elas” (dizem que o Shtsha tinha o pênis anormalmente grande e duro). Uma das irmãs colocou um galho de pau bambo próximo da mão do cego. Ele pegou o galho e

gritou: “está aqui uma, já estou segurando no braço dela!”. Quando o outro olhou viu que era apenas um galho de pau. E as irmãs fugiram outra vez.

Elas então chegaram à casa da cutia. “Hum, tô sentido o cheiro de Yakonero, a mulher que fez os pais dela morrerem”, ela disse. Ao que as irmãs responderam: “somos nós, *jiro*”. A cutia estava indo ao roçado. “Vocês ficam aqui, *nomekahyo*, eu vou ali buscar macaxeira”. As irmãs disseram que queriam ir com ela, mas a mais nova disse para a mais velha ficar: “é melhor você ficar, porque do jeito que você é, atrapalhada...”. Assim foram, a cutia e a irmã mais nova. Quando chegaram no aceiro do roçado, a cutia disse para a mulher: “você fica aqui que eu vou lá”. E a mulher ficou escondida. A cutia foi, tirou macaxeira, e quando ela terminou de tirar vinham pessoas. Eram as *mtshiratna*, donas do roçado. “Ê, lá vai cutia, tá roubando nossa macaxeira. Se a gente pudesse a gente ia comer essa mesma macaxeira com a sua carne!”. E a cutia falou: “é, vocês estão dizendo que eu posso tirar macaxeira, mas só das covas que estão mais carregadas”. Elas voltaram. Essa cutia era casada com um mutum. Ele vinha chegando, de tarde, mancando, fingindo que estava machucado. “Hum, tô sentido o cheiro de Yakonero, a mulher que fez os pais dela morrerem”, ele disse. Ao que as irmãs responderam: “somos nós, *tote*”. E o mutum disse: “*Nomekahyo*, nós somos gente também”. “*Tote*, por que você está mancando?”. “Eu peguei espinhada no pé, *nomekahyo*. Cutia, você tira o espinho do meu pé”. “Mas eu não enxergo mais, manda uma de nossas netas”, disse a cutia. Então a irmã mais velha foi tirar o espinho do pé do mutum. Ela pegou um espinho comprido como uma agulha e cutucou com toda a força no pé do mutum, sem o menor cuidado, acertando uma veia. O mutum gritou e voou, irritado. Pousou num galho alto e disse assim: “é Yakonero, os que vêm depois de vocês vão dizer assim: ‘eu vi um mutum mas ele era muito bravo, mal vi ele e ele voou’”. (O narrador comentou: “se não fosse assim, todos os bichos iam ser mansos, ia ser fácil da gente matar eles. Mas como ela fez assim, ele se assustou, e toda coisa que era fácil ficou espantado”).

As mulheres chegaram na casa de um homem¹⁷². Ele aceitou que elas morassem com ele. Ele sempre andava longe, e deixava elas sozinhas

¹⁷² Há certa inconsistência sistemática em todas as versões que ouvi da história de Tslatu. A passagem para esta parte do mito costuma gerar dúvidas nos narradores: em qual momento a irmã mais velha chega à casa do homem que guardava flautas de osso? As pessoas costumam contar que ali chega uma das irmãs, mas o que teria acontecido com a outra? Uma das pessoas que me

em casa por muito tempo. Na casa havia um saco bem enrolado, dependurado na cumeeira. “Olha, eu vou pescar, vocês vão ficar aqui, e tem aquele saco ali. Não mexam nele!”, ele disse. Como elas iriam passar muito tempo sozinhas, comendo apenas a macaxeira e a banana do roçado, elas iam ter muito tempo para olhar naquele saco. De dentro dele saía um som de flauta¹⁷³. A mais velha então foi mexer naquele saco dependurado. Ela desembalou, e ali dentro havia muitos ossos de gente. Eram flautas. No meio delas havia um osso de um *wenejeru*¹⁷⁴. Esse ela achou mais bonito, mais bem pintado e enfeitado. “Ah, se esse osso fosse gente, eu iria viver o resto da minha vida com ele”. Aí, no final da tarde, apareceu um homem. “Quem é você, perguntou a mulher”. “Eu sou aquele objeto que você viu no

contaram essa história com mais desenvoltura, quando insisti em saber o que havia se passado com a irmã mais nova e como a ida à casa do dono das flautas se inseria na história de Yakonero, me respondeu algo como “eu não conheço essa história muito bem. Só ouvi ela quando morava com meu pai na Extrema, e já faz muito tempo, eu não lembro direito...”. Como observou Gow (2001: 95-96), e como sabiam os gregos (afinal, as musas eram memória mas também esquecimento), o esquecimento é um esquematismo mitopoético importante. Se comparamos a versão que aqui apresento com aquelas analisadas por Peter Gow em *An Amazonian Myth and its History*, vemos que os meus anfitriões contam o mito “The Birth of Tsla” (2001: 104-105) emendando-o ao mito “The Kochmaloto Women” (2001: 130-131). A versão do mito das irmãs Kochmaloto registrada em Perez e Bastin (1974: 54-88), muitíssimo semelhante à primeira metade do mito que se está lendo, sugere também que se trate de um mito independente, ainda que o final abrupto dessas versões pareça indicar que também esse mito foi seccionado de alguma forma. Também as versões de Matteson de “Birth of Tsla” (1951: 43-49) e “Flood” (1951: 53-58) parecem indicar a provável independência anterior das duas narrativas. Assim, poderíamos supor que a versão manxineru da história sobre o nascimento de Tslatu foi formada pela junção de duas histórias que anteriormente faziam sentido separadas. E não seria a primeira vez que assistimos a essa vontade de síntese na mitopoiese manxineru (ver o mito que registramos no capítulo dois, também ele aparentemente resultado da junção de vários temas). Essa junção está longe de ser arbitrária: Gow, mesmo tendo conhecido as duas histórias como mitos distintos, observou uma similaridade notável entre elas (Gow, 2001: 94-95). A versão apurinã para o nascimento de Tsora também junta os temas míticos correspondentes, produzindo uma narrativa contínua (cf. Schiel, 2004: 211-225; 373-375).

¹⁷³ Esse detalhe, que eu não havia registrado em meus cadernos, consta na dissertação de Lucas Manchineri (2017: 71).

¹⁷⁴ *Wenejeru* é o nome de um dos subgrupos nos quais se diz que os antigos parentes se dividiam. Voltaremos a isso.

saco. Você me disse que se eu fosse gente você viveria comigo, aqui eu estou”. A mulher então passou a noite com aquele homem. Com o tempo, o dono da casa chegou. Viu a mulher grávida e achou estranho. Ele, desconfiado, foi conferir o saco que deixara pendurado. Mas os ossos não estavam mais como ele havia deixado. Como o espírito de um daqueles ossos havia feito sexo com a mulher, ele estava todo escuro. O homem então pegou o osso e quebrou todinho, e foi aí que a gente começou a viver pouco, a morrer logo. Qualquer coisa a gente quebra, qualquer coisa a gente morre. Porque o homem pegou o osso e quebrou todo. O homem então mandou as mulheres embora.

Elas saíram e continuaram a viagem. Uma delas já ia grávida. Era verão, e muitas árvores floriam. Tlsatu, já na barriga da mulher, pedia: “*nato*, pega essa flor pra gente”. A mulher então pegava a flor e aproximava da barriga, e a flor sumia. Assim elas foram andando, e Tslatu ia indicando o caminho: “no caminho marcado por penas de rabo de mutum, estão nossos parentes. O caminho marcado por penas de rabo de arara vai dar na casa das *mtshiratna* (onças de bando)”. Em uma das flores que Tslatu pediu para a mãe dele pegar, havia uma tocandeira que ferrou a mulher. “Ai, tocandeira me ferrou. E esses meninos, que nem estão fora da minha barriga e fica querendo tudo!”. E então ela bateu na própria barriga, com raiva. Mais adiante, a mulher teve dúvidas de qual caminho pegar, e Tslatu então, com raiva, falou para ela pegar o caminho das penas de arara. As irmãs foram então para a casa das *mtshiratna*.

Elas chegaram na casa das *mtshiratna*. Uma velha onça disse: “Hum, tô sentido o cheiro de Yakonero, a mulher que fez os pais dela morrerem”. “Somos nós, *shapa*”. (O narrador comentou: “*shapa* é uma mulher que o filho dela é de brincar”). “Vocês não tem onde ficar, vocês podem ficar aqui em casa. Mas eu vou esconder vocês, porque vocês têm muitos primos, mas eles têm o cheiro ruim. Por isso eu vou esconder vocês ali na cumeeira da casa, no meio do milho”. A onça velha escondeu as mulheres e deu para elas um pote, que era para elas cuspirem dentro dele, se ficassem enjoadas com o cheiro das onças. No final da tarde vieram chegando os caçadores-onça. Um vinha trazendo uma mambira morta, outro uma preguiça, outro um tamanduá bandeira, outro um veado, outro ainda um porquinho. E assim vieram chegando muitos caçadores-onças, cada um com uma caça diferente. O gato maracajá, que era o mais velho deles, chegou trazendo um coelho. “*Nato*, será que você escondeu alguém aqui em casa?”. “Como é que eu posso ter escondido alguém, de onde vai vir gente?”, a velha onça respondeu. Os caçadores-onça então foram tomar banho, e foram se ajeitando em casa, enquanto a velha tratava as caças e ia fazendo

comida. Enquanto esperavam comida uma das onças pegou o arco de boca (ou trompa) e ficou tocando.

Todos estavam ali, esperando a comida. A irmã mais velha, olhando os caçadores-onças ali embaixo, achou aquele que tocava o instrumento o mais bonito. Ela então cuspiu no peito dele. (O narrador comentou: “alguns dizem que as onças fediam tanto que as mulheres cuspiram no pote até ele encher e transbordar, mas meu pai conta que ela cuspiu naquela onça porque achou ele bonito e gostou da música que ele tocava”). O caçador-onça se levantou assustado: “Eu não disse *nato*, você está escondendo gente!”. Aí pegaram as mulheres, mataram, e começaram a tratar para comer¹⁷⁵. A velha onça então disse: “me dê ao menos o *heyonamapa* (o útero) da Yakonero para eu comer”. As onças queriam comer tudo, mas o gato maracajá, o mais velho entre os caçadores, disse: “dá o *heyonamapa* para a mãe!”. Naquele momento o Tslatu já tinha poder, e mesmo de dentro do útero ele pensou: “que ela jogue a gente lá naquele galho de urucum!”. Assim a onça fez, deprimindo o útero com a placenta e tudo no galho de urucum.

Pouco depois as crianças que vinham sendo gestadas naquele útero começaram a chorar muito. Um dos caçadores-onça falou: “*nato*, porque é que você jogou o útero ali? Você disse que ia comer ele, mas jogou ali, e agora tá gerando criança!”. Ele então pegou um tição na fogueira e iluminou o urucum, indo lá matar as crianças. Mas quando ele chegou lá ele viu apenas muita barata. Ele voltou, e foi só deitar que começou a ouvir o choro dos bebês. Ele se levantou outra vez e foi até o urucum, mas quando chegou lá só viu um monte de barata.

A velha onça dava muita caixuma para aquelas crianças. Como as crianças já desconfiavam que a velha onça estava se irritando com o trabalho que elas davam, Tslatu falou: “tomara que a velha vá deixar a gente em outro canto”. A velha onça então colocou eles no panela e foi deixá-los. “As onças já têm raiva da gente, vá nos deixar mais longe”, eles pediram à velha onça. E assim ela fez, indo deixá-los próximo a um igarapé. Nisso as crianças já estavam crescendo. Eram Tslatu (o menor entre eles), Hihrahaneru (de *hraha*, “sangue”; “povo do sangue”), Hiplopineru (de *plo*, “umbigo”; “povo do umbigo”, era o

¹⁷⁵ Aqui há uma variação das versões: há quem conte que, antes de matar as mulheres, um dos caçadores-onça mandou uma delas catar o piolho dele. Yakonero ajuntou escondido um punhado de carvão, que ela ia mordendo, fingindo que estava espocando os piolhos da onça com o dente. Mas mesmo assim ela teve nojo e acabou vomitando. As onças então descobriram que ela era outro tipo de gente e a mataram.

maior entre eles) e Reyonaneru (de *heyontshi*, “placenta”; “povo da placenta”)¹⁷⁶. (O narrador comentou: “diz que cada uma dessas coisas que saem com o bebê, o sangue, a placenta, o umbigo, diz que tem um chefe”¹⁷⁷). Naquele igarapé eles se banharam.

Assim foram passando, e para comer eles matavam *koyaprahlo* (bacurau). Eles iam matando e comendo. Quando só sobrou um casal e o filhinho dos bacurau, Tslatu ouviu o bacurau reclamando: “*noturu*, lembra. Porque hoje o Tslatu vai acabar com a gente. Já mataram muitos, e hoje somos poucos. Até parece que fomos nós que matamos a mãe deles. Ao invés deles matarem as onças, que mataram a mãe deles, eles estão matando a gente!”. Assim Tslatu e os seus irmãos resolveram matar as onças.

Eles prepararam um poço, e encheram ele com lanças de paxiúba submersas. Eles vinham desde longe correndo e pulavam no poço, achando graça. “Tomara que *nuru* sinta vontade de vir tomar banho com a gente”. Assim veio a onça: “ei meninos, vocês estão tomando banho, e eu não posso tomar banho não?”. “Pode sim, *patu*! Olha como a gente faz”. A onça então pulou e só boiou o sangue. Tslatu e seus irmãos trataram o corpo da onça, tiraram o fígado e as tripas, e começaram a cozinhar numa grande panela. A velha onça chegou e falou com Tlsatu e os seus irmãos: “vocês se aquietem, porque eu não sei como aconteceu com o tio de vocês, que ele caiu encima de umas lanças de paxiúba e morreu. Será que não foram vocês que mataram ele? O que vocês estão cozinhando aí?”. “Não *jiro*, estamos cozinhado *koyaprahlo*”. E Tslatu tirou um pedaço de dentro da panela, que, pelo seu poder, parecia um pedaço de bacurau.

Os irmãos amarraram uma corda em uma árvore, e eles puxavam a corda, tensionando a árvore, e com o impulso eles iam longe, alto, achando graça. “Tomara que *nuru* sinta vontade de vir brincar com a

¹⁷⁶ Há quem diga que eram na verdade sete pessoas, acrescentando a essa lista, além do *rumeha* (líquido amniótico), dois outros elementos que eu não pude elicitar — o “fígado” e o “bofe”, como um amigo me explicou em português uma vez. Na versão da história do nascimento de Tsla registrada por Matteson, foram quatro crianças que nasceram (1951: 47). Também foram sete os filhos nascidos de Jakoniro e criados por uma velha onça no mito de Kahaso, o demiurgo paumari (Bonilla, 2007).

¹⁷⁷ Aqui a ideia explicada pelo narrador em português através da palavra “chefe” não possui um correspondente unívoco no vernáculo manxineru. Seu sentido é o de ser um indivíduo especialmente representativo de um conjunto, e não o de alguém que mantém uma relação de maestria com outrem.

gente”. “Ei meninos, o que vocês estão fazendo aí?”. Assim a onça fez como os meninos, e quando ele voou alto, e caiu no chão, já caiu morto. Os meninos trataram a onça e cozinham outra vez. Depois disso os meninos fizeram uma pequena flecha, que eles enfiavam com força no ouvido, rindo quando ela saía do outro lado. Todos achavam graça. “Tomara que *nuru* sinta vontade de fazer como nós estamos fazendo”. Veio uma onça, que quis fazer como os meninos. Quando enfiou a pequena flecha no ouvido, caiu morta. Os meninos trataram a onça e cozinham também. Assim foram fazendo, acabando com todas as onças. A velha onça vinha e falava com os meninos: “meninos, vocês se aquietem, porque o tio de vocês morreu. Não foram vocês que mataram ele? O que vocês estão cozinhado?”. E os meninos diziam: “é bacurau, *jiro*”, e mostravam a panela.

Assim, as onças de bando foram se acabando. Quando só sobrou a velha onça, os meninos quiseram matar ela. Mas ela já estava muito desconfiada. Não havia o que eles fizessem que atraísse a velha para a brincadeira. Tslatu e seus irmãos foram atrás dela, e ela fugiu entrando em um buraco de caba. Assim ela escapou. Tslatu e seus irmãos foram embora, descendo o rio, para nunca mais serem vistos (algumas pessoas me falaram que eles estavam na boca do igarapé Buenos Aires, de onde baixaram o Iaco)¹⁷⁸.

Alguns dizem que Tslatu ia fazer a foz do rio ainda no Iaco, que desaguaria no mar. Mas o pássaro *hijwu* (chamado regionalmente de “padeiro”) não parava de cantar. Tsalu então ouviu alguém dizer: “ê Tslatu. Aqui não é o seu lugar não. Porque você está escutando esse pássaro, aqui é lugar de *popukalu* (*popukalo hohne*), não é o seu lugar”. Por isso Tslatu sumiu, baixou para um lugar que ninguém sabe onde fica.

¹⁷⁸ Uma das pessoas que me contou essa história terminou a sua narração dizendo que ao começar a sua jornada rio abaixo Tslatu foi engolido por uma sucuri. Um socó tenta furar o couro com seu bico, sem sucesso, uma gaivota tenta, mas também fracassa. Apenas a garça é bem sucedida, libertando Tslatu, que segue viagem. Esse desfecho, como o do parágrafo seguinte, aproxima-se do mito comentado por Gow, “Tsla swallowed by a Giant Catfish” (Gow, 2001: 86-87). Ele é tomado por Gow como uma espécie de “mito da história”, na medida em que explica como Tsla e seu irmão (um ancestral dos brancos, na versão de *An Amazonian Myth and its History*) foram para terras distantes baixando o rio Ucayali. Aproxima também essa versão da história paumari de Kahaso, o filho de Jakoniro, que também teria sido engolido por uma sucuri (Bonilla, 2007: 38-39).

Seria impossível fornecer uma exegese à altura da riqueza e da importância dessa história, que, acredito, no essencial “fala por si mesma”. Peter Gow ofereceu-nos uma bela análise das versões desse mito contadas pelos Piro do Urubamba, e penso que não faria muito sentido repetir aqui *ipsis litteris* os resultados a que chegou (cf. Gow, 2001)¹⁷⁹. Gostaria, no entanto, de enfatizar alguns aspectos, que me permitirão dar continuidade à exposição.

Em primeiro lugar, o motivo central da primeira parte da história é um dilúvio, provocado (mesmo que indiretamente) pela relação mantida por uma mulher e uma sucuri e prenunciado pela pesca com tinguí (um indutor de cromatismo que exige, como correlato para certo “pessimismo indígena”, a destruição causada pelo dilúvio — cf. Lévi-Strauss, 2004: 321¹⁸⁰). É no final das chuvas, com o escoamento da água, que o périplo das irmãs começa. E ele começa em uma grande praia, como começavam as viagens sazonais que as pessoas faziam no verão, quando iam procurar os seus parentes que viviam em lugares afastados.

Como a história se passa no tempo em que os bichos falavam, os animais encontrados pelas duas irmãs são gente. Eles sentem o cheiro de Yakonero, identificando-a como “aquela que matou os seus pais”, o

¹⁷⁹ Não posso, no entanto, deixar de observar que uma de suas mais interessantes observações não é de todo pertinente à versão que escrevi: Gow notou o quanto aquele mito deve significar para as crianças Piro, na medida em que no nascimento de Tsla estão ausentes elementos fundamentais no acontecimento do parto — a placenta, que deve sair após a criança (sob o risco eminente da saúde da parturiente) e o cordão umbilical, que deveria ser cortado por um padrinho, não figuram no nascimento de Tsla (2001: 106-107). Ora, na versão transcrita acima, tais elementos, juntamente com outros que emergem junto com o recém-nascido, são os próprios irmãos de Tslatu. Na versão Piro (como nas transformações do mito entre os Apurinã e Paumari) os filhos de Yakonero são pássaros, e por isso nascem sem placenta. Isso, no entanto, não impediu Gow de sugerir que os Muchkajine pudessem ser tomados como análogos da placenta de Tsla (2001: 108).

¹⁸⁰ Em uma das versões do mito apurinã de Tsora, o demiurgo filho de Yakonero, as duas irmãs sobrevivem a uma grande queimada subindo em uma árvore (Facundes, 2000: 18; para outra versão, cf. Schiel, 2004: 211-224, 373-375). O dilúvio e a deflagração são os dois meios de simplificação radical que costumam figurar no início de vários mitos analisados por Lévi-Strauss. Sem se alongar muito sobre o mito e sem apresentar dele mais do que uma sinopse, Facundes afirma que o mito de Tsora explica, entre outras coisas, a “vantagem tecnológica” que os brancos levam sobre os Apurinã (2000: 19).

que evoca de certo modo as relações estabelecidas entre os odores do corpo feminino e a sua função nutriz (cf. Lévi-Strauss, 2004: 310 e sgs.) — afinal, será Yakonero a geradora de Tslatu. Mas a humanidade diante dos animais deve também ser pragmaticamente assegurada: é assim que as irmãs informam aos seus interlocutores que também são “gente” (*yine*), e procuram elicitá-los a esses outros um tratamento adequado, chamando-os pelos vocativos.

O mito vai de um nascimento a outro: do filho de Yakonero com a sucuri ao nascimento de Tslatu e de seus irmãos. A sucuri (*mapxiru*), ser que notoriamente “não sabe morrer” (cf. Gow, 2001: 132), gera em Yakonero um filho igualmente resistente (que sobrevive quando atirado ao fogo, resiliência associada ao seu poder de transformação: ao invés de morrer na fogueira, ele se transforma novamente em menino), mas que por sua natureza ambígua ou transformacional não pôde ser envolto pela relação mais arquetipicamente familiar, aquela entre avó e neto. Ele é subtraído do contexto de humanidade do mito, levado pelo pai igualmente sobrenatural. Posteriormente na narrativa, Tslatu será cuidado ou mesmo protegido por sua avó, mas aí ela também participa de uma extra-humanidade de onça. A (sobre)natureza transformacional de Tslatu, ou mais simplesmente o seu poder, o faz deixar o mundo dos homens (*popukalo hohne*).

A geração de Tslatu é especialmente interessante. Filho de um osso de *wenejeru* que devém homem, ele é concebido em um espaço inconfundivelmente humano, em uma casa onde se comem produtos do roçado, em oposição aos espaços não-antrópicos dos dois pólos da narrativa, a rio e a floresta, dos quais a sucuri e a onça são respectivamente a expressão máxima. Quando Yakonero chega à casa do homem solitário, ele aceita que ela passe um tempo com ele. Mas a ausência do homem, enfatizada pelo fato das irmãs só se alimentarem de produtos do roçado e não de carne, gera o contexto para o aparecimento de um outro homem, que cumprirá a função complementar na geração de Tslatu. É não somente à curiosidade de Yakonero, mas também à sua necessidade de um cônjuge e ao fato da gravidez que se deve o advento da vida breve, como se a mortalidade fosse o preço pago pelo modo específico de constituição da socialidade humana. Que isso evoque o tema adâmico não escapa aos narradores da história de Tslatu, e um deles, enquanto me contava a versão que transcrevi, comentou que “*payri* também sabe de alguma coisa, porque esse osso que transou com

a mulher não era mais puro, e foi por isso que o homem quebrou ele. Daí em diante a gente morre fácil, sofre, que nem aconteceu na história de vocês”. E, em certo sentido, aqui também “a causa principal da vida breve consiste, portanto, numa receptividade imprudente em relação a um ruído” (Lévi-Strauss, 2004: 180-181), já que, em algumas versões, foi ao ouvir o som de flauta que a mulher se sentiu compelida a revistar o saco dependurado.

Tslatu já nasce como parte de uma multiplicidade de conjuntos-outros, identificados na narrativa pelos nomes *-neru*¹⁸¹. E, como observou Gow, a permanência de sua socialidade se fará à custa da socialidade das onças, cujos bandos deixarão de existir por obra de Tslatu e de seus irmãos. Parte do poder de Tslatu é enfatizada pela sua capacidade em induzir o querer das onças — ele faz com que a sua “avó” onça o deixe no galho de urucum, e faz com que os filhos da velha onça desejem um a um participar das mortais brincadeiras-armadilha. Neste sentido, é como se Tslatu usufruísse naturalmente de todo poder que hoje em dia só pode ser usado por um exímio conhecedor das pussangas (toda a infinita e complexa variedade da farmacopéia dos *kamaleji* e *hsana*).

Observemos ainda o papel mediador e em grande medida “salvador” que desempenham o jenipapo e posteriormente o urucum no mito de surgimento de Tslatu (cf. Gow, 2001: 132) — que, em todas as versões Piro e Manxineru, preservam-se mesmo quando quase todo o resto muda: instrumentos essenciais na produção dos desenhos, *yonawlu*, eles podem ecoar o papel-chave que a escrita dos brancos ocupará na mediação com o mundo das mercadorias e na sobrevivência depois da invasão dos rios Purus e Iaco.

Os poderes de Tslatu são exercidos sempre em contraposição à mortalidade, primeiro de cada uma das onças que ele mata (através de brincadeiras inofensivas para ele, mas mortais para as onças). Depois quando, decidido a fazer do Iaco o limite do mundo desenhado pela

¹⁸¹ Essa talvez seja a principal diferença entre as versões piro e as versões manxineru: no Urubamba, conta-se que junto de Tsla nasceu uma multiplicidade Muchkajine, reputados como ancestrais dos *kajitu*, os brancos (cf. Gow, 2001). Nas versões que circulam no alto rio Iaco, como vimos, os irmãos de Tslatu não são relacionados aos brancos, ou pelo menos eu não soube dessa relação. Além disso, como observo adiante, o próprio significado da designação *kajitu* muda entre os manxineru. A exploração dessa diferença e de suas consequências fica para uma pesquisa ulterior.

hidrografia da região (quando quis fazer no Iaco a foz no Atlântico), Tslatu é alertado que ali não era o seu lugar, pois era “lugar de *popukalu*”. A superação da mortalidade, como índice do poder criativo de Tslatu, será entrelaçada com a origem dos bens de riqueza — principalmente dos instrumentos de metal, mas não apenas deles, de todo *hejnu* (ou “mercadoria”) — na narrativa transcrita abaixo.

“Para onde foi Tslatu?”, eu perguntei muitas vezes para os amigos que me contaram essa história. Eles então me respondiam que ele havia descido o rio, indo para uma terra distante. Se ali ele não pôde fazer a foz no Atlântico, supostamente ele teria ido para onde ela fica. Um dia, um amigo me contou que não sabia para onde ele havia ido, mas que conhecia uma história de um homem que fora visitá-lo:

No passado havia um *kahontshi*, que sonhava onde estava Tslatu. Um dia ele resolveu baixar o rio para onde ele estava. Eles iam baixando, muita gente! Tslatu tinha um papagaio, que já estava ouvindo aquelas pessoas baixando o rio. “Hapi, é gente vivo ou morto que vem vindo?” perguntou Tslatu. “Pate, é gente vivo mesmo que está vindo”, respondeu o papagaio.

Diz que no meio do caminho o *kahontshi* e os seus companheiros de viagem passaram pela aldeia dos Kaweneru (“povo do cachorro”). Porque nesse tempo mesmo o cachorro era gente. “Ê, vocês são gente? Ê, vocês são gente?” gritavam do barranco os Kaweneru. “Vocês não respondam! Se vocês responderem vocês vão ficar aqui mesmo”, dizia baixinho o *kahontshi* aos seus companheiros. “Ô! Nós somos gente!”, respondiam alguns. Assim eles foram parar no meio dos Kaweneru. “Ah, então vamos receber vocês, vamos comer!”, eles disseram, e as pessoas viram muita banana, muito milho, muita fartura pendurada nas casas. As mulheres deles pegaram bananas, amassaram fazendo tacacho, assaram bem assado, assaram carne também. E os Kaweneru disseram aos homens: “agora nós vamos comer primeiro. Era assim que vocês faziam com a gente!”. Eles comeram tudo, e só deixaram restos e osso para as pessoas. Depois eles esquentaram pedaços de ferro, até ficar vermelho, e enfiaram no ânus das pessoas, matando elas. Assim esses morreram.

Enquanto isso, os outros, que ficaram quietos, seguiram viagem. O *kahontshi* sonhou outra vez, e informou aos seus companheiros: “hoje nós vamos passar por um buraco (tipo um túnel, explicou o narrador) cheio de *shyohonru* (de *shyo*, “morcego” + *honru*), os “morcegos encantados”. Vamos tirar um bocado de caucho, aí todo mundo cobre

o pescoço com o caucho”. Algumas pessoas não quiseram seguir a sugestão do *kahonsthi*: “ah, eu vou assim mesmo, quando eu ver eles eu vou matar tudinho”. Quando eles entraram pelo buraco, os morcegos começaram a cortar o pescoço de todos os que não haviam se protegido com caucho.

Os outros seguiram viagem. Mais adiante, eles passaram pela terra das *hanyohinro* (“mãe da carapanã”). Elas eram como gente, grandes, ficavam voando falando: “de quem eu vou tomar massamoura?”. Algumas pessoas diziam: “pode experimentar do meu!”. “Você é doido?”, interpelava-lhe o *kahonsthi*. “Não fala assim não, você vai morrer”. E as carapanãs enfiavam suas agulhas nesses que assim disseram. No outro dia, eles amanheceram como sacos vazios, mortos.

Os outros que restaram seguiram viagem, até que chegaram à casa de Tslatu. Tudo estava fechado. Apenas depois de três dias Tslatu abriu a porta. Quando ele abriu, o *kahonsthi* estava lá. (O narrador comentou: “eu não sei quem era esse homem. Ninguém sabe, né? Eu acho que Jesus não era...”). Dizem que na casa de Tslatu qualquer cacareco, qualquer bagaço, era uma coisa. Por exemplo, tinha peixeira, tinha machado, tinha galinha, até capim era alguma coisa. Tinha terçado, tinha mercadoria, peixe, tracajá, pirarucu, tudo. Cada lago era como uma poça de água. Mas quando alguém ia mariscar ele se transformava num grande lago, cheio de peixes. Com três dias o Tslatu saiu de casa, bem velhinho. “Vocês fiquem aqui que eu vou tomar banho”, ele disse. Ele foi na cacimba, e quando voltou de lá ele vinha bem novinho, ele e a mulher dele. As pessoas ficaram admiradas. “Ah, eu sou bem velho e feio!”, alguém disse. “Vá tomar banho na minha cacimba”, falou Tslatu. E a pessoa ia e voltava de lá nova e bonita. Era para esse lugar que Tslatu foi. Meu pai me contava que foi nesse lugar que os brancos acharam essa astúcia de terçado, machado, espingarda.

Esse mito é uma clara transformação do mito contado por Zacarias Zumaeta Pisango a Esther Matteson, “Pa Sreta-Hohne Pirana” (cf. Matteson, 1965: 210-215), que Gow comenta como a única narrativa a falar do destino de Tsla (2001: 203). Como na versão aqui registrada, também na versão de Zacarias as pessoas descem o rio em viagem e vão passando pelas moradias de vários tipos de gente, cujos apelos devem ser ignorados, sob o risco da morte. A versão de Zacarias explicita que o buraco pelo qual passam os viajantes os leva ao “mundo

do outro lado” (*pa sreta-hohne*) ou ainda ao *ten hohne*¹⁸² (Matteson, 1965: 212).

Este “outro mundo”, ou “outro céu” (*ten hohne*), seria o mundo para onde foram os seres que escaparam à mortalidade, cuja capacidade transformativa está ligada ao mundo dos xamãs e do mito, e de onde, segundo alguns pensadores manxineru, emanaria um poder criativo que a abundância da manufatura dos brancos captura em certa medida. As versões do mito apurinã de Tsora, sumarizada por Facundes (2000: 18-19), e do mito paumari de Kahaso, registrado por Bonilla (2007: 37-40), com as quais os mitos que analisamos fazem conjunto (ver Gow, sd.), também conectam a partida do herói mítico com a aquisição pelos brancos de sua superioridade tecnológica e capacidade de criar mercadorias. Gow chamou-nos a atenção ao fato de que o verdadeiro eixo de transformação dessa narrativa é o próprio rio Purus (Gow, sd.). Se Tslatu e seus irmãos baixaram o Iaco, e, por conseguinte, baixaram o Purus, para nunca mais serem vistos, é por ele também (mas não somente) que o mundo dos brancos, com o poder entrópico de sua violência e de sua tecnologia, voltará a assediar os conjuntos Manxineru.

Yikaklu

José Severino Manchineri, também conhecido como Zé Urias, foi uma liderança importante na mediação entre seus parentes Manxineru e a família do patrão Antônio Canizo Brasil, e a partir de 1976 desempenhou um papel igualmente importante no processo de transição dos Manxineru dos seringais para a terra indígena que ele então ajudaria a demarcar. À sua filha, a geógrafa Alessandra Silva Manchineri, ele deu o seguinte depoimento:

¹⁸² *Hohne* pode significar um segmento do tempo (um dia, ou um período a ser qualificado), mas possui também o sentido de “outro lugar”, por contraposição a *hewi* (“aqui”). Assim, uma tradução de *ten hohne* seria “tempo-espaço do alto”. Creio que é nessa junção do tempo e do espaço que o *ten hohne* se presta como moradia dos seres que não se submetem à temporalidade propriamente humana. As glosas que ouvi para a expressão identificavam o *ten hohne* como “um tipo de céu”.

Nós Manchineri antes do contato e da exploração das frentes extrativistas e dos caucheiros peruanos, éramos vários grupos divididos que formávamos os *yineru* (gente) e *yine* (nós), morando todos próximos e casando-se entre si. Só os antigos Piro que não viviam como um único povo, mas eram divididos em muitos grupos, ou seja, o *neru*. Cada grupo tinha um nome, como os *Manxineru* (povo da árvore), *Tamamuri* (mãe lua ou mãe caiçuma), *Koshichineru* (povo pássaro pequeno), *Nachineru* (povo faminto), *Hetuneru* (povo sapo) e *Himnuneru* (povo cobra). Viajávamos acima e abaixo para confeccionarmos nossas vestimentas e outros acessórios. Além de praticar um pouco da comercialização com outros povos (Silva Manchineri, 2014: 44).

Outras pessoas listam outros subgrupos¹⁸³. O professor Josimar Sebastião Manchineri me contou que havia os Kjiwutate, os Manxineru, os Hahamluneru, os Koshitshineru e os Catiana, todos eles podiam se compreender, ainda que falassem um pouco diferente, uma diferença de “sotaque”, segundo Josimar. Lucas Artur Brasil, em sua monografia de conclusão de curso (Artur Brasil, 2013: 16) e em sua dissertação de mestrado (Artur Brasil, 2017: 29), menciona os nomes Manxineru, Koshitshineru, Wenejeru, Hahamluneru e Kjiwutateneru. Para explicar o que eram esses nomes ao leitor, Artur Brasil lança mão de uma comparação que me foi feita muitas vezes e por diferentes pessoas ao longo de meu trabalho de campo: tratava-se de nomes usados por “equipes” em um tipo de brincadeira dos antigos, como existem os times de futebol no campeonato brasileiro (Artur Brasil, 2017: 29; ver também Manxineru, 2010: 32).

Motivado pelo tratamento que Peter Gow dá a esse tipo de nome, procurei compreender como funcionariam, no caso Manxineru, esses

¹⁸³ José Sebastião, em uma lista de subgrupos que explicou para Iza Santos, autora do relatório de Revisão do Componente Indígena do EIA/RIMA da BR-317 (Brasileia-Assis Brasil), colocou entre os grupos os *Cocamolineru* (ou “povo do pica-pau”) (Santos, 2001: 22), o que pode estar relacionado à localização dos conjuntos no *Kokha*, o rio Purus. Isso acrescenta mais um sentido hipotético à atribuição do etnônimo Cocama aos Manxineru no relatório de Silva Salgado, ao qual voltaremos a seguir. Em um outro exemplo, Matteson registrou: “some of the legends are of historical interest, showing previous endogamous divisions of the tribe into the Nachineru (Hungry People), Gimnuneru (Snake People), Koshichineru (Bird People), Geteneru (Perhaps SeeingPeople), Manxineru or Jemaneru (Tapir People), and Kosopane (not translated)” (Matteson, 1954: 71).

“antigos grupos endogâmicos” em hostilidade recíproca (p.ex., em Gow, 1991: 62-66), e se o próprio nome Manxineru, resultante de um longo processo de etnização, fazia parte dessa dinâmica ou não. As minhas investidas para compreender uma “lógica de subgrupos” eram sempre respondidas com a ideia de que não havia nada de tão interessante nesses nomes, que eles eram apenas como nomes de times de futebol que faziam parte de uma brincadeira já deixada no passado.

Um dos filhos de Luiz Cabral Brasil, atualmente uma das pessoas mais idosas que habitam a terra indígena, me explicou que segundo as histórias que ouviu de seu pai existiam os Wenejeru, que viviam no Igarapé Abismo, afluente da margem direita do rio Iaco; os Kjiwutateneru, que moravam na região do Chandless-Chá e no igarapé Tlokanahapha (ou igarapé da Capivara, na margem esquerda do rio Iaco); os Koshitshineru, que viviam majoritariamente no Purus, mas que hoje se misturaram com os Manxineru, e os Hahamluneru que viviam nas cabeceiras do Iaco.

Outras pessoas me falaram das moradias manxineru nos afluentes do Iaco Pakthsaha (ou Mutum), no Pholokhala (ou Monteza), e Katlsuksuha (ou Abismo). José Sebastião Manchineri me contou que o pai de sua mãe foi morto por uma onça próximo ao médio curso do igarapé Mutum, onde morava com sua família. Por isso, como era comum no caso da morte de um parente adulto, seus familiares teriam se mudado para as margens do igarapé Monteza. Segundo ele, as pessoas se mudavam periodicamente, passavam três ou quatro anos em um lugar, e então se mudavam outra vez. Varadouros ligavam esses locais de moradia, e vários caminhos eram mantidos entre os rios Purus, Chandless, Iaco, Tahuamanu e Acre.

Esses varadouros eram muito usados no verão, quando as famílias deixavam seus lugares de roçado e empreendiam viagens para a coleta de ovos de tracajá e para as pescarias. Quando já firmada a estação seca (ao longo do mês de maio), as pessoas preparavam os seus roçados, anelando as grandes árvores ou derrubando antigas capoeiras. O tempo dos homens era dividido entre o trabalho de preparo dos roçados e a caça, especialmente do macaco preto, que está gordo por esse tempo. No final de maio ou início de julho, queimava-se o roçado, deixando-o quase preparado para o plantio. Era por esse tempo, após a queima do roçado, que alguns conjuntos de pessoas saíam em viagem, quando os tracajás começam botar seus ovos na praia, e quando os rios estão mais propícios para a pesca.

Durante esse tempo, vivia-se nas casas temporárias, as *pokotshri* — palavra que pode significar tanto “acampamento”, ou “casa temporária”, quanto “aldeia onde moram pessoas distantes”. Eram feitas visitas aos parentes distantes, e, como sugere José Severino, as excursões para a troca ou o comércio rio abaixo. Dois ou três meses depois (em meados de agosto ou no princípio de setembro, digamos), as pessoas retornavam aos lugares onde haviam aberto seus novos roçados.

Nos finais do verão o trabalho de limpeza e preparo dos roçados era gradativamente alternado com o trabalho de colheita, separação e preparo de mudas e sementes dos roçados de anos anteriores e das capoeiras enriquecidas. Quando o retorno do inverno se prenunciava, entre os meses de outubro e novembro, fazia-se a maior parte do plantio nos roçados. Quando as chuvas chegavam em definitivo, as pessoas se assentavam novamente, relativamente próximas aos seus novos roçados. Era então o começo do tempo do milho, que auspiciava, por exemplo, entre os conjuntos pano ou wari, as festas de cerveja de milho; e também tempo da pupunha madura, insumo da bebida fermentada que era consumida quando os conjuntos kanamari do Juruá faziam a sua festa *hori*.

Essa mobilidade “sazonal”¹⁸⁴, por assim dizer, complementava uma outra, sociológica, que obedecia à dinâmica política dos conjuntos. Assim, dissensões e conflitos eram motivações correntes para a cisão dos conjuntos ou seu afastamento, rompendo antigas proximidades e esquemas de cooperação. Escapar de vinganças ou evitar empreendê-las estão entre os motivos mais comuns que meus anfitriões enumeravam para me explicar por que as pessoas se mudavam de seus lugares definitivamente, ao lado da necessidade de abandonar casas nas quais uma pessoa adulta havia morrido. Paralela aos eixos estruturantes fornecidos pelos rios e igarapés, que localizam histórias por referência à foz ou às cabeceiras dos corpos d’água, a mobilidade manxineru desenhou um território no qual a história está inscrita, e, como observamos anteriormente, os meus companheiros de eventuais viagens

¹⁸⁴ Juan Sebastián Pérez escreveu: “los piroos de mi generación no conocíamos libros, tampoco vivíamos en pueblos. Vivíamos esparcidos en tambos y después de unos dos años, nos alejábamos a otros lugares. En verano vivíamos en la playa y en invierno, en el bosque. Siempre regresábamos a la playa cuando bajaba el río. Ahora tenemos escuelas y vivimos en pueblos” (Pérez e Bastin, 1974: 182).

sempre identificavam as capoeiras antigas, as velhas moradias e os bananais de gente que já não vive mais entre eles.

De qualquer forma, o que quero sugerir tem ligação com a constituição dos subgrupos, e a eles retorno. Na primeira versão do relatório de “etnomapeamento” entre os Manxineru (produzido em 2006 — cf. Correia *et al.*, 2014: 13), há um interessante depoimento de Luiz Cabral Brasil. Dizendo-se Wenejeru, ele afirma que o etnônimo Manxineru (que significaria “povo do inharé”) não se referia a uma “nação”, mas era apenas a denominação de um dos conjuntos que tomavam parte na festa *yikaklu* (Correia *et al.*, 2014: 13).

O *yikaklu*¹⁸⁵ envolvia a organização de uma caçada, o que implicava na atuação de um ou mais *kosekatshri* (cf. Manxineru, 2010: 123): em uma das versões que me contaram, as mulheres mandavam os homens irem caçar para elas. Os homens se separavam em conjuntos e partiam. Quando estavam de retorno, se reuniam em um local preparado, ainda longe das casas. Alguns homens vinham pelo caminho buzinando para avisar que os caçadores já retornavam. As mulheres iam então encontrar os homens, levando grandes quantidades de caçuma fermentada. Elas recebiam a carne de homens que não eram seus maridos, e retribuía com caçuma.

Depois de se encontrarem novamente, homens e mulheres voltavam para o centro das moradias, onde havia um espaço aberto para a festa, como um terreiro. Ali as mulheres ofereciam comida aos participantes. Seguiam-se brincadeiras e danças, ou “competições” como me explicou um professor manxineru, e o evento durava alguns dias. A imagem mais comum que me foi feita dessas danças consiste em uma fila de homens e mulheres, uns com as mãos sobre os ombros dos outros, marchando juntos. Ao término da festa, conjuntos de parentes se dispersavam novamente — alguns voltavam para as suas malocas,

¹⁸⁵ No vocabulário escrito por Matteson, *yikaka* recebe a seguinte definição: “to sing to gain supernatural benefits (from texts; no firsthand observation; probably not practices on Urubamba river today)” (Matteson, 1965: 398). O dicionário de Nies repete sua definição, mas lhe acrescenta um exemplo: “Canta para recibir beneficios sobrenaturales. *Watjirunhimni yikakjenata mitshikawa. Shikalwatma. Kanopkaktama rixhimatna*. Nuestros antepassados cantaban abrazándose para recibir beneficios sobrenaturales” (Nies, 1986: 320). Uma tradução alternativa e mais literal seria: “nossos avós festejavam antigamente. Eles cantavam, e iam em fila, com os braços de uns sobre os ombros dos outros, dizem”.

outros continuavam viagem caçando ou pescando, indo visitar outras moradias mais distantes (cf. Manxineru, 2010: 81).

Pedi para que Edimilson, o atual liderança da aldeia Laranjeiras, me explicasse sobre as antigas festas de caçada. Ele começou então a me explicar que “cada região já tinha gente. Nossos antepassados toda vida foram daqui. Mas eles tinham contato com o Purus, porque até hoje os Kulina atravessam e vão lá no Iaco, ali pertinho do Moa”. Segundo Edimilson, seus antigos realizavam alguns tipos de festa, como aquelas que os Apurinã chamam de *shingane* (*shikale*, em manxineru, é “musica”), sendo a mais importante o *yikaklu*. Ele continuou:

no passado os parentes faziam festa, *yikaklu*. Tinha divisão do Koshitshineru, *Kokha Hajene*, e Manxineru, *Kajpaha Hajene*. Os Manxineru eram grandes e barrigudos, e os Koshitshineru eram pessoas pequenas. Os Manxineru faziam uma festa. Eles preparavam um tempo antes. As mulheres faziam muita caçuma. Os homens vão caçar. Alguém fazia a corneta. Depois da caçada os homens vêm vindo da mata, buzinando¹⁸⁶. Aí aconteciam as trocas. Mas as pessoas não moravam num lugar só, estavam todos divididos, morando longe uns dos outros. Um roubava a mulher ou a filha de outro, aí vinha gente de outras malocas brigar em outro lugar. Eles viviam de maloca em maloca, ou misturado, mas cada um tinha um nome. Eles todos entendiam, mas cada um morava na sua maloca, separado, tinha dia que juntava, como numa festa, tinha dia que brigava. Enquanto estavam nessa vida, chegaram os espanhóis e bolivianos e destruíram aquela vida, aquelas festas. (...) Daí todo mundo se espalhou mais,

¹⁸⁶ Essa corneta ou buzina manxineru é chamada de *kowi*. Não posso deixar de mencionar que os Kanamari faziam uma festa cuja descrição se assemelha em grande medida a essa: os *hori* eram festas nas quais se recebiam convidados vindos de outros rios, i.e., grupos considerados como parentes distantes. *Hori* é o nome da buzina feita de cerâmica, usada durante a festa. Uma grande quantidade de bebida fermentada era consumida — curiosamente, a caçuma kanamari é chamada *koya*, nome que entre os manxineru é usado para designar a caçuma duplamente fervida (i.e., aquela que depois de misturada com água e coada novamente, vai ao fogo outra vez, e é deixada fermentar depois disso). A festa é definida como “ir buscar pessoas para beber caçuma fermentada” (Costa, 2007: 79). O objetivo da festa era encontrar os *-tawari*, mas a festa conota também um momento propício para os encontros amorosos (Costa, 2007: 80). A festa era marcada por uma reciprocidade: anfitriões seriam convidados em breve por aqueles que os visitaram. A relação de *-tawari*, como uma relação entre cunhados, envolvia as brincadeiras recíprocas (Costa, 2007: 81).

uns foram para o Purus, outros para o Madre de Dios, outros pro Ucayali. Alguns morreram, outros escaparam. Aí o branco, depois que conheceu os indígenas “patenteou” eles. Os brancos levavam as crianças. (...) Depois que branco tomou de conta, a gente foi tutelado pelo branco. No tempo que *payri* começou a conhecer a gente. Dessa época pra cá a gente abandonou essa festa, a gente não tinha mais condições de fazer aquela festa, não tinha mais sossego de falar na linguagem da gente, não tinha mais aquela boemia.

Para Edimilson, as famílias que hoje vivem majoritariamente nas aldeias Santa Cruz e Laranjeiras seriam descendentes dos chamados Koshitshineru. Já o pessoal que hoje ainda mora na aldeia Extrema seriam majoritariamente descendentes dos Manxineru (ou de grupos pensados como formadores desses, como os Jiwutate), com alguns descendentes dos Catiana.

Em outra ocasião, quando perguntei pelo etnônimo “Canamari” (voltaremos a ele na próxima seção), esse mesmo interlocutor me explicou que

Da época do Avelino pra cá não tinha mais guerra, acabou a guerra por ali. Não tinha mais maloca em maloca. Se existiu canamari era no tempo que eles se matava, igual eu ia contando: fazia uma festa, aí se achava ruim iam longe para matar o outro, dali uns corria pra mais longe. Às vezes eles se uniam, mas tinha muita tribo tipo Jiwutate, Koshitshineru, Wenejeru, e outro tipos de índio, eles não se ajuntavam, e cada um morava no canto deles, aquele grupo de gente. Aí às vezes eles se matavam. Só que com o tempo eles foram misturando também, né. Porque às vezes o cara ia num local, achava a mulher bonita, levava ela, às vezes eles se matavam por essas coisas assim.

Matteson registrou um interessante comentário feito por Juan Sebastián Etene, que conta sobre um antigo “costume” (*hitjetyawaka*, ou “o modo como somos no lugar”) dos Piro do Purus:

These are said to be the customs of the Piro of the Purus. They used to sing (*yikakxehimatna*) imitative songs every morning. When the men planned to go hunting, they dressed up and decorated themselves. Thus prepared they paced in a circle in the early morning. They sang attempting the songs of the various animals: the song of the howler monkey, the song of the spider monkey, the song of the deer, the song of the peccary, the song of the tapir, the song of any animal that pleased their appetites, whatever it might be. When the men had

finished their singing, they formed columns and paced around and around in a circle. When they had finished circling, they took up their arms and went to the woods. At the edge of the clearing they left their clothing and went naked after the game. Whatever they had an appetite for, the men brought back from the hunt, all the animals whose songs they had attempted. Sometimes they arrived before midday. A man's own wife did not receive his game. Another man's wife received it from him, while his wife received game from the husband of another woman. Such are said to have been the customs of our ancestors. That was their way of life. The man put down the game at the edge of the clearing. They did not take it up to the house; the woman went out and brought the meat home (Matteson, 1965:139).

Acredito que podemos compreender aquela ideia de Luiz Cabral Brasil ao pensarmos esse tipo de encontro como momentos chave nos quais os habitantes de cada maloca se objetivavam cerimonialmente como grupos distintos, identificados por aqueles nomes. Apesar de não termos muitos detalhes desse tipo de festa, que deixou de ser realizada, podemos supor que se tratava daquele tipo de “ritual de visita”¹⁸⁷ a que nos referimos no capítulo anterior. Era ali, assumindo alternadamente as funções de anfitrião-oferecedor de caçuma ou de visitantes-caçadores, que os grupos oriundos de malocas distintas se subjetivavam como conjuntos nomeados. Mais do que o encontro de conjuntos previamente definidos, a festa desenhava limites, definindo temporariamente os conjuntos, através da troca de prerrogativas (anfitriões e caçadores), mas também através do fomento às relações pessoais (relações românticas, de diversão na toma de caçuma, etc.).

Os conjuntos nomeados se formavam segundo uma história contingente e vinculada às trajetórias pessoais, de migrações e casamentos. Seccionando o fluxo de formação histórica dos grupos, os festivais conferiam à sua relação uma densidade lógica própria, segundo

¹⁸⁷ Sugiro aqui novamente a fertilidade da comparação entre os diversos “rituais de visita” que se realizavam na Amazônia Ocidental, especialmente à luz da dinâmica dos etnônimos. Festas como o *yui nanuti* Yawanawa no Gregório; a “caçada especial” dos Sharanahua no Purus; os *hori* dos Kanamari nos tributários do rio Juruá; os *katxanawa* dos Kaxinawa; o *tamara* dos Wari; os *ihinika* dos Paumari; o *shingane* apurinã; o *yākwa* enawene-nawe; a “visita dos espíritos” entre os Matsés... Todas essas festas parecem articular diferenças de gênero, diferenças produtivas (quem dá carne, quem dá caçuma, etc.) e diferenças “étnicas” de maneiras que se comparadas poderiam lançar luz sobre a dinâmica dos chamados “sub-grupos” na Amazônia Ocidental.

uma lógica sensível que por vezes se traduz na atribuição de características físicas ou etológicas a cada um dos conjuntos nomeados¹⁸⁸. Essas festas seriam contextos privilegiados de emergência de tais nomes. O que nos leva à ideia de que essas denominações são muito mais pronomes do que nomes (Calávia Sáez, 2016: 157; Viveiros de Castro, 1996). Afinal, como observou Calávia Sáez, “por motivos pragmáticos — e a não ser em exercícios reflexivos na frente de um espelho real ou imaginário, que não são comuns em toda e qualquer parte — os sujeitos não ‘se chamam a si mesmos’, e quando o fazem usam, em geral, um nome dado por outros” (2016: 156).

Por razões que cabem ser objeto de investigações ulteriores, a oposição entre os conjuntos nomeados Manxineru e Koshitshineru manteve algo de sua pertinência¹⁸⁹. Esses etnônimos são mencionados tanto por algumas pessoas que vivem na Terra Indígena Mamoodate quanto por representantes Yine que hoje moram em território peruano como principais linhas entre as quais se podiam dividir os atualmente falantes de *yineru tokanu*.

Segundo o depoimento de Luiz Brasil, os Catiana não faziam parte desse conjunto festivo, conformando um outro conjunto de pessoas. Jaime Sebastião Lullu, professor vindo das comunidades Piro do baixo Urubamba, que viveu muito anos no Iaco e hoje tem aldeia na Terra Indígena Cabeceira do Rio Acre, escreveu sobre os Catiana:

¹⁸⁸ Na descrição dada por Sebastião a Iza Santos, há a associação entre os nomes dos grupos e comportamentos ou características físicas: “Antigamente cada um era diferente assim, os Manchineri – gostam de criar, plantar, são amorosos com seus familiares. Os Coxiteneri – são unidos, mas gostam de mexer com os outros, gostam de brigar e são perversos. Os Hahamolineri – são quietos, são pessoas que não gostam de conversar, não dão opinião, e os Cocamolineri – são pessoas que gostam de se relacionar com ou outros, são carinhosos e gostam de fazer amigos” (Santos, 2001: 22). Esse tipo de figuração evoca aquela que Juan Sebastian Perez e Moran Zumaeta Bastin registraram na cartilha de leitura que fizeram em seus trabalhos com o Summer Institute of Linguistics (Perez e Bastin, 1974: 98-113).

¹⁸⁹ Relacionado à resiliência dessa dualidade está um conjunto de mitos registrados pelos antropólogos e missionários que trabalharam com os Piro do Manu e Urubamba, que associam esses dois etnônimos a dois tipos diferentes de queixadas. “Os Manxineru são dos queixada, porque são povo do inharé”, me disse uma vez Raimundo Emídio, sem que eu pudesse compreendê-lo muito bem. Não escutei versões desses mitos dos queixada durante o meu trabalho de campo, mas pretendo investigar sua pertinência em pesquisas futuras.

A vida do povo Manchineri era dessa forma, sempre mudando de um lugar para outro à procura de boa convivência. Assim, um dia, toparam com um povo chamado Catiana, só que a fala deles era diferente da fala do povo Manchineri. Dizem que algumas palavras se entendiam, mas não todas. O povo Catiana falava em outra língua. Só que eles naquela época já tinham contato com os caucheiros peruanos. E os peruanos já davam para eles terçados, machados, facas, panelas e cachorros. (...) Passaram uns dias, e os Manchineri foram de novo, até que chegaram onde os Catiana moram. Aí eles começaram a dar terçados velhos, machados e panelas velhas. Os Manchineri ficaram muito satisfeitos de terem recebido esses presentes. (...) Dizem que o povo Catiana não sabia confeccionar nada de artesanato, como a tecelagem. Quando os dois povos fizeram mais amizades, as mulheres manchineri davam uns pedaços de panos de algodão para as mulheres Catiana. Nem todas as mulheres manchineri sabiam fazer tecelagem. (...) Foi o povo Catiana que nos fez conhecer o material de ferro. E assim iam fazendo essa troca de objetos, até o cachorro foi conseguido por eles. Assim aconteceu o encontro com o povo Catiana (Manxineru, 2010: 45-47).

Isso combina com a imagem que o geógrafo inglês William Chandless faz dos Catiana e com a etimologia que sugere para o seu etnônimo, em uma passagem que citaremos adiante.

Certa vez ouvi de um interlocutor a hipótese segundo a qual parte dos Koshitshineru seriam Apurinã. Perguntei por essa possibilidade para o amigo liderança da aldeia Laranjeiras, que a desmentiu, mas, não obstante, observou:

Apurinã, eu acho que sempre a gente se encontrava, porque eles falam igual a gente. Na verdade o Catiana não falava diretamente como nós. Apurinã e Catiana tinham umas palavras espaçosas, muito grande, tipo um yawanawa falando com um kaxinawa, ou um jamamadi com kulina: eles se entendem, mas não com uma palavra ligeiro que nem nós, com uma palavra lenta. Assim era Catiana e era Apurinã também. Eu não sei como é que a gente chamava Apurinã na época, Apurinã foi como colocaram o nome deles, os brancos. Na época a gente era Manxineru, era Koshitshineru, cada um tinha... Por que é tipo assim, tem um passarinho, aí tem o passarinho do *juamru*, onça vermelha pequena que anda de bando de dez ou quinze. A gente era assim, Koshitshineru... porque... vamos dizer que tem cacau, o chamado cacau de cobra, aquele que vocês chamam de cacau de jacaré, bem azedinho, é um tipo de cacau. Do mesmo jeito a gente era assim, o

índio se comparava desse jeito, Manxineru, nação do inharé, Koshitshineru, triagem de passarinho.

Observei a ele que uma das autodenominações possíveis dos Apurinã é *popukaru* (“homem apurinã”) ou *popukaro* (“mulher apurinã” — cf. Schiel, 2004: 62), como em alguns mitos manxineru os homens são interpelados pelos animais (como *popukalu*, de *popuka*, “mortal”). Edimilson, por fim, fez questão de me explicar:

popukalu, os animais na época que a gente falava muito com eles, que a gente era pajé, então a gente tinha uma onça, que a gente comunicava muito com ela através do porre da ayahuasca, através de miração, a gente tinha esses animais e a gente comunicava com eles, pessoalmente. *Popukalu* são os seres humanos, o jeito que esses animais chamavam a gente. Porque nós somos fácil de morrer. Qualquer furadinha você morre. Por isso os animais chamavam a gente de *popukalu*. Quando a gente conversava com os animais. Quando a gente era autoridade deles. Porque no porre da ayahuasca, quando eu vejo um bicho eu adoto ele como que ele fosse meu filho. Eu mantinha contato com ele, e mandava ele fazer o que eu quisesse, te enfeitigar, ou te deixar doente, ou te curar. Eu já tinha contato com ele, né. Esse chamava a gente de *popukalu*. Então não é uma tribo de índio, somos nós tudinho, né? Nós que somos fáceis de morrer.

Por exemplo, ouvi contar que o calango, uma vez, se transformou em gente, e roubou uma mulher. Ele levou essa mulher para um céu, *ten hohne*. Aí muito anos depois o homem andava sozinho na mata, e aí viu um jaburu passando. Ele então falou: “se esse jaburu fosse um ser humano eu ia perguntar onde está a minha filha”. De repente o jaburu sentou, virou gente e falou: “eu sei onde está a sua filha”. “E onde ela está?”. “Ela está lá encima, no *ten hohne*”. “E como posso fazer para ir buscar a minha filha, para eu poder ver ela?”. “Tu mata um boi para mim. Eu vou buscar tua filha. Eu vou engolir um quarto do boi, no meio da viagem eu vou engolir outro quarto, aí vou chegar. Lá eu vou comer outro quarto, para eu ter força de descer com ela, e na viagem como o resto, pra chegar aqui”. Assim o jaburu foi, buscou a mulher. E a mulher tava novinha novinha ainda, como que fosse naquele dia que ela tivesse sido levada pelo calango, mas tinham se passado uns 30 ou 40 anos, por aí. Por isso que os bichos, quando se transformavam em gente, quando a gente entendia eles, chamavam a gente por esse nome, *popukalu*, porque eu nasci e bem dizer hoje já estou velho né? Então nós não somos gente para sempre, né? A gente morre.

Além do interesse próprio de uma autodesignação vincular-se ao modo como os animais identificavam no tempo mítico a mortalidade e a temporalidade propriamente humana, penso que a coincidência também chama a nossa atenção ao fato de que as designações dos conjuntos de pessoas são quase sempre heterodesignações (no sentido especificado por Calávia Sáez, 2016). A tradução ou exemplificação mais comum para o etnônimo Jiwutate (ou, alternativamente, Kjiwutateneru, ou Jiwutaneru), por exemplo, seria “povo do crânio” (de *jíwu*, cabeça), porque, diz-se, esse conjunto costumava beber e oferecer caçuma em cuias feitas de crânio de macaco. É fácil imaginar como esse tipo de observação faz muito mais sentido para aquele que visita um grupo objetivando-o por certo costume do que para as próprias pessoas que tinham por hábito oferecer bebidas e comidas em cuias feitas assim ou assado.

Havia assim diversas malocas espalhadas pelas confluências de igarapés com o Iaco e o Purus ou na beira desses igarapés, mais para dentro da floresta. Esses conjuntos se visitavam regularmente, movidos por vínculos de parentesco ou por ocasião desses festivais, que giravam em torno da recepção de grupos extra-locais. Esses conjuntos foram sendo sucessivamente capturados pelo sistema extrativista, em tempos e condições variáveis.

Em um belo texto sobre as canoas piro, Peter Gow observou: “archival research revealed that the Piro people did not simply stop trading around 1912 but instead that in Piro eyes, white people had progressively take over the 'ownership' of journeys, meaning that 'trading' became 'crewing for white people'. The canoe also shifted from being the means of trade to the actual site of trade” (2012). De fato, desde a história do Iaco tem-se a mesma impressão: foi com a invasão do território manxineru que as pessoas tiveram a sua mobilidade radicalmente restringida, seja porque já estavam engajados no trabalho com a seringa, seja porque não era mais seguro viajar entre os rios.

Por tudo isso, imagino, as minhas insistentes perguntas sobre os antigos “subgrupos nomeados” não despertavam muito interesse: meus interlocutores não viam muita pertinência em insistir na significação dessas listas instáveis de formas de designar conjuntos de pessoas, justamente porque o último século de história remodelou a forma e a utilidade dos etnônimos, oferecendo-lhes ocasião para uma outra lógica

dos nomes¹⁹⁰. O cenário e as festas que doavam sentido a essas formas de heterodesignação cederam lugar a um contexto no qual *kajitu* (traduzido por “jaminawa”, ou “outros indígenas”), *payri*¹⁹¹, e, em um campo contextual de elasticidade variável *nomolene*, recobrem as relações cotidianas. Em muitos contextos enunciativos os Manxineru se definem como *yineru*, i.e., “pessoas” ou “humanos”, ou melhor, na forma pronominal, “nós e os seres como nós” (formulação inspirada em Surrallés, 2003: 120). Trata-se de uma noção não-substancial, eminentemente contextual. *Yine* é um operador que configura uma

¹⁹⁰ Como Miguel Aparicio afirmou a respeito dos Suruwaha, não há como “essencializar” os subgrupos na Amazônia Ocidental: “esta cosmología de relaciones multicentradas — que no es propriamente una sociología de grupos compactos — impide cualquier intento de esencialización de las unidades sociales. La ‘invencion’ de los *dawa suruwaha*, así como de los *madiha kulina*, de los *deni* de los *Jamamadi* y *Deni y*, en escala más amplia en las cuencas de los ríos *Purus* y *Juruá* más allá del escenario *arawa*, de los *nawa* entre los *Pano* y de los *dyapa* entre los *Katukina* y *Kanamari*, puede haber sufrido cambios a partir de las alteraciones provocadas por los emprendimientos de la economía *seringalista*” (Aparicio, 2015: 67).

¹⁹¹ Sobre a heterodesignação *kajitu*, é interessante observar um deslizamento ou deriva geográfica do termo: ao oeste, *kajitu* é o modo como os Piro do Urubamba chamam os brancos, tendo esse nome sido derivado do nome de um irmão de Tsla, Muchkajine (cf. Gow, 2001). Segundo Alvarez, *kajitu* era como os Piro chamavam os antigos administradores de estoques de coisas trocáveis no Estado Inca, em Pongo Mainique, sendo “el que tiene objetos” o significado do nome (Alvarez, 1984: 35). Assim, para Gow, o termo pode ter sido usado para designar parceiros de troca distantes, mas os Piro teriam transferido essa designação ao grupo de pessoas que para eles exemplificava melhor a função de “possuidor de objetos”, os brancos (Gow, 2001: 305). Atualmente eu só poderia especular sobre as razões pelas quais uma versão dessa designação pode hoje servir para se falar dos Yaminawa. O deslizamento pode estar relacionado ao fato de alguns conjuntos atualmente chamados de Yaminawa terem sido conhecidos como portadores de machados de pedra (cf. Calávia Sáez, 2006). Se *kajitu* passou a designar os Yaminawa, *payri* veio cumprir o papel de designação para os “brancos” ou “brasileiros”. Segundo a literatura sobre os Piro do Urubamba, esse termo costumeiramente traduzia o termo castelhano “padre”. Suspeito que a transferência possa ter relação com o papel de patrões que os brasileiros que subiam o Iaco vieram desempenhar na história manxineru, de provedores de mercadorias e ferramentas de ferro em troca de trabalho, em coincidência com a missão de “catequizar” (mesmo que laicamente) que eles se atribuíam. Falaremos mais sobre isso a seguir.

pessoa coletiva, constituído dialéticamente na oposição “nós” - “outros”, atravessando o parentesco e o campo das relações interétnicas.

Em relação ao Estado, à Funai e às outras instituições indigenistas (antropólogos curiosos aí incluídos), Manxineru (ou *nomolene*, "meus parentes"), Jaminawa (ou *kajitu*), brancos (ou *payirune*), e peruanos (*perowanune*) ou bilivianos (*polipyanune*) é suficiente. E, talvez, os pequenos campeonatos de futebol que periodicamente se realizam nas aldeias estejam hoje em dia desempenhando um papel análogo ao das velhas festas, fazendo emergir grupos comparáveis aos antigos conjuntos *-neru*, quando uma aldeia dispõe seu campo de jogo para receber a “gente da aldeia Santa Cruz” (*Santa Cruz hajene*), ou “gente da aldeia Jatobá” (*Jatobá hajene*), por exemplo. Afinal, os conjuntos *-neru* eram como times de futebol.

Os brancos sobem o Purus

Dizem que encontrar uma conexão entre os rios Madre de Deus, ou o Madeira, e o Purus¹⁹², que permitisse ter acesso à produção extrativista na região sem ter que passar pela cachoeira de Sant’Antônio, foi o motivo principal pelo qual o primeiro presidente da Província do Amazonas, João Batista de Figueiredo Tenreiro Aranha, mandou organizar a expedição que seria chefiada por Serafim da Silva Salgado ao rio Purus. Além de buscar as possíveis conexões entre as bacias hidrográficas, Silva Salgado deveria mapear o rio, estudando sua navegabilidade e descrevendo a diversidade e a índole de sua população nativa, indicando os melhores lugares para a instalação de missões e feitorias. Salgado, depois de contar como fez para despistar dezesseis ubás cheias de canamarys¹⁹³ cujas más intenções foram denunciadas por

¹⁹² Segundo Castelo Branco, até a divulgação dos resultados da viagem de Faustino Maldonado (que desceu o Manu até a sua confluência com o Beni, e, pelo Mamoré, alcançou o Madeira em 1861) acreditava-se que o Purus era um prolongamento do Beni ou do Manu (Castelo Branco, 1947: 104-105).

¹⁹³ Inicialmente, como o leitor já deve ter observado, deixo os etnônimos e suas grafias equívocas como aparecem nos textos aos quais me refiro. A História (com H maiúsculo) da Amazônia é também a história de como esses confusos e férteis etnônimos foram se territorializando e se reduzindo a uns poucos nomes. Como são primeiramente maneiras pelas quais pessoas chamam outras pessoas,

um tripulante seu, narra que só pôde subir o rio até a “sétima maloca dos índios Cucama”, de onde teve que voltar, pois, segundo ele, o rio encontrava-se demasiadamente raso (Salgado, 1853). Em seu breve relato Salgado descreve os Cucama — que, na década seguinte serão chamados de Manitenery e Canamari¹⁹⁴, tanto por Silva Coutinho (1863:

não faria muito sentido querer desambiguar (como se diz na *wikipedia*) cada um destes etnônimos sem mais. Mais do que isso, à luz de uma semântica perspectivista, o fato de um mesmo nome poder designar diferentes conjuntos não representa nenhum problema, pelo contrário, demonstra a sua pertinência. Afinal, como observou Calavia Sáez sobre o etnônimo “Yaminawa”, o etnônimo não designa originariamente uma etnia, mas uma relação (Calavia Sáez, 2006: 277). Não se pode negar, entretanto, que o esforço moderado em correlacionar nomes e conjuntos de pessoas confere alguma inteligibilidade ao contexto que estudamos, ao substituir uma miríade de peças sem conexão por um número menor de peças que coreografa uma duração determinada. Nesse sentido, trata-se de um esforço anti-entrópico, de sabor lévi-straussiano — trata-se de substituir uma complexidade maior por outra menor (Lévi-Strauss, 2007: 276).

¹⁹⁴ Não se trata dos coletivos *-dyapa* do médio Juruá, falantes de uma língua katukina, que acabaram herdando o etnônimo Kanamari. Tastevin e Rivet sugeriram que os conjuntos canamari que Chandless disse ter localizado no Curumuhá (tributário do Purus) seriam falantes de uma língua pano (cf. o vocabulário em Chandless, 1866a: 118); enquanto aquele habitante do Iaco falaria uma língua arawak (Tastevin e Rivet, 1921). A origem do nome Kanamari, bem como as razões da atribuição desse nome a um conjunto ou outro permanecem obscuras. Não posso deixar de observar, entretanto, que os Huni Kuin, notórios inimigos dos Kanamari (Costa: 2007: 131), contaram a Marcel D’ans a história de Kanaibari, um homem que, depois de involuntariamente matar sua nora (em um intercuro sexual provocado por ela), foge de seu povoado, indo estabelecer-se nas margens de um grande rio, onde começa a fabricar todo tipo de mercadoria que possuam os brancos (rádios, motores, sapatos, painéis, ferramentas, roupas...). O filho de Kanaibari o encontra, passa um tempo com ele e retorna para buscar os parentes que haviam ficado no centro da mata. O narrador termina a história dizendo que “así todos los Cashinahua siguieron al hijo de Kanaibari y dejaron definitivamente la región de las fuentes para venir a establecerse sobre las orillas de un gran río. Aquí es donde vivimos hasta hoy. Y es desde entonces que poseemos todas esas cosas que no tenían nuestros antepasados” (D’ans, 1975: 342). Segundo José de Lima Yube Kaxinawa, que em uma comunicação pessoal me relatou uma versão dessa história contada a ele pelo *txana* Nilo Pereira Kaxinawa (que vive hoje no rio Jordão), o velho teria ido viver às margens do rio Envira. É interessante também observar que aqueles que são hoje chamados de Kanamari

77) quanto por Chandless (1866b: 123; 1869: 301) — como índios que se sustentam com a caça e o plantio de banana e macaxeira, que se vestem de “ponches” (os homens, pois mulheres ele não viu nenhuma, haviam todas corrido para se esconder na mata), fazedores de canoas ubás, que não possuíam ferramentas de metal (que ele lhes fornece então) e que pareciam pertencer à Bolívia, pois falavam palavras em espanhol (todas elas nomes de instrumentos de metal — *hacha*, *machete*, *cuchillo*). Salgado ainda afirma que essas pessoas haviam ficado satisfeitas em ver os membros de sua expedição, já que “apenas davão noticia de nomes de pessoas que tinham visto nas cabeceiras do rio Juruá” (1853: vii).

Dez anos depois, em 1863, a pedido do então presidente da Província do Amazonas Manuel Clementino Carneiro da Cunha, o engenheiro João Martins da Silva Coutinho subiu o Purus em viagem exploratória, auxiliado pelo mitológico¹⁹⁵ prático Manuel Urbano da Encarnação. Ele afirma igualmente que Canamarys e Manetenerys se apresentavam então como as “duas tribus as que mais facilmente se poderiam civilisar” (1863: 77). Como Salgado, Coutinho observa entre estes nativos o uso de “grandes camisolas de algodão”¹⁹⁶, a subsistência baseada no cultivo de bananas, macaxeiras, batatas e da caça. Coutinho afirma que os Canamarys estavam assentados às margens do rio Iaco, localizando os Manetenerys às margens do Purus, rio acima (1863: 77). Afirma também que eles usavam e tinham grande apreço pelas miçangas que adquiriam de outros povos que, por sua vez, compravam dos regatões bolivianos nos afluentes do rio Beni. “Todos elles mostravão-se desejosos da civilização, e pedirão a Urbano que lhes levasse

atribuem a uma população pano (i.e., Dyapa) o nome Kanamaroho em um mito registrado por Costa (2007: 258, 272).

¹⁹⁵ Chandless faz referências extremamente elogiosas a Manuel Urbano, que também impressionou muito positivamente o jovem membro da Expedição Thayer, o filósofo pragmatista William James, que ele tentou convencer a comercializar mercadoria americana a crédito com os indígenas e extrativistas ribeirinhos. Além de ter se eternizado como um herói euclidiano (cf. Cunha, 1906: 6-7), Manuel Urbano participa ativamente da mitologia paumari enquanto Orobana, aquele que transformou as relações de guerra e massacre em troca e comércio (cf. Bonilla, 2007: cap. 2).

¹⁹⁶ Com efeito, Euclides da Cunha escreve que “o aspecto e as vestes dos canamarys, como nol-os descreve Manoel Urbano, recordam-nos vivamente a envergadura rija e a cushma inconsutil dos campos que vimos nas cabeceiras” (Cunha, 1906: 22).

ferramenta, e lá fosse se estabelecer com seus companheiros” (1863: 77). Segundo Coutinho, Canamarys e Manitenerys muito se assemelham aos Conibus. Estes, depois de abandonarem o Ucayali, teriam se fixado ao longo do rio Juruá. A comunicação entre esses dois rios se faria pelos varadouros que conectavam as suas cabeceiras (1863: 78). Na margem direita do Purus Coutinho registrou um afluente chamado “furo de Tarauacá”, que ele supôs ser um igarapé que leva ao afluente do rio Juruá, através do qual os Manitenerys estariam em ligação com os Conibus daquele rio (1863: 55).

A hipótese de Coutinho será confirmada por Chandless em sua viagem ao Purus, que registra em seu mapa o varadouro para o rio Juruá, diante do qual havia um grande roçado de bananas abandonado pelos Manitenery (1866a: 100). Ele escreve:

It is probable that the Manitenerys have for many years traded on the Juruá, and perhaps direct with white men, to whom, however, they may be known by a different name; and the upper part of the tribe have, or have had, communication with the Ucayali. They always address one by the Portuguese "patricio" (country-man); they know, however, the Spanish words "muchacho" and "muchacha", and call a knife "cuchero" (cuchillo). Of the "lingoa geral" I heard but one word, "pina" (fishing-hook), and that but once. Though eager for all articles of iron, they have a fair supply of them, and know perfectly the different values of a Portuguese and an American axe; they know also the value of their own cotton-cloth, and will not, as a rule, sell it except for iron — an axe, or knife, or pair of scissors, according to the size of the piece: very rarely for a looking-glass. (...) The dress of the men is a long poncho, sewn at the sides, leaving only holes for the arms¹⁹⁷. The women have two articles of dress, which may be described as sacks open at the bottom; one of these serves as a petticoat, the other they wear crumpled up, over one shoulder and under the other arm. The women seem to be on a perfect equality with the men. I have never seen them engaged in any but household work and loading the canoes; and they frequently scold the men, and interfere in their trade. Indeed, they seem to understand the privileges of their sex, and boarded our canoes, and laid hold of what they

¹⁹⁷ Em nota, Chandless observa que os “chefes” usavam um capuz (“hood or cowl”), “perhaps in imitation of missionaries, whom they may have seen” (1866a: 101). Até há pouco tempo o sr. José Sebastião Manchineri, morador da aldeia Extrema, guardava um capuz desse tipo, que ele usava em festas e apresentações. Uma imagem dele pode ser vista em Manxineru, 2010: 27.

fancied, fearlessly. The whole tribe are thieves, and we rarely stopped even an hour among them without losing something. Worse still, they are as importunate and tiresome as can be conceived, always begging for small things, such as fishing-hooks, or beads, or salt, which last they are very fond of. As they did not ask for spirit, I suppose they are not acquainted with it. The Manetenerys are essentially a water-side tribe, always on the move up or down river, though they have their fixed habitations. Their canoes are ubas of cedar-wood, very long, and admirably made, but heavy from a great thickness of wood being designedly left underneath to stand bumps on rocks, &c. (Chandless, 1866a: 101-102).

Chandless afirma que uma mulher manetenery que os acompanhava (que Manoel Urbano incluía na expedição a pedido de um chefe que a despachou preocupado com os conflitos nos quais ela estava envolvida) estimava a viagem até o rio Juruá em 10 dias. Afirma ainda que quase toda a “tribo” parecia saber algo sobre o rio Juruá, e que vários deles conheciam o Ucayali. Estes lhe disseram que o Ucayali poderia ser alcançado subindo o Purus, e atravessando com as canoas por terra durante dois dias (Chandless, 1866a: 103). O estabelecimento desses caminhos que ligavam o Purus ao Urubamba (ou a passagem entre Sepahua-Urubamba e Cujar-Purus) será, tempos depois, atribuído à bravura exploratória de Delfin Fitzcarrald (irmão de Carlos Fermín) ou Leopoldo Collazos (cf. Castelo Branco, 1959: 189).

Ainda em sua notícia sobre a exploração do rio Purus, Chandless faz uma breve observação sobre um conjunto autodenominado Catiana:

On November 30th we reached a large maloca, as well as we could make out, of Indians, different from those we had yet seen, though alike in dress, &c. They call themselves Catianas; but this seems to be merely a corruption of “Castillano”. They are certainly not Canamarys, and evidently do not think it a compliment to be considered such; nor do they seem to be Manetenerys, though as ill-bred and importunate, and given to thieving as their height is decidedly less and their features differ. They use crowns of feathers, but very different from those of the Canamarys: the Manetenerys use none at all (Chandless, 1866a: 107).

A hipótese do nome Catiana ser uma corruptela de “castillano” sugere que esse conjunto específico possa ser resultado de uma deriva dos Piro do Urubamba, que, viajando pelos divisores de águas, vinham trocar

com os falantes de línguas semelhantes do Purus e de seus afluentes (cf. Gow, 2006: 455).

Um relatório do então presidente da Província do Amazonas, Adolfo de B. C. A. Lacerda, reproduz informações que lhe teriam sido fornecidas por Chandless (Lacerda, 1865). Depois de constatar consternado que não existia mais “catequese” no Amazonas, e que os únicos que mantinham relações com os indígenas então eram os regatões que com ele comercializavam (cf. Kroemer, 1985: 61), Lacerda afirma que Chandless teria comprovado que a foz do Iaco seria o limite para os Hypurinás:

Dahi em diante começa a região habitada pelos Manetenerys, encontrando-se, na distância de 6 a 7 dias de viagem daquelle rio, a estrada de que se servem estes, quando atravessam para o Hyuruá, que desemboca no Solimões; travessia que tambem realisam pelo pequeno rio Tarauacá.

Os manetenerys são uma nação d’agua. Abandonam frequentemente os malócas (sic.), mudam muitas vezes de habitação, e a maior parte do tempo gastam-no em viagens, ou antes em passeios. Todavia cultivam o fumo, de que fazem uso, colhem a salsa e o algodão, que fiam e tecem com admirável esmero e delicadeza, dando lhe côres variadas e seguras. Com elle preparam as camisolas compridas de que se vestem, e os capuzes com que se cobrem, traço que bem revela o antigo contacto desses índios com os missionarios catholicos.

Teem em grande estimação o panno que fabricam, e que os seringueiros do baixo Purús compram por 1\$ a vara para fazer redes; e só trocam por instrumentos e utensilios de ferro, de que são mui cobiçosos.

Mansos e inteligentes, vão alegres ao encontro dos brancos, e acolhem-nos sem desconfiança, mas com alguma sobranceria. Infelizmente, se são mais civilizados que os Hypurinás, são tambem mais corrompidos. Furtam, quando podem, o que se lhes não quer dar ou vender; e mercadejam sem escrupulo com a honra das mulheres, que aliás são tratadas por elles em certo pé de igualdade.

Empregam os Manetenerys diversas plavaras de lingoa hespanhola. Quasi todos fallam mais ou menos do Hyuruá, e poucos o fazem ácerca do Ucayalli.

Parece estar verificada a errônea suposição do pratico Manoel Urbano, quando julgou ter chegado pelo Purús perto de Sarayaco. Sem duvida quiseram esses Indios dizer-lhe que não estava longe do ponto em que então se achava elle pratico o varadouro para o Ucayalli, por cujas aguas, costumam descer para aquella povoação peruana.

Como quer que fosse, a posição geographica do Purús e a de Sarayaco affastam a idéa de semelhante proximidade.

Refere o explorador inglez que de um velho Manetenery ouviu que gastará 2 dias em varar as canôas, e 10 dias rio abaixo, pelo Ucayalli até Sarayaco, onde conhecêra o Padre Antonio e vira fazendas de gado.

Do rio Curyuá até o Rixalá não ha indios. Das proximidades deste ultimo em diante começa-se a encontrar os Canamarys. Esta raça, que não é bonita, tem a melhor indole. Tão civilizados como os Manetenerys, embora menos emprehendedores, não são todavia como elles desmoralisados e altaneiros. Usam camisolas iguaes ás daquelles, e tambem farbicam panno, posto que inferior. Na cabeça, em vez de capuz, trazem ornatos de pennas escolhidas e de côes brilhantes. Entre elles tem o Purús o nome de Pacayá.

Além da foz do Cammahá existem os indios Catianás, trajados como os Canamarys, ornados de pennas na cabeça como estes, porém no mais semelhantes aos Manetenerys, de cuja indole participam, posto não sejam como elles parecidos nem nas feições nem na estatura, que a teem menor. Cultivam o fumo, o algodão, o milho e colhem a seringa, que ali ainda se encontra em abundancia, e com a qual se allumiam.

Essa tribu é a ultima do alto Purús. D'ahi por diante raros vestigios se observam da existencia, ou antes da passagem de indios. Todavia, parece que outras tribus habitam o interior das terras, que raro abandonam, ou só o fazem temporariamente, para virem ao rio em busca d'agua, quando na maior força de verão, seccam provavelmente as fontes e igarapés. Disto persuade a existencia de trilhos estreitos, e quasi obstruidos, partindo das margens para o centro.

Em sua viagem posterior pelo rio Juruá, Chandless encontrou também um povoado de índios Conibo. "These Conibos are the same tribe of Indians that on the Purus I have spoken of by the name of Manetenerys, and which the Brazilian explorer Serafim erroneously

called Cucamas” (Chandless, 1869: 300-301). Chandless assevera que esses indígenas ocuparam distintos locais ao longo do Juruá, que então se consolidavam como espécies de postos de troca para “o resto de sua tribo” (1869: 301). Eles ali trabalhavam para comerciantes, vendiam seus instrumentos de ferro supérfluos para os indígenas do Purus, e compravam destes os “punchos” de algodão (1869: 301). Chandless diz que todos os anos eles mandavam uma expedição ao Purus, e que por isso todos sabiam da viagem que Chandless havia feito ali pouco tempo antes. Ele relata ainda que João da Cunha (também conhecido como João Cameté — Castelo Branco, 1947: 166), que viajou pelos altos Tarauacá e Envira, e de lá por terra ao Purus, afirmava que essa era uma rota comercial regular dos Conibo, que eles abandonaram devido aos ataques que lhes fizeram indígenas Nauas, estabelecendo então um novo caminho desde o lago Yra-oçu, atravessando o Envira (Chandless, 1869: 304; ver também Castelo Branco, 1947: 168). Os Conibos não mais conheciam as partes mais altas do Juruá, e evitavam aquelas paragens com medo dos ataques dos Nauas (1869: 304)¹⁹⁸.

Sobre os tais Canamarys, Chandless diz que alguns grupos são inimigos dos Manetenerys, que os dois grupos usavam roupas semelhantes (em oposição aos Hypurinás, por exemplo — 1866a: 105). As poucas ferramentas de metal de que eles dispunham, afirma Chandless, haviam sido adquiridas com os Manetenerys, que falavam uma língua diferente da deles, mas que eles podiam compreender suficientemente (1866a: 105). Os Canamary teriam informado que os Manetenery (ou, como o chefe canamary os chamava, “Manichenerys”) habitavam o rio “Caspaha”, que Chandless supôs ser o Araçá ou um braço dele (1866a: 106 — na verdade, *Kajpaha* é o nome que os Manxineru dão ao rio Iaco). Acima do rio Rixala, Chandless teria encontrado alguns Canamary que teriam dito que dentro do afluente Curumaha (provavelmente o Curanja, como o chamamos hoje) viviam indígenas que eles chamavam de Cujigenery (1866a: 106)¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Para uma visão panorâmica dessas “guerras fragmentares”, promovidas por ou contra povos falantes de línguas pano, e que periodicamente inviabilizavam o trânsito pelo *divortium aquarum*, cf. Calavia Sáez, 2006: cap. 6. Ali (e no capítulo seguinte) também se encontra uma sofisticada análise sobre a associação semântica entre o etnônimo *Yaminawa* e a posse desses machados ou ferramentas de ferro que são objetos de cobiça e de comércio.

¹⁹⁹ Labre, em sua notícia sobre o rio Purus, aproxima os Manetinery dos Canamary, e diz que eles evitavam descer o Purus com medo dos ataques dos

Os indícios linguísticos de que dispomos nos levam a concordar com as relações estabelecidas por Chandless e Coutinho: ao menos alguns desses conjuntos canamarys, cunibas²⁰⁰ e maneteners eram parte de um mesmo ecúmeno. O brevíssimo vocabulário “canamarim” ou “canamare” presente no *Glossaria Linguarum Brasiliensium* de von Martius (Martius, 1863: 235-236), coletado pelo naturalista alemão Johann Baptist Von Spix no baixo Juruá, expõe palavras cognatas à *yineru tokanu*²⁰¹. Como também o vocabulário coletado por Curt Nimuendaju com uma mulher kunibo em Manaus em 1921 (Nimuendaju e Valle Bentes, 1922). Além disso, o mito de origem da lua registrado por Nimuendaju com essa mesma mulher kunibo é o mesmo que é contado ainda hoje pelos Manxineru (1986: 89)²⁰². Por fim, o

Ipurinans (Labre, 1872: 24, 29-30). Entre as “tribus” que habitavam o interior das áreas banhadas pelo Purus, Labre também menciona os Cujigenery e os Cuxixiniary, seguramente corruptelas de um mesmo nome (Labre, 1872: 30).

²⁰⁰ Isto é, temos pistas suficientes para levar a sério a hipótese de que alguns desses conjuntos chamados de “Conibo” (ou “Kunibo”, ou “Cunibo”, ou “Kuniba”, etc.) por Coutinho ou Chandless não são aqueles grupos falantes de línguas pano tradicionalmente localizados no Ucayali, mas grupos falantes de uma língua arawak. A polivalência do etnônimo talvez se explique pelo seu uso para se referir a conjuntos indígenas que costumeiramente eram encontrados pelos viajantes servindo aos caucheiros e adquirindo deles ferramentas e outros tipos de mercadoria (cf. Calavia Sáez, 2006: 232). Uma interessante pista sobre o entrelaçamento entre etnônimos e conjuntos manxineru-kunibo-kanamari pode ser lida em um relato de Tastevin: “em 1912, os Kuniba [provavelmente um grupo de língua Arúak] do alto Jutai haviam massacrado seu [dos Kuniba] patrão e sua mulher e raptado ainda quatro meninas brancas na floresta para serem suas esposas. Pouco mais de seis meses depois, eles [os Kuniba] ainda se esquivavam de todas as procuras da polícia brasileira e dos próprios seringueiros. O cunhado do defunto teve a idéia de pedir aos Tukano dyapá para seguir suas pistas. Efetivamente, eles [os Tukano dyapá] chegaram a um lugar onde, dois dias antes, os Kuniba haviam sido mortos em uma emboscada que lhes foi preparada pelos Wadyo Paranim-dyapa [povo-macaco cairara], a pedido dos civilizados. Eles [os Tukano dyapá] seguiram a caça pelo odor e ao menor indício [que a caça deixava] sobre os ramos das árvores ou sobre a terra úmida” (Tastevin, in: Costa, 2010b).

²⁰¹ No vocabulário Canawari coletado por Chandless, ao menos duas palavras são homônimas às da língua Manetenery (1866a: 118).

²⁰² E, como observamos no segundo capítulo, é também muito semelhante ao que contam alguns povos falantes de línguas pano — cf. Saez, 2006: 397-398; Siskind, 1973: 47-48; D’ans, 1975: 113-122; Gow, 2010.

vocabulário kuniba coletado por Tastevin também confirma a semelhança postulada entre esta e as línguas faladas por canamarys e manetenerys (Tastevin e Rivet, 1919/1920). Para Tastevin e Rivet, os Canamay estabelecidos entre o rio Iaco e as nascentes do Iraripé (braço à margem esquerda do rio Acre) e do Abunã (afluente do Madeira) seriam falantes de uma língua próxima à dos Maneteneri, dos Piro e dos Kuniba que residiam às margens do Juruá, todos eles pertencentes ao Arawak Pré-Andino (Tastevin e Rivet, 1919/1920).

Quanto aos Catiana mencionados por Chandless, e aos quais voltaremos adiante, um vocabulário coletado por João Barbosa de Faria, etnógrafo da “Comissão Rondon”, em 1929 (Faria, 1929), sugere que a língua catiana seja próxima à língua manteri, o que me foi confirmado por alguns velhos manxineru. Eles me disseram que os Catiana formavam um povo distinto, mas que falava uma língua semelhante²⁰³. Ouvi muitas vezes pessoas dizerem algo como “o avô de fulano era catiana”, ou “a avó do meu pai era catiana”, mas nunca ouvi ninguém se dizer catiana, como se dizem manxineru²⁰⁴. Um de meus anfitriões mais velhos, que se dizia neto de uma mulher catiana, me contou que eles viviam de frente à sede do seringal Guanabara, do outro lado do rio.

A publicação *El Territorio Nacional de Colonias*, dedicada pela “Oficina Nacional de Inmigracion, Estadística y Propaganda Geográfica” da Bolívia aos expedicionários que adentravam a região do Acre, afirma que havia catianas nos “tributarios remotos del Purús, los ríos Tamaya y Cuja, extendiéndose en la faldas de los Andes Occidentales y los orígenes altos del Purús” (1903: 16-17). O mesmo texto localiza Inamaris, Sacuyas e Piros desde ali até as margens da cordilheira (1903: 17). Canamaris e Cusineris estariam ocupando “todos los altos afluentes del Purús y el Acre”, estando os Canamaris também na confluência entre o Purus e o Iaco (ou “Huyuacu”). Por fim, Maneteneris, Capechenes

²⁰³ Não deixa de ser curioso, no entanto, que o nome em manxineru para o chamado “milho catiana”, diacriticamente diferenciado do milho dos brancos, seja *yineru shijne*. Entretanto, os professores manxineru registraram em um livro didático que “a fala deles (dos Catiana) era diferente da fala do povo Manchineri. Dizem que algumas palavras se entendiam, mas não todas. O povo Catiana falava em outra língua” (Manxineru, 2010: 45).

²⁰⁴ José Carlos Meirelles, então chefe do Posto Indígena da Funai na aldeia Extrema, conta, em um relatório de 1978, que “ficaram descendentes Catiana frutos de casamentos entre eles e Manchineri já que mantinham relações pacíficas e casamentos inter-tribais, segundo informações dos Manchineri mais idosos, sendo um deles de pai Manchineri e mãe Catiana” (Meirelles, 1978).

estariam ao redor do Iaco (“Huyuacu”), “extendiéndose los primeiros hacia los Andes” (1903: 17). Ainda desde a Bolívia, o padre espanhol Nicolás Armentia localizou os Catianás nos afluentes do alto Purus, ao lado dos Manetinerys, Canamaris, Cujigeneris e de outros grupos (Armentia, 1905: 19). O padre ainda observa que “en la parte superior del Acre se encuentran los indios Canamarys que también dominan el río Hyuacu ó Yacu” (Armentia, 1905: 20).

O mesmo padre Armentia observava com certo pesar que o Purus e o Acre estavam por aqueles anos já cheios de brasileiros ocupados na extração de seringa e caucho. E conclui: “hoy existen más de sesenta mil habitantes en los ríos Acre y Purus” (Armentia, 1905: 21). Com efeito, Euclides da Cunha, que subiu o Purus como chefe da “Comissão Mista Brasileiro-Peruana de Reconhecimento do Alto Purus” em 1905, observava em suas notas complementares ao relatório como “quem sobre o Purus não os vê (aos indígenas) como os viram Silva Coutinho, Chandless e Manoel Urbano. (...) É que cederam o lugar a uma imigração intensiva, ou foram absorvidos por ela” (1906: 23). E ainda: “de feito, logo depois de inaugurada a navegação a vapor (1869) esprou-se pelo Purus em fora, progredindo em avançamento ininterrupto, uma poderosa vaga povoadora que ainda hoje não parou, pertinaz e intorcível, firmando-se no domínio estável das terras sôbre que vai passando e animada de um ritmo que a impelirá às últimas cabeceiras” (Cunha, 1906: 24).

De fato, sabe-se que desde o início das viagens guiadas por Manoel Urbano, a partir de 1860, o Purus foi se povoando rapidamente: já nesse começo de década os cearenses Fernandes de Melo e Benjamin Pontes se estabeleceram próximos à boca do Macauã; e em 1869 ao menos 50 homens oriundos da serra de Uruburetama migraram para o baixo Purus, em busca de melhor sorte (Grupo Fronteira, 2009: 57). A exploração inicial era motivada pela coleta de salsaparrilha, castanha, copaíba e óleo de tartaruga, mas logo a extração gomífera constituiria o motor de uma acelerada ocupação, especialmente a partir do estabelecimento da navegação a vapor no Purus, por volta de 1869. Euclides da Cunha afirma que, em 1883, existiam espalhados nas áreas banhadas pelo Purus pelo menos 400 seringais (fora aqueles às margens do Ituxi, Pauini, Acre, Iaco e etc. — 1906: 25).

Vallvé sugeriu que brasileiros e bolivianos, à diferença da exploração do caucho no Peru, optaram por favorecer empreendimentos que instituíam um maior controle sobre a força de trabalho — os seringueiros viviam ao redor do barracão, dependiam dele e tinham sua

mobilidade controlada, ao contrário dos bandos caucheiros, que atuavam como empreendedores independentes, sob sua própria conta e risco (2010: 132-133). Isso estava também ligado aos modos de garantir a posse jurídica sobre territórios ricos em espécies produtoras de borracha, que encontravam meios no Brasil ou na Bolívia, mas dificilmente no Peru: enquanto brasileiros buscavam manejar territórios ricos em borracha como propriedade sua, os peruanos buscavam garantir propriedade sobre pontos logísticos específicos, nos quais instalavam seus barracões (cf. Gow, 2006: 449-450).

Entre 1882 e 1892 colonos brasileiros fundaram diversos seringais no alto Purus, estabelecendo-se em 1900 próximos ao igarapé identificado por Chandless como “Furo do Jurú”, ou da foz do igarapé Santa Rosa (onde hoje é a cidade de Santa Rosa do Purus, na atual divisa entre Brasil e Peru — Castelo Branco, 1959: 190-191). Enquanto subiam o Purus essas levas de exploradores com a intenção de se fixar e constituir fazendas e centros de exploração da seringa e de outros produtos florestais, a exploração que vinha desde o alto deste rio era mais volátil e dinâmica, e se dava pelo ritmo da extração caucheira.

De qualquer forma, é quase onipresente na literatura a distinção entre o caráter nômade da exploração caucheira de peruanos e o sedentarismo dos seringueiros brasileiros²⁰⁵, distinção amplamente usada por Euclides da Cunha para afirmar o *utis possidetis* brasileiro em detrimento do país vizinho. É da prosa magnética de Euclides que provém a melhor descrição dessa diferença:

as duas espécies que determinaram o desbravamento e o povoamento de tão extenso territorio em tempo relativamente curto: a *seringueira* (*hevea brasiliensis*) e o *caucho* (*castilloa elastica*). (...) Sujeitos sempre aos dados das nossas proprias observações, indiquemos desde já, no ultimo, um carater mais cosmopolita que o da primeira. De facto enquanto a *castilloa*, a partir dos valles do Madre de Dios e do Ucayale se derrama para o norte transpondo o *divortium aquarum* do Amazonas para ir florescer quasi até além de *Ituxi* e outros rios do Baixo Purús — a *hevea* parece ir apenas até *Catay*.

A natureza de ambas determinou a do povoamento.

²⁰⁵ Ver, por exemplo, Alvarez, 1984; Pando, 2013: 36-37; Vallvé, 2010: 132-133; ver ainda os comentários de Iglesias, 2010: 71-72 e 131-132 n.139.

De facto é geralmente sabido que o caucho, depois dos golpes obliquos com que o sangram, e dos talhos nas sapopembas, mui poucas vezes resiste. A arvore morre da incisão, onde se geram logo innumerous carunchos que a atrophiam. Por isto o caucheiro não a conserva numa exploração permanente: derruba-a logo para aproveitar, por meio de incisões circulares, de meio em meio metro, todo o leite que ella possuiue.

A seringueira, pelo contrario, resiste indefinidamente quasi, aos talhos methodicamente dispostos nas *arriações* conhecidas — embora a degenerescencia da casca nos pontos feridos e, ao fim de alguns annos, o aspecto das frondes estiloladas e pobres de folhas, denunciam o enfraquecimento geral da arvore. De qualquer modo, porém, resiste; e um trabalho intelligente attenua consideravelmente os males destas sangrias anuaes. Por isto o seringueiro a conserva.

Destas circumstancias resultam, exclusivamente, os attributos das duas sociedades novas e originaes que tratamos naquelles lugares.

O *caucheiro* é por força um nomade, um pesquisador errante, estacionando nos varios pontos a que chega até que tombe o ultimo pé de caucho. Dahi o seu papel notavel no desvendar paragens desconhecidas. Todo o alto Madre de Dios e todo o alto Ucayale foram entregues à sciencia geographica pelos audazes matteiros, de que é Fiscarrald a figura mais completa.

Nestas largas peregrinações, sendo inevitável o continuado encontro de tribus variadas, educou-se-lhes a combatividade em constantes refregas contra o barbaro que lhes deram, consequentemente, mais incisiva que a feição industrial, a feição guerreira e conquistadora.

O *seringueiro* é por força sedentario e fixo. Enleiam-no, prendendo-o para sempre ao primeiro logar em que estaciona, as proprias *estradas* que abriu, convergentes na sua barraca, e que elle percorrerá durante a sua vida toda. Dahi o seu papel, inegavelmente superior, no povoamente definitivo (Cunha, 1906: 75-76).

Por volta de 1894 a exploração de caucho nos tributários peruanos do Amazonas estava no apogeu. Os innumeráveis varadouros abertos ligavam as cabeceiras dos rios, como o famoso Istmo de Fitzcarrald e o Honraria (aberto pela *Cia. Souza y Vargas*), que conectavam o Mishagua (afluente do Urubamba) ao Manu (afluente do Madre de Dios); e ainda muitos outros, entre o Manu e o Rio Branco

(afluente do Los Amigos), do Manuripe ao Madre de Dios, do Tahuamanu ao Acre, do Purus ao rio Piedras (Moro, 1952: 170-178)... As lanchas a vapor estabeleciam rotas fixas, ligando rios e varadouros a uma imensa rede comercial: “en tres o cuatro años aquellos bosques semejaban una gran ciudad con su red de calles y carreteras; o bien el océano cruzado por miles de navíos” (Moro, 1952: 177).

As expectativas de lucro que atraíam levas de exploradores à região não vinham apenas da extração do caucho, mas também de tudo aquilo que ele trazia como condição: o transporte de mercadorias (e as formas de burlar impostos), a abertura e o controle de ramais e rotas de navegação, o controle e a disposição da força de trabalho que abria e limpava varadouros, fornecia carne de caça ou peixe aos trabalhadores, ou que protegia os empreendimentos do assédio de grupos indígenas ainda não reduzidos à exploração do caucho. A fronteira entre os territórios nacionais, ainda indefinida, porosa e instável, era objeto de uma manipulação confusa: “algunos caucheros peruanos se unieron a los brasileiros para competir con otros peruanos: comerciaban con los brasileiros (víveres, armas, municiones, herramientas, licores), les cambiaban o vendían peones, les vendían estradas y caucho y utilizaban las lanchas brasileiras para el contrabando de sus productos” (Alvarez, 1984: 200).

Em sua figuração atentamente comprometida em assegurar a posse brasileira, Euclides da Cunha afirma que, a partir de Santa Rosa, no alto Purus, até as cabeceiras deste rio, não se via uma única casa de telhas, o que para ele conotava que a ocupação era instável e temporária, e que se fazia principalmente por índios convertidos em caucheiros:

As vivendas de palha, construídas em dez dias, denunciavam a existencia instavel da sociedade nomade que despoja a terra e vai-se embora. Caracterisa-a a inconstancia irrequieta dos “infiéles” predominantes em maioria esmagadora. Contam-se 5 peruanos, em geral loreanos, para 100 piroas, campas, amahuacas, conibos, shipibos, shamas, coronauas e jaminauas, que todos se deparam varios nas usanças e na índole, uns e outros, já “conquistados” a tiros de rifle, já illudidos por extravagantes contractos, jungidos á mais completa escravidão” (Cunha, 1906: 29)²⁰⁶.

²⁰⁶ Com efeito, Gow afirma que a maioria dos Piro vivia no Alto Purus na primeira década do sec. XX (Gow, 2001: 210-211, n.18).

A invasão do rio Iaco

Costuma-se afirmar que Manoel Urbano da Encarnação teria sido o primeiro brasileiro a explorar o rio Iaco, tendo alcançado a sua foz por volta de 1861 (Vital, 2016: 69). Mas o estabelecimento dos primeiros seringais na região parece ter começado apenas após 1877, quando o vapor Anajás adentra o rio Acre, comandado pelo cearense João Gabriel de Carvalho, que já detinha seringais ao longo do baixo Purus (Castelo Branco, 1959: 185; Vital, 2016: 69; Bulcão, 1940: 10). Caetano Monteiro da Silva, em carta publicada no jornal *O Alto Purus* (de 16/01/1910), narra que foi por esse tempo que se começam a explorar os seringais no rio Iaco, e que em 1882 já subia esse rio o vapor Juriti. Empresas com sede em Belém, como *José Nunes da Silva & Cia*, *Teixeira & Roiz* e a *B. Antunes & Cia*, teriam patrocinado a abertura desses primeiros seringais. A partir de então, a ocupação se faz rápida e irreversível, povoando a região com seringais cujos nomes evocam as terras de origem dos invasores: Iracema, Fortaleza, Santa Clara, Mercês, Natal, Tabatinga... Em 1888, João Câncio Fernandes teria subido o rio até a boca do igarapé Abismo. E Monteiro da Silva, em parte já elaborando a imagem da *terra nullius* que caberia ocupar, escreve que “no Yaco não existiam índios nas margens, mas sim no Cayaté e Macahuã, em pontos muito distantes. Estes índios eram Ipurinãs, Inamarés²⁰⁷ e Manitinirys, os quaes no segundo anno foram encontrados pelos seringueiros do centro, sendo todos de indole pacifica” (Monteiro da Silva, 1910: 3).

Alguns anos depois chegaria ao rio Iaco Avelino de Medeiros Chaves, sergipano que, após ter sido praça no Rio de Janeiro e estudado na Escola Militar de Porto Alegre, participando da Revolução Federalista de 1893, concluiu curso de agrimensura em Belém (*Revista Fon-Fon*, de 08/11/1913; Guaraná, 1925: 44). Ele partiu em 1898 com auxílio de capital inglês conseguido junto à companhia de navegação *The Amazon River Steam Navigation* para o alto rio Iaco (*Revista Fon-Fon*, de 01/06/1911; cf. Vital, 2016: 70). Junto ao já referido João Câncio Fernandes, Avelino fundou a empresa *A. Chaves & Cia.*, que

²⁰⁷ Manxineru se traduz por “povo ou nação do inharé” (árvore também conhecida regionalmente como “pama”, *Helicostylis tomentosa* (Poepp. & Endl.) Rusby), o que me leva a crer que “Inamarés” é um sinônimo ou um nome alternativo à Manxineru, e não designa necessariamente um outro conjunto de pessoas.

instituiria os últimos seringais do rio Iaco: Brasil, Guanabara, Arvoredo e Peri. Segundo o historiador André Vital, em poucos anos Avelino Chaves expandiu seus negócios para os rios Acre e Xapuri, comprando os seringais Canadá, Paraná, Califórnia e Mato Grosso (Vital, 2016: 70; cf. *Revista Fon-Fon*, de 01/06/1911).

Muitas vezes o acesso a capitais e as conexões políticas se provaram muito mais úteis para fomentar a longevidade de empreendedores no cenário altamente conflituoso do *boom* gomífero do que apenas a imposição pela força e a troca de ameaças²⁰⁸. Pois a exploração da borracha dependeu desde seus começos do acesso aos mercados estrangeiros, o que impôs ao extrativismo uma agenda e uma estética liberal. Isso, é claro, não excluía o recurso à violência com o objetivo de manter a ordem nos centros de produção — como na famosa formulação de Marx, “o gosto do pão não revela quem plantou o trigo, e o processo examinado nada nos diz sobre as condições em que ele se realiza, se sob o látigo do feitor de escravos ou sob o olhar ansioso do capitalista”²⁰⁹.

É assim que pelos jornais da época podemos acompanhar o alto investimento de Avelino Chaves em se constituir como liderança política, à frente de ideais progressistas e modernizadores. Um dos mais ativos delegados do Partido Progressista, Avelino foi diversas vezes prefeito do Alto Purus em substituição ao titular Samuel Barreira. Edições dos jornais *A Folha do Acre* e *O Alto Purus* louvaram, em maio 1912, o *lobby* realizado por Chaves junto ao então *Ministro da Agricultura, Industria e Commercio* Pedro de Toledo, quando fora promulgado o *Plano de Valorização da Borracha* pelo governo Hermes da Fonseca. A boa relação de Avelino Chaves com a imprensa metropolitana fazia parte de suas estratégias, e ele financiava diversos jornais, tanto no Departamento do Alto Purus quanto na Capital Federal²¹⁰. Seus contatos com políticos e oficiais de alta patente no

²⁰⁸ Exatamente como, aliás, Vallvé observou para o caso boliviano (2010: 229). Sobre os conflitos entre os diferentes grupos de patrões que dominaram o extrativismo na bacia do rio alto Purus no início do século, a história das “oligarquias fluviais” de André Vital é interessantíssima (Vital, 2016).

²⁰⁹ A frase consta no capítulo sete do primeiro volume de *O Capital*.

²¹⁰ Avelino Chaves foi, por exemplo, um dos maiores financiadores para a criação do jornal *A Noite*, de Irineu Marinho em 1911 (Vital, 2016: 72). O mesmo Marinho, em 1925, começaria a construir com a fundação do jornal *O Globo* o maior império de comunicação brasileiro.

exército facilitaram-lhe a nomeação como Comandante Superior da Guarda Nacional do Alto Purus (Vital, 2016:73).

A empresa de Avelino financiou a construção de ramais e estradas, sendo uma das mais importantes aquela construída em 1908 utilizando a mão de obra indígena, e que segundo a *Revista Fon-Fon* era “de alto valor estrategico e commercial, ligando o rio Iaco, ao Departamento do Alto Acre, atravessando o rio Xapury, zona productora e muito fertil. Por esse varadoiro se penetra na Bolivia, onde se encontram os seringaes de R. Suarez Hermanos & C., os maiores proprietarios daquelle paiz” (em edição de 01/06/1911). Além disso, a partir de 1910 Chaves investiu na construção de sua frota de barcos para o transporte de mercadorias e borracha, mandando construir três barcos na Europa, estendendo seu poder sobre a cadeia de produção e abaixando os seus custos. Assim a empresa de Avelino começou a aviar mercadorias e garantir o transporte para outros seringalistas da região (Vital, 2016: 75).

No livro que publicou em 1913, por ocasião da Exposição Nacional de Borracha, Avelino Chaves alegou ter começado a “desbravar” os lugares que depois comporiam o Seringal Guanabara em 1898. Segundo ele, a exploração começada na companhia de 30 homens foi dificultada pela presença de “selvagens das tribus catianas, canamarys, inamorés, capixis, manetenerys, etc., predominando entre esse elemento gentio os catianas” (Chaves, 1913: iii). Ele continua:

Aprendendo a lingua desses barbaros e careando-lhes a amizade por presentes, enfeites e outros ardis²¹¹, Avelino Chaves conseguiu entrar com elles em boa correspondencia e cordialidade, affeçoando-os e tornando-os, pouco a pouco, activos auxiliares nos seus empreendimentos. À proporção, porém, que a propriedade foi se alargando e trabalhadores mansos vieram habital-a, os indios foram

²¹¹ Como vamos vendo, é comum nos relatos sobre o encontro colonial a ideia de que a doação de presentes efetua uma “conquista” (que conota ambigualmente a “sedução” ou o “convencimento”, mas também a “subjugação”). Comentando sobre a definição ambígua de “conquista” dada por Joaquim Rocha (que desceu o Caquetá e Putumayo até Iquitos em 1903), que falava em grupos indígenas “conquistados pela primeira pessoa que conseguiu comerciar com eles”, Taussig observa que “tal definição não é tanto uma falácia quanto um conceito, tão necessário à conquista através do escambo quanto ao escambo através da conquista” (Taussig, 1993: 44). Voltaremos a isso no próximo capítulo.

desaparecendo, existindo hoje apenas algumas famílias de catianas e mantenersys, falando a nossa língua e perfeitamente ensinados. Essas famílias vivem sob a direção de um tuchaua no lugar Ynmenrã ou Balseirão, e entregam-se a trabalhos agrícolas rudimentares (Chaves, 1913: iii-iv).

Diferentemente dos etnônimos Canamary, Capixis, Cunibo ou etc., que no rio Iaco só se poderia conhecer a partir da leitura de relatos de exploradores ou de relatórios oficiais, Catiana é um nome sobre o qual os Manxineru contemporâneos contam algumas histórias, que sugerem a correção do cruel eufemismo de Avelino Chaves (“os índios foram desaparecendo, ...”). Ouvi dizer que os Catiana foram perseguidos em sucessivas correrias perpetradas pelos caucheiros peruanos e bolivianos que se instalaram nas cabeceiras do Purus e Iaco nos finais do século XIX e começo do XX. Algumas pessoas afirmam também que um grande grupo catiana foi perseguido e morto após ter assassinado um fabricante de canoas que trabalhava para Avelino Chaves (um desses depoimentos será apresentado adiante).

Interessante observar que João Alberto Masô, então delegado do Ministério de Agricultura no Território do Acre, denunciou em um relatório de 1910 um massacre de pessoas catiana a mando do proprietário do seringal Olinda, João Alves Vieira, no rio Iaco:

Nas margens do rio Yaco, entre os seringais Guanabara e Tabatinga, viviam diversas famílias de índios pertencentes à grande tribo dos Catianas. Nas imediações das malocas dessa gente, moravam além de outros, os brasileiros Vicente Ferreira, Martins Ferreira, Joaquim Jorge, Liberato, Francisco Luiz, José de Paiva, e Alcibiades, os quais, chefiados por João Alves Vieira, organizaram uma batida contra os ditos Catianas. De fato, de Agosto para Setembro de 1901, consumaram este crime, deixando espalhados nas margens do Yaco dezenas de cadáveres. Algumas mulheres que lograram salvar-se pela fuga, encontrei-as em 1907, no interior do seringal Tabatinga, onde vivem sob o amparo de um velho cearense chamado Carvalho; com essas infelizes, Carvalho conseguiu formar um belo cultivado, tão raro naquelas paragens. Em 1902 o mesmo João Alves Vieira, perseguiu outra tribo dos Canamaris, também moradores na margem direita do rio Yaco. João Alves Vieira mora atualmente no seu seringal Olinda, no rio Yaco, perto do teatro destes acontecimentos; é coronel da

Guarda Nacional (Masô, 1913; cf. Também Castelo Branco, 1950: 14)²¹².

Um artigo publicado no jornal *O Amazonas*, de Manaus, e reproduzido numa edição do *Jornal do Brasil* de 13/01/1903 dá pistas da relação conflituosa que os barracões seringueiros mantinham com os conjuntos indígenas. Segundo o artigo, “índios catianas” teriam atacado o barracão Guanabara, à margem do rio Iaco, matando o gerente Eustachio Aragão da Cruz a tiro de rifle. O motivo da contenda teria sido que uma criança indígena, de nome Helena, fora levada à casa de Avelino Chaves, o que fez com que o “tacháua” (*sic*) matasse uma indígena e o gerente branco, impelindo o pessoal do barracão em fuga para o barracão Brasil e interrompendo o fabrico da borracha. Não há notícias sobre o desfecho do episódio, mas podemos imaginar quais providências foram tomadas por Avelino, que durante o acontecido encontrava-se na Europa, segundo o jornal.

De qualquer forma, Avelino se promovia como “grande protector dos selvicolas” (*Revista Fon-Fon*, n.26, 1911²¹³), pagando pela

²¹² O referido relatório foi objeto de uma troca de cartas entre Masô e o então inspetor do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais, Francisco Barboza de Araújo. Em sua carta, Masô pede que o inspetor confirme a veracidade de suas denúncias, que, segundo ele, haviam motivado uma série de “artigos injuriosos” publicados no periódico *Brasil Acreano*, em Sena Madureira, em defesa de João Alvez Vieira. O inspetor prontamente prestou sua solidariedade ao delegado do Ministério de Agricultura, afirmando: “no decurso de minha viagem pelo Yaco tive ocasião de ouvir a narração dos crueis massacres dirigidos contra os infelizes “catianas” pelo tenente-coronel João Alves Vieira, que levou a ferro e a fogo os ingenuos e indefesos habitantes das terras de que se apossou” (como se pode ler na edição do Diário Oficial da União de 27/02/1912). Schultz e Chiara, em suas *Informações sobre os índios do alto Purus*, relatam ter encontrado acima da foz do Iaco “talvez a única sobrevivente da tribo Katiana, uma mulher velha, casada há muitos anos com um sertanejo preto” (Schultz e Chiara, 1955: 183).

²¹³ Lê-se na *Revista*: “Ahi encontrou uma tribo de índios nûs denominada Catianas, trabalhadores, de boa indole e que se dedicavam a uma agricultura rudimentar. Avelino Chaves familiarisou-se com elles, aprendendo-lhes logo a lingua, fazendo-se camarada do tuchaua (chefe) e obsequiando-os. Com esse processo insinuante de catechese foi melhorando dia a dia as condições sociais daquella tribo, valorisando-lhes os serviços, permutando-os por um relativo bem estar, fornecendo-lhe em compensação dos esforços no cultivo da terra os

publicação de notas da *Revista Fon-Fon* (maior referência de moda e estilo de vida burguês no Brasil de então — Vital, 2016: 71) louvando-lhe a filantropia e o espírito moderno, por exemplo: “Avelino Chaves levou em 1902 para educar na Europa um indiosinho, de oito annos de idade, baptizado com o nome de Raminã Tapé de Guanabara, que falleceu na Allemanha num hospital de primeira ordem. Actualmente tem outro educando-se no Pará, filho da mesma tribu, e chama-se Maiucury de Guanabara” (*Revista Fon-Fon*, n.26, 1911). Nesta mesma edição, entre demonstrações de opulência e espírito empreendedor, a *Revista* informa que o seringal Guanabara produzia anualmente 190 toneladas de borracha (no valor aproximado de 475 mil libras esterlinas ou 3,6 toneladas de ouro segundo as cotações da época — Vital, 2016: 71).

Uma olhada sobre a cadeia dominial do chamado Seringal Guanabara²¹⁴ mostra que Avelino de Medeiros Chaves comprou parte dessas terras de Moysés Alvino de Souza em 1902²¹⁵, quando aquele lugar era chamado de Seringal Arvoredo (o nome Seringal Guanabara surge pela primeira vez em um contrato de arrendamento entre Avelino Chaves e Joaquim Nogueira, em 1912). Moisés Alvino teria tomado posse de diversas localidades às margens do rio Iaco e entre esse rio e o Acre, bem como de trechos de terra entre os afluentes do Iaco Riozinho e Macauã, em 1899, registrando-as em seu nome no cartório de Sena Madureira (contando como testemunha inclusive o mencionado João Cância Fernandes — Funai, 2014).

cereaes e instrumentos necessarios, roupas, medicamentos, não consentindo que aventureiros a explorem e persigam”.

²¹⁴ Tive acesso aos levantamentos da cadeia dominial do antigo Seringal Guanabara que constam como parte do processo (hoje interrompido) de identificação e delimitação da Terra Indígena Manchineri do Seringal Guanabara (FUNAI, 2014). Devo observar que este esboço histórico que estou traçando não poderia ter qualquer ambição de esgotar o assunto: havia antigos parentes manxineru em outros seringais, mais abaixo no rio Iaco, e também havia outros proprietários com pretensões territoriais mais ou menos justificadas nos cartórios de Sena Madureira. Nosso esboço padece de uma incontornável simplificação, que só poderia ser remediada com uma pesquisa exaustiva nos arquivos e cartórios de Rio Branco e Sena Madureira.

²¹⁵ Em uma edição do jornal *O Alto Purus* de junho de 1914 pode-se ler uma carta de Moysés Alvino ao Comissário de Terras do Alto Purus, solicitando que suspendesse o processo de registro da demarcação das terras de Avelino Chaves, alegando que este ainda não havia pago a quantia acordada.

Não existem muitas informações sobre quem foi Moysés de Souza, mas seu nome consta em diversos anúncios de venda de lotes e terrenos ao longo do rio Iaco nos jornais da época (entre os anos de 1910 e 1914), geralmente próximos de Sena Madureira. Ele aparece também como solicitante de autorização para que ele e um Elpidio Dias pudessem “cathequisar índios no alto Yaco” (por exemplo em *O Alto Purus*, edição de 07/08/1910). Além disso, o jornal *O Brasil Acreano* noticiou que a primeira cirurgia de sucesso realizada no Hospital da Caridade de Sena Madureira, em junho de 1910, fora para a retirada de um “osteoma da mão e antebraço esquerdo” de um manxineru, trazido ao hospital por Moysés de Souza (Vital, 2016: 130).

Dois anos antes da publicação do livro de Avelino Chaves, o relatório do Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) apresentado ao *Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio* (ao qual estava então subordinado) dava notícia de que no alto rio Iaco seria “ensaiada a fundação de uma povoação indígena”²¹⁶, na qual serão localizados os índios ‘manetenerys’, que são os mais numerosos das margens do rio Purús” (MAIC, 1911)²¹⁷. O relator ainda achou por bem informar ao ministério que “esses índios plantam algodão, fiam e tecem pannos para a confecção de vestidos que têm muita semelhança com os que usam os bolivianos que descem o Madeira. Têm grandes pacovaes à margem daquelle rio, mas a sua residencia é no interior” (MAIC, 1911). No relatório do ano seguinte, o inspetor do SPILTN avisa que os trabalhos de “agremiação dos maneteneris” continuavam às margens do alto Iaco. “Esses índios”, escreve o relator,

²¹⁶ Iglesias explica que esse tipo de iniciativa coadunava com as diretrizes do Regulamento do SPILTN: “Segundo o Capítulo V, do Título I, do Regulamento do SPILTN, ‘povoações indígenas’ foi a denominação atribuída aos ‘antigos aldeamentos indígenas’, ‘reconstituídos de acordo com as prescrições do presente regulamento’. Ali seriam estabelecidas ‘escolas para o ensino primário, aulas de música, officinas, machinas e utensílios agrícolas, destinados a beneficiar os productos das culturas e campos apropriados à aprendizagem agrícola’, bem como ‘seções especiaes para apicultura, sericultura, pequenas indústrias, criação de animais domesticos, etc.’. Convencidos, por ‘meios brandos’, da necessidade e conveniência de participarem dessa aprendizagem, ali trabalhariam os índios livremente, ‘com pleno direito ao produto integral de seu trabalho’” (Iglesias, 2010: 240 n.15).

²¹⁷ Para uma excelente análise do curto período de trabalho do SPILTN no Território Federal do Acre, ver Iglesias, 2010.

que eram, até pouco tempo, deshumanamente explorados pelos aventureiros que se estabelecem nessa região longínqua, encontram-se hoje reunidos sob as vistas de um empregado do Serviço, para este fim nomeado pelo respectivo inspetor. São elles de bons costumes, pacíficos e trabalhadores. Possuem a industria rudimentar de artefactos caseiros e cuidam, com muita disposição, dos trabalhos do campo (MAIC, 1912).

O trabalho de “agremiação” mencionado no relatório parece ter consistido, ao fim, na transferência de um conjunto de pessoas manxineras das mãos de um patrão seringalista para outro. É o que se depreende da leitura do relatório que subsidia essas informações, de autoria de Francisco Barboza de Araújo. Chegando a Sena Madureira desde Manaus a bordo do vapor *Ajudante*, no qual também viajava Avelino Chaves²¹⁸ (como se pode ler na edição do jornal *O Alto Purus* de 05/02/1911), ele tinha a missão de averiguar como estava a situação das populações indígenas sob a tutela da antiga Inspeção do Acre, que então fora fundida à do Amazonas. Araújo conta como subiu o rio Iaco até o lugar (até hoje chamado) Senegal, onde havia um barracão, acima do Seringal Guanabara (Araújo, 1912). Segundo seu relato, os Maneteneris ali eram explorados por “Moysés Alvim de Souza”, então residente em Sena Madureira, que fora nomeado pelo prefeito do Departamento do Alto Purús, Cândido José Mariano, como “catechizador no rio Yaco” (1912: 1)²¹⁹. Araújo conta ter encontrado os

²¹⁸ Piedrafita Iglesias observa que “o Coronel Chaves vislumbrara na chegada do SPLITN possibilidades de obter ganhos e avançar seus próprios interesses: oferecera ao Inspeção outra parte de sua propriedade para a criação de uma ‘colônia de nacionaes’, fornecera, em mais de uma ocasião, mercadorias para a inicial instalação e o posterior abastecimento do posto e estabelecera acordos para a utilização da mão de obra indígena nas atividades de seus seringais” (Iglesias, 2010: 240).

²¹⁹ Cândido José Mariano, ex-combatente na Guerra de Canudos, foi prefeito do Departamento do Alto Purús de 1905 a 1910. Em um de seus relatórios ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, ele afirmou que um “sistema antigo de catechese” (definido como um “methodo de civilização” que “procurava os indios para escravizal-os ao serviço da seringa e da caça, em que são peritos, e as indias para trabalhos domesticos e de outra ordem que a moral reprova, quando não consagrados por união licita”) havia resultado apenas na fuga e na resistência dos nativos, sendo “taes absurdos cessaram desde a criação dos departamentos, e tenho como dever de honra proteger esses nossos infelizes

indígenas em estado de miséria, “os homens maltrapilhos, as mulheres e as creanças nús, apenas compostas por uma tanga tecida de algodão ou embira”. Diz então ter dado a eles roupas, ferramentas e miçangas como “credencias”, convidando-os a abandonarem suas malocas no centro e voltarem às margens do Iaco.

Satisfação tinham eles de voltar para a antiga habitação de sua nação, sita à margem esquerda do mesmo rio, que outr’ora nessa parte eles dominaram, mais ou menos defronte do barracão do flibusteiro Moysés, porem eles temiam a proximidade e a qualidade dos visinhos, si bem que não fossem seus inimigos. Ainda assinala ali uma antiga maloca, um extenso bananal avaliado em 3000 bananeiras de diferentes qualidades, porem apesar de certas vantagens eu não cogitei mesmo de tal logar em vista da proximidade do barracão “Senegal”. Fora disto eu com razão previa que Moysés poria embargos a minha tentativa, porque considera suas as terras das antigas malocas e as que se seguem até alem das cabeceiras do Riosinho, onde habitam indios ainda da mesma nação maneteneri, onde elle não tem uma barraca que prove a sua moradia habitual ou de algum seu aviado, trabalhador ou apaniguado e as quaes são incontestavelmente dos Maneteneris, pelo *uti-possidetis* e que cumpre reivindicar para que elles se fixem em terra de sua legitima propriedade (Araújo, 1912: 1-2).

O relatório conta que os extratores de caucho de Moysés se alimentavam das roças dos indígenas, e que estes eram obrigados a abrir varadouros entre os novos pontos de extração e a margem. Araújo teria acertado de levar esse grupo maneteneri para terras cedidas por Avelino Chaves, onde seria aberta uma “colonia de nacionaes”. Tais terras, segundo Araújo, tinham pouca importância econômica, visto não possuírem árvores de *hevea* e estando o caucho que elas continham quase todo explorado (Araújo, 1912: 2). Os indígenas deveriam permanecer ali até que fossem reivindicadas “terras incultas” para a sua localização.

Araújo diz ter acertado com dois “chefes”, Coanzé e Raymundo, para que eles descessem para as terras de Avelino, onde

patricios, por considerá-los como carecedores do arrimo da Nação da qual são tutelados natos. Si as circunstancias permitirem, tratarei de agrupá-los em aldeamentos situados em pontos convenientes, convencendo-os, mediante modica remuneração, a trabalhos uteis e consantaneos com o seu gráo de civilização” (Mariano, 1905: 13).

deveriam abrir roçados de macaxeira, banana, milho e feijão, para então, no verão, trazer suas mulheres e crianças das cabeceiras do Riozinho (afluente da margem direita do Iaco). Araújo especifica que os índios tiveram que trazer filhos de banana de lugares a um dia e meio de viagem, pois ali “se planta parcamente seja o que fôr” (1912: 3). Quando, no verão de 1911, Araújo voltou às terras do Seringal Guanabara para inspecionar o trabalho de construção da “agremiação”, ele encontrou não apenas os homens trabalhando, mas toda a “tribú” (1912: 3):

Os caucheiros peruanos que descem do Chandless na direcção das cabeceiras do Riozinho e do Macauã em procura e consequente extracção do caucho, malquistaram-se com uma pequena maloca maneteneri, por terem os seus homens se opposto as suas insolitas pretenções relativamente a suas mulheres e o resultado foi um ataque a dita pequena maloca e a morte dos infelizes selvicolas, que não viram suas mulheres partirem com o vencedor, nem profanados os seus lares. (...) Alarmadas as malocas de Coanzé, Raimundo e Moysés e começando os peruanos a apparecer em constantes visitas, desceram as mulheres em massa trazendo as creanças e orphaos das 3 referidas malocas. (...) Os Manetenerys acham-se actualmente munidos de ferramentas e tem sufficiente roupa, porem será conveniente que lhes mandeis cobertas de juta excellentes pela sua duração e preciosa na epoca das friagens, bem assim algumas redes, que, si bem que elles as fabriquem, o fazem com muito labor (1912: 4-5).

Araújo então recomenda que os indígenas sejam pagos por seus serviços em dinheiro ou “mercadorias úteis”, que os produtos de sua lavoura sejam vendidos preferencialmente ao barracão do Seringal Guanabara, e que não se deveria usar nenhum meio de coerção violenta contra os indígenas (1912: 13, 14).

Por fim, Araújo registra a notícia sobre os Catiana:

Si bem que não tivesse ido ao Acre, afim de colher *sur place* informações sobre os índios dessa região, vos poderei adiantar que mui poucos restam ainda. Os das cabeceiras do Sepatini desceram para o territorio amazonense, repelidos pelos seringueiros e hoje se acham encurralados entre os seringaes do Acre que se limitam com o Estado do Amazonas e os exploradores do citado rio que avançam. Em seringaes que tem fundos para o rio Abunã existem pelo que me contaram algumas pequenas malocas e no alto dos Patos, importante affluente da margem esquerda do Acre foram encontrados no ultimo

verão duas malocas, sendo uma de catianas, ultimo destroço da famosa nação Catiana, que quer dizer grande e outra que se suppõe ser do Poqueneris ou de Piros; sobre este particular os exploradores de Guanabara que me forneceram estes ultimos dados que não estavam fixados (1912: 8-9).

Depois desses atos, e com a dissolução da inspetoria do Acre, os trabalhos do SPILTIN foram interrompidos no Alto Purus (Iglesias, 2010: 195)²²⁰. Os assuntos relativos aos indígenas da região serão doravante tratados pelo titular do MAIC diretamente com os administradores das prefeituras locais, no nosso caso, de Sena Madureira. Um exemplo, mencionado por Piedrafita Iglesias (2010: 195), deu-se em 1913, quando o Ministro de Agricultura, Indústria e Comércio telegrafou para o então prefeito de Sena Madureira, Samuel Barreira, pedindo-lhe esclarecimentos sobre a situação de trabalhadores indígenas nos seringais da região. O pedido de informações era motivado pelo fato de “haver um membro do parlamento inglez, nomeado para investigar as atrocidades que se diziam praticadas contra os indios existentes em serigaes peruanos do Putomayo”²²¹, o que fez “alguns industriaes allemães já annunciarem não comprar borracha proveniente dos seringaes do referido rio, como protesto ao facto de se não ter punido os criminosos, apesar de denunciados” (como se pode ler em edição do jornal *O Alto Purus*, de 31/08/1913). O telegrama foi respondido com a alegação de que “mesmo antes do acto do Governo

²²⁰ A inoperância do recém-instalado escritório do SPILTIN em Sena Madureira foi um dos temas elencados no manifesto do comitê revolucionário da Revolta Autonomista do Alto Purus, no qual se lê: “uma Delegacia de Protecção aos índios, apenas alugou uma casa, collocou uma placa e desapareceu sem ter funcionado em cousa alguma” (publicado em *O Alto Purus*, edição de 12/05/1912).

²²¹ Trata-se do famoso *Sir Roger Casement*, que foi cônsul no Brasil a partir de 1906, e que, entre 1910 e 1911, visitou as áreas de exploração gomífera da *Peruvian Amazon Rubber Company*, denunciando a prática de tortura, o sequestro e o assassinato de indígenas a mando dos patrões. Como consequência, os membros diretores da *Peruvian Amazon Rubber Company* foram investigados e intimados a depor para uma Comissão da Câmara dos Comuns do Reino Unido. Entre eles, Júlio César Arana, célebre caucheiro fundador da *Casa Arana y Hermanos*, possuidor de uma área de exploração de caucho de aproximadamente 5,5 milhões de hectares nas margens do rio Putumayo. Os trabalhos de Casement sobre a violência do extrativismo gomífero foram objetos das análises de Taussig (1993).

Federal estabelecendo medidas de protecção aos índios, estes gozavam de carinhoso amparo da administração departamental, vivendo em situação lisongeira as pequenas tribus dos manitenerys, catianas e apurinans nas cabeceiras dos rios Yaco e Macahuan” (*O Alto Purus*, 31/08/1913: 3).

Uma edição posterior d’*O Alto Purus* comentava que o prefeito Samuel Barreira cogitava trazer para próximo de Sena Madureira algumas famílias de “catianas e manitenirys”, “no sentido de aproveitar na agricultura e na pesca algumas famílias de catianas e manitenirys, dando a Prefeitura uma escola e uma direcção capaz de tornal-as uteis” (*O Alto Purus*, 23/11/1913). Com efeito, e em parte motivado pela solicitação do Ministério, Samuel Barreira viajou em dezembro de 1913 para o alto rio Iaco, onde, dentre outras coisas, esperava visitar a “maloca dos manitanerys” na foz do igarapé Balseirão (segundo entrevista dada pelo mesmo ao jornal *Alto Purus*, edição de 28/12/1913). No relatório que enviou ao Ministro da Justiça e Negócios Interiores, Barreira registrou:

Tive em vista também observar de perto os centro productores de borracha, e algumas tribus de índios desorganizadas e dispersas pelo Alto Yaco. No tocante ao índios, meu intuito é estudar com a maxima ponderação a possibilidade de conciliar os interesses dos infelizes filhos de nossas selvas com as respeitaveis conveniencias da civilização, organizando aldeamentos nos arredores desta cidade onde os índios possam, cercados de conforto e garantias, entregar-se pacificamente a trabalhos agricolas. Os índios a que me refiro pertencem ás tribus já muito reduzidas dos “Catianas” e “Manitinerys” (Samuel Barreira, em *O Alto Purus*, 15/03/1914).

Os primeiros padrões brasileiros

Joana Manchineri, uma senhora que então beirava os 100 anos de idade, fez o seguinte relato, registrado por Santos (Santos, 2001: 16):

Antes de peruano e brasileiro branco entrar em contato com nós, vivíamos acima do igarapé Buenos Aires, lugar de peruano. Éramos brabo, o pessoal todo nu. Dr. Avelino viu o pessoal todo nu, ele era dono do seringal todinho. Um dia foi na nossa aldeia com a lancha Soberano. Aí ele chegou lá com o pessoal dele e também farinha, sal e

açúcar. Nós tínhamos matado uma anta e tinha moqueado um bocado e cozido um bocado na panela de barro. Dr. Avelino saiu provando a bóia de todo mundo e depois pediu para a gente ir pegar sal e farinha, aí fomos comer, ainda pensando que o branco estava envenenando a gente, mas era sal, era que a gente não conhecia sal. Depois disso Dr. Avelino Chaves levou nós para o seringal Guanabara.

Quatorze anos depois, em uma manhã quente de final de verão, enquanto os professores terminavam o seu trabalho na escola, o velho senhor José Sebastião, conhecido como Zé Barrão, filho mais velho de Joana, me contou novamente como os seus antigos parentes encontraram os brancos pela primeira vez, próximo à foz do igarapé Abismo.

Eles descobriram através de bicho, que contou que ia chegar um branco. Aí um dia chegaram mesmo. Eles estavam na praia, comendo carne de anta. Aí diz que chegaram lá, quando foi um dia de manhã lá se vem um bocado de gente varejando, três canoas. Diz que eles chegaram lá, encostaram na praia onde estavam os índios. Aí por lá diz que o dr. Avelino Chaves mandou encostar. Chegaram lá e ele disse “ah os meus caboclo”, e assim diz que ele fez, sabe? Aí foi começar a abraçar os velhos, e os novos correram pra mata. Mandaram correr, né? De repente se eles atacassem iam matar um bocado mesmo, ao menos aqueles que correram já iam ficar de lembrança, né? Aí diz que por lá provou caldo de espinhaço de anta²²², que eles ia comer ainda. Ele provou, e tava sem sal. Mandou um empregado dele pegar sal, temperou. Aí diz, “puxa estragaram nossa comida que nós ia comer, mas deixa eles”. Ele mandou buscar farinha, e comeu. Terminou de comer mandou fazer café. Aí diz que deram um pouquinho de café pra um velho que nem eu, né? E diz que ele pegou assim, olhou e jogou, “quero não”. Ele não tem costume de tomar café, água velha preta, suja. Na mente deles²²³, né? Aí por lá, quando terminaram de tomar

²²² Esse tipo de cena também aparece nos relatos de outros povos indígenas sobre o “contato”: um branco que chega de barco e prova a comida dos índios, dando-lhes a seguir anzóis, terçado, panelas, roupas e etc. (ver, por exemplo, a história Kanamari sobre o chegada de Jarado, em Costa, 2007: 59).

²²³ Essa expressão, “na mente dele”, é um modo comum do português manxineru de identificar as inversões de perspectivas das histórias “do tempo em que os bichos falavam”. Ela se repete sempre que a percepção do protagonista é subitamente deslocada pela transformação impulsionada pela nova situação na qual ele se encontra. Por exemplo: há uma versão manxineru da história do desaninhador de pássaros, que me foi narrada diversas vezes, na

café, começaram a despachar farinha. Antigamente existia tigela de esmalte, né? Aí foram dando farinha, dando sal, dando açúcar. Bolacha, na época, né? Começaram a dar pros índio.

Aí diz que depois do doutor Avelino pegou o rifle e entregou pra cada um velho daquele. Aí diz que tinha um urubu sentado assim num galho de pau. Aí diz que ele falou “aê compadre, vamo atirá”. Diz que pegou e atirou, primeiro o doutor Avelino. Pah! O urubu desceu. “E olha aí, não mata?” E os índio só fizeram balançar a cabeça, sem saber como ele estava dizendo. Aí diz que outro disse pra um outro: “rapaz, você que conhece mais, que anda”, porque sempre aqui e acolá tinha um que conhecia os peruano, né? “Tu atira”. Diz que pegou e atirou no urubu de novo. Pah, aí desceu. Aí cada um velho daquele pegou um rifle daquele papo amarelo, na época era 44. Os velhos, cada um com um rifle, tudinho.

Aí deram um bocado de fósforo. Por lá diz que começaram a comer bolacha doce né, e falavam “eu não sei o que é não, é feitiço, doença”. Aí diz que por lá tinha uma mãe da minha mãe, que começou a reparar na farinha. Começou a reparar na farinha, e diz que achou ferpa de mandioca. E um pedaço de casca. Naquele tempo não existia negócio de farinha branca, era só farinha d’água, feita no Pará. Aí diz que por lá achou pedaço da casca de roça, de macaxeira. Diz que reparou, “cheiro bonito, agradável”. Aí pegou e jogou na boca, começou a mastigar. Começou a mastigar, “vou engolir, se eu morrer é eu, né?”. Diz que avisou pra mãe dela: “Mãe, essa farinha é bom”. Aí diz que a velha pegou minha vó e deu umas lapada nela, por causa dessa farinha que ela comeu. Pensando que era veneno, né? Aí diz que “se tu comeu, minha filha, eu vou comer, vou morrer junto com minha filha”. Aí pegou e jogou um bocado na boca, começou a mastigar, e foi e engoliu também. Aí avisou pra prima dela: “mas prima, isso aqui é coisa boa”. Aí parou. “Tu não vai mais comer dessas coisas não”, “tá bom, mãe, não vou não”. Mas por lá viu um monte de açúcar, num vaso. Aí pegou com o dedo e colocou na língua. Sentiu o doce, e disse “mãe, isso parece mel de abelha, é doce”. “Menina, já falei pra tu não comer!” e deu umas lapada nela de novo. Por lá ela pensou: “não morri da primeira vez, vou comer de novo”. Jogou um bocado na boca. “Mas prima, olha aí, é tipo mel de abelha”. Aí diz que começaram a usar o açúcar. Aprenderam assim.

qual sempre que o gavião assoprava seu rapé no cunhado deixado no alto da árvore, permitindo-lhe ver que a copa da árvore era na verdade uma aldeia, o narrador falava: “então ele olhou e viu que ali era uma aldeia, com as casas, o terreiro, na mente dele”.

Roupa, diz que usava e jogava. Os homens guardava, porque eles sempre andavam, né? Aí diz que falaram pra eles que o finado Avelino ia ser o chefe deles. Levaram um bocado lá pra boca do Balseirão. Aí começaram a morar lá, fazer moradia lá. Foi nesse tempo que ele chegou de novo, foi nessa época que eles começaram a amansar mesmo. Depois desceram pra um pouco acima do Guanabara. Lá tinha uma moradia chamada maloca dos índios Manxineru. Confrontando o Guanabara era a maloca dos índio Catiana, que a mãe do meu pai era catiana. Eu tenho mistura com catiana e manxineru. (“Mas eles falavam a mesma língua?”). Diferente, muito pouco. Eles não falavam do jeito que a gente fala hoje. Aí foi amansado assim. Aí é que começou a trabalhar na seringa atrás de ganhar mercadoria mesmo, sabão, sal, açúcar. Era assim. (...) Isso é o que meu pai contava, que eu estou repassando. Não é porque eu vi com meus olhos não.

A história contada por José Sebastião Manchineri possui inúmeros detalhes interessantes. O primeiro deles diz respeito à ideia, expressa pelo narrador antes mesmo de contar a sua história, de que a narrativa trata de como se deu “o contato com o branco” (uma forma de expressão que seguramente foi tomada dos indigenistas com os quais os manxineru cooperaram). Pois, como fica claro por esta e por outras narrativas e observações de meus anfitriões, antes da cena narrada por José Sebastião diversos grupos manxineru já estavam engajados no trabalho com caucheiros “peruanos” e “bolivianos”. É comum a diferenciação de *payri*, “branco” ou “brasileiro”, e *perowanu*, ou, numa forma mais jocosa, *sapnapheru* (“comedor de banana”).

Esta diferenciação, no contexto que analisamos, se dá também pelos afetos que cada uma dessas agências assume na história narrada manxineru: os brancos foram antes de tudo os patrões fornecedores de mercadorias e ferramentas; os peruanos foram principalmente os agentes quase anônimos de uma violência difusa, que se espalhava pela floresta e empurrava os antigos parentes para as beiras do Iaco e para os patrões brasileiros. Como afirmei em uma nota anterior, penso que essa pode ser a razão principal pela qual os brasileiros que subiam os rios Purus e Iaco puderam ser designados por um nome antes atribuído aos padres e missionários católicos: a “catequização” civilizatória dos positivistas veio ocupar de um jeito ou de outro os projetos de redução pelo trabalho operados pelas missões católicas na Amazônia peruana.

A isso está ligada também a associação comum, já aludida anteriormente, entre a exploração nômade do caucho e os grupos

peruanos, e o caráter sedentário do extrativismo seringueiro e a empresa brasileira. De qualquer forma, segundo os relatos a que tive acesso, os Manxineru já sofriam o sequestro e a violência de bandos caucheiros que eles indentificam como “*polipyanu*”²²⁴ e “*perowanu*”, antes de serem recrutados para o trabalho nos seringais dos patrões brasileiros. Um exemplo me foi dado em uma conversa que tive com Humberto Sebastião (fundador da aldeia São Sebastião), Otávio Brasil e José Sebastião (irmão de Humberto)²²⁵:

Os peruanos judiavam com os Manxineru. O pai do finado tio Cabral contava. Uma vez prenderam eles de corrente e iam levando²²⁶. Até que eles fugiram. Quando fugiram, os peruanos pensaram que eles iam morrer na mata. Eles saíram assim. Eles viajavam de noite. Quando chegaram num igarapé, começaram a esfregar aquela corrente encima de uma pedra. Até que se soltaram. Quando um se soltou ele ajudou o outro a se soltar também. Aí esfregaram até que se soltaram tudo. Isso aconteceu perto do Abismo ou do Jurimagua. Até hoje, na boca do Abismo tem um batelão velho que afundou, tá esperando caucho dos peruanos até hoje por lá (José Sebastião, Otávio Brasil e Humberto Sebastião).

²²⁴ O explorador Percy H. Fawcett, que esteve na região dos rios Abunã, Acre e Xapuri entre 1906 e 1907, relata ter conhecido um boliviano que voltara de uma expedição às cabeceiras do rio Tahuamanu havia seis semanas. Ele conta que o boliviano teria seguido a trilha de um grupo indígena até o rio Iaco, onde seu bando, que contava com mais de oitenta homens, capturou um grupo numeroso de indígenas: “the expedition was of course a slaving raid” (Fawcett, 1953: 69). Fawcett observou que os exageros nos relatos sobre a selvageria de indígenas eram, o mais das vezes, diretamente proporcionais à escassez de trabalhadores e assim à necessidade de se justificar a realização de correrias para o aprisionamento de nativos. Como observou Taussig, na maior parte das vezes a selvageria dos indígenas sobre a qual os colonizadores não se cansavam de falar era tão somente a que era praticada sobre esses mesmos indígenas (Taussig, 1993: 140).

²²⁵ Estávamos na segunda oficina para a elaboração da publicação *Shima Mwjajnutu Tshijne Wtshijne Mayawle* (Manxineru, 2016), e também nos acompanhava o geógrafo Billishelby Fequis dos Santos, a quem agradeço pela gravação de onde retirei o trecho citado.

²²⁶ Farabee relata um outro exemplo do uso de correntes para prevenir a escapada dos cativos índios: vendo suas mulheres e crianças serem acorrentadas pelos traficantes de escravos, só restava aos homens obedecer aos mandos de seus novos patrões (Farabee, 1922: 61-62).

Em um livro organizado pelos professores manxineru em 2010 há a transcrição de outro depoimento do mesmo José Cabral (que faleceu em 1998):

Certa vez, um de meus tios tinha me levado para a extração de borracha. Era um sofrimento muito grande. Eu tinha de oito para sete anos. O patrão mandava o meu tio trabalhar sem parar juntamente com as outras pessoas que tinham lá. Um dia o patrão os chamou para irem ao rio Tahuamanu. Subimos pelo Iaco e entramos no igarapé Abismo (...). Bem no meio dessa terra começamos a puxar a canoa carregada de caucho e pessoas. Quando foi mais ou menos cinco ou seis dias de viagem, o meu tio disse: “Aqui é a metade da viagem para chegar noutra rio”. Como outras pessoas já tinham trabalhado vários meses e nunca foram tratados bem, uma noite, começaram a fazer um acordo entre eles para matar o patrão. Todos combinaram tudo. No dia seguinte, mais ou menos umas quatro horas da tarde, pararam para descansar, mas o patrão não deixou e quis que continuassem trabalhando até escurecer. Como os índios eram umas quarenta pessoas, pularam em cima do chefe e mataram ele. Parece que alguns deles fugiram. Nesse dia vi uma coisa muito medonha. Aí meu tio disse: “Vão embora!”. Então entramos na mata sem destino e sem ver as outras pessoas que iam juntas com a gente. Andamos pela mata sem rumo, sem saber onde ir. No quarto dia de andança, saímos num igarapé e começamos a descer até que chegamos ao rio Iaco e dele fomos até nossa família. Foi isso que vi acontecendo com os meus próprios olhos quando ainda era criança. E por isso todos os afluentes do rio Iaco tem muitas bananeiras que os nossos antepassados plantaram (Manxineru, 2010: 56-57).

E, em um depoimento de 2004, José Sebastião Manchineri deu outro exemplo do regime violento de trabalho ao qual seus antigos parentes eram submetidos pelos caucheiros: “os peruanos acabaram com meus parentes todos, matavam e faziam o que queriam. Mandavam rolar um paxiubão, trazia no muque e mandava bater no terreiro para fazer assoalho da casa deles. Se o cara não fizesse isso eles pegavam e açoitavam” (Correia *et al.*, 2014: 14).

Diferentemente das narrativas que atribuem a Avelino Chaves o primeiro contato de brasileiros com os Manxineru, há descrições do encontro que o posicionam neste contexto de violências perpetradas contra os conjuntos de antigos parentes. Curiosamente, nestas narrativas o *payri* cuja ação se representa é Moysés de Souza. Em meu caderno de

campo registrei um par de versões, semelhantes àquela citada acima, e cuja sùmula poderia ser transcrita assim:

Os indígenas estavam lá em cima, na boca do Buenos Aires. Chegou uma lancha carregada de mercadorias. Os indígenas estavam comendo espinhaço de anta cozido. Moisés de Souza desceu na praia e provou da comida deles. Os indígenas, com medo, correram assustados. Dizem que um deles havia trabalhado para os peruanos, e falava um pouco de espanhol. Os outros mandaram então ele dizer alguma coisa para os *payri*. Ele então gritou “porranca!”, ao que os brancos teriam respondido “porranca!”²²⁷. Moisés então veio oferecer aos indígenas farinha, açúcar e sal, mas eles achavam que era veneno. Até que uma jovem resolveu experimentar. Ela assim descobriu que era comida. “Assim se amansaram os índios”, comentavam os narradores.

Um outro exemplo me foi dado pelo *kahontshi* Valdimiro, que me contou que os antigos Manxineru viviam onde depois seria demarcado o Seringal Curitiba. Lá teria ocorrido um massacre perpetrado por um bando de bolivianos. Segundo ele, teria sido ali que Moisés de Souza chegou, “manicando o rifle” e desarmando os bolivianos. Valdimiro me disse que logo após esse encontro com Moisés teria começado a “guerra de Plácido de Castro contra a Bolívia”.

Uma outra versão para o “contato”, próxima a essa de Valdimiro, me foi contada por Otávio Brasil Manchineri algumas vezes ao longo de nossas conversas. Transcrevo-a abaixo, segundo um dos registros que fiz durante a pesquisa de campo:

Os boliviano iam para matar os Manxineru. Então o Moisés gritou: “Aparece!”. Apareceram, tudo armado, que era para acabar com os Manxineru tudinho. Aí diz que ele pegou o rifle deles tudinho. E aí o que o Moisés de Souza fez?, deu para os índios essas armas. Parece que quinze rifle, para quinze pessoas. Estavam dentro do Mutum. Foi como salvou os índios. Então ele desarmou eles, mandou eles tirarem as botas, as roupas, tudo. Eles tiveram que voltar pra trás só de cueca. Então a “matação” dos Manxineru pelos bolivianos e peruanos já acontecia há muito tempo, essa era a última aldeia que já tinha dos Manxineru. Depois disso que esses pessoal que ele salvou ele levou

²²⁷ “Porranca” é um nome comum para o tabaco trançado na Amazônia. Mas aqui também pode se tratar da expressão *poranga*, “bom” ou “bonito” nas línguas gerais difundidas na expansão colonial (como *tuxaua*, por exemplo).

para o seringal de Petrópolis, e por lá que eles se espalharam. Aí que chegou o Avelino Chaves e as famílias dele.

Versão muito semelhante, também contada por Otávio, foi registrada por Ana Carolina Pereira (2013):

No tempo da correria... Que nós era cativo das mão dos boliviano e dos peruano, né? Eles vinha de lá pra cá. Faziam nós de cativo. Aí nós entramos em contato com esse Moisés de Souza, nós não, os antigos, velhos. Diz que a última maloca era aqui no igarapé do Mutum. Aí diz que um dia Moisés de Souza ia reparar os caboclos, naquele tempo chamavam caboclo, o índio, né? Diz que saiu pra espiar os caboclos dele aqui dentro do Mutum. Aí ele chegou lá e o tuxaua recebeu ele bem. Na amanhacença do dia escutaram os rifles, os homem manivelando. Já era os boliviano pra acabar a última maloca que era dos Manchineri. Aí diz que aí Moisés de Souza falou assim: “Quem tiver aí sai pra fora, se aparece”. Eles se armaram também, aí os boliviano apareceram. Eles tomaram os rifles deles, as botas e as roupas. Eles mandaram eles ir embora, não mataram os bolivianos. Assim foi passado... assim uma tia minha contava essa história pra nós. No tempo do cativo. E nesse tempo nós já saímos para o seringal. Fomos cortar seringa. Aí já fomos espalhando. Trabalhar com os patrões. Naquele tempo tinha patrão, hoje não tem mais. Até o avô do meu sobrinho se danou, saiu, espalhou para o Tabatinga, Amapá, Guanabara, e nós já vivíamos espalhado. Em 1976 apareceu tal de Funai, aí eles colocaram nós aqui na Extrema. Agora daquele tempo para cá que nós estamos, agora como nós temos aumentado, né? Você já vê muito índio daqui para baixo. Naquela época não tinha não. Aí a Funai foi que... aí, com a Funai abriu, fundou aqui a Terra. Desse tempo pra cá nós não saímos mais para canto nenhum. Quando apareceu esse Moisés de Souza é que já começou os índios a estarem nos seringais de cada colocação em colocação, quando já saíram das correrias. Quando esse Moisés de Souza trouxe para os seringais o povo Manchineri, cada família, já morou em cada colocação por colocação. Foi o que aconteceu. Aí foi que espalhou, não ficou mais que nem hoje, que estamos aqui. Todos nós fomos se espalhando, os Manchineri nessa época. Depois que a Funai apareceu foi que eles vieram para cá (Pereira, 2013: 125).

Essa imagem de Moisés de Souza enfrentando caucheiros faz com que alguns manxineru o considerem como uma espécie de libertador. Em uma noite de friagem o sr. Manoel Avelino, fundador da aldeia Cachoeira, me contou: “na época quando os peruanos iam

exterminar o povo Manxineru, ele chegou lá. Aí como ele disse que era ‘meus índios’, naquela época, ele pegou esses mais velhos e trouxe pro Icuriã. A partir daí, os Manxineru estavam libertos”. Manoel conta que seu pai, que morava então na boca do Monteza (*Pholokhala*), estava entre esses “mais velhos”, quando ainda era um rapaz. Segundo Manoel, o avô de alguns parentes seus (como o avô dos atuais lideranças das aldeias Cumaru, Jatobá e Água Preta) moravam próximos à boca do igarapé Abismo (*Katsluksuha*). No igarapé Buenos Aires (*Kotshikloha*) dizem ter existido um barracão de caucheiros peruanos, que recebia mercadoria de vapores vindos de Sena Madureira. Lá os indígenas foram “conquistados” (*sic*) por outros parentes falantes de manxineru para trabalhar na extração de caucho, parentes que teriam descido o Abismo, vindos do rio Tahuamanu.

Enquanto estive na aldeia Santa Rosa, na terra ainda não-demarcada Guanabara, Raimundo Emídio me contou que seus avós nasceram no lugar hoje chamado Maloquinha, nas terras altas entre o Iaco e o Riozinho. De lá eles teriam sido levados para cortar seringa nas terras de Avelino Chaves. Por esse tempo, segundo Raimundo, uma grande maloca Catiana havia sido destruída e os seus moradores mortos por bandos de bolivianos armados. O estopim do conflito, contou Raimundo, foi o assassinato de um cozinheiro português pelos catiana. Como mencionei acima, ouvi histórias de um massacre de indígenas catiana a mando de Avelino Chaves. Uma dessas histórias me foi contada por José Sebastião Manchineri:

Tinha um canoeiro acima de Guanabara, ele morava sozinho. Ele foi um dos primeiros que fazia canoa [de madeira serrada]. Por lá mataram o coitado. Lá culparam que era índio catiana que tinha matado aquele cara. No caso ele morreu, de doença parece. Aí culparam eles lá, aí doutor Avelino mandou matar um bocado e um bocado fugiram. Um bocado foram pro Purus, um bocado veio pra cá pra cima, um bocado foi não sei pra donde, e assim foi passando. Uns que correram estão por aí espalhados. Esses que ainda estão por aí na mata bruta. Ficou só a minha avó, finada mãe do meu pai, que era catiana, e aí chegou numa maloca, por aqui. Tava só meu avô, solteiro, né, aí deram pra ele. Foi assim que começaram a descobrir os índios manxineru aqui nesse Iaco. Eu não vi não, mas meu pai sempre contava, a finada minha mãe.

Marcelo Mercante, que fez pesquisa junto aos Manxineru da aldeia Santa Rosa, registrou também em sua dissertação os seguintes depoimentos sobre Moysés de Souza:

Ele viu os bolivianos que vinham atacar essa maloca, eles queriam acabar com a descendência dos Manchineri. Aí eles viram esse homem e ele falou que podia deixar aqueles índios que ele já tava ali com eles, domesticando esses índios. Foi por isso que os bolivianos não conseguiram acabar com os Manchineri, se não os índios não existiam mais. A gente agradece esse brasileiro que salvou a vida dos Manchineri.

Ele chegou e resolveu ficar com os índios. Começou a dar negócio de bolacha, de doce. Mas nossos antepassados não tinham o costume de comer essas coisas, mas assim mesmo ele dava pra eles comer. Então depois que eles começaram a comer acharam bom. Negócio de veste, de roupa foi ele mesmo. Ninguém usava roupa. Aí ele continuou a ensinar o pessoal a trabalhar, até que chegou o ponto que os Manchineri se acostumaram a comer o sal e trabalhar. O consideravam que nem um pai. Foi assim a vida dos Manchineri. Foi aí que o povo começou a se espalhar pela Guanabara, cortando seringa” (Raimundo Silva, em Mercante, 2000: 47-48).

Naquele tempo nossos antepassados não sabiam o que era comer sal, o que era comer doce. Não conheciam o açúcar, o sal, não conheciam os temperos da panela, das comidas, não conheciam nada. Comiam moqueado, era do que eles viviam. É diferente de nós, que hoje come sal, come doce, come banha, come óleo comprado aqui e acolá. Naquelas épocas não era assim não, o pessoal passava quase como bicho bruto. Esse homem veio domesticar o povo. Às vezes tem alguém inspirado por Deus. Esse homem veio domesticar o povo, dando um salzinho, com o açúcar, trazia fósforo (Genivaldo, em Mercante, 2000: 48).

Ouvi ainda descrições que citavam um “Moysés Avelino de Souza” (como aliás aparece registrado em um livro organizado pelos professores manxineru — Manxineru, 2010: 58), como se, pelo amálgama dos sobrenomes, se tratasse de apenas um personagem. Penso que a (con) fusão dos nomes desses patrões reflete o fato de que os conjuntos manxineru espalhados pela região do alto rio Iaco e Acre, e que vieram a conformar o conjunto que hoje habita a Terra Indígena Mamoadate, foram quase simultaneamente “contatados” pelo pessoal

dos dois seringalistas. Os conjuntos que habitavam as cabeceiras do Iaco (*Kajpaha*), como a boca do Abismo (ou *Katsluksuha*) ou do Monteza (*Pholokhala*), ou as margens do igarapé Mutum (*Paktshaha*²²⁸), parecem ter sido angariados para o trabalho com brasileiros por Moysés de Souza. Já aqueles que habitavam localidades próximas à boca do Riozinho, ou entre o Riozinho e o Iaco, foram atraídos para o seringal ali instalado por Avelino Chaves.

A oscilação entre os dois nomes veio assim compor um vetor de variação da narrativa: enquanto “história dos antigos”, ou *tsrunnine hinkakle*, esse tipo de história está sujeita a transformações produtivas (em sentido lévi-straussiano). Além de sua variabilidade, o que marca esse tipo de história é que o acontecimento narrado não foi testemunhado por nenhuma pessoa viva. Trata-se de um conhecimento “de ouvir dizer”. Este é o sentido da afirmação que encerra o depoimento do sr. José Sebastião: “isso é o que meu pai contava, que eu estou repassando. Não é porque eu vi com meus olhos não”. Ele explicita assim, em português, algo que resta óbvio para todo costumeiro ouvinte de histórias, e que é codificado no vernáculo pela expressão *hima-*, ou “diz que”.

Para além da variação, a fusão dos nomes também aponta para um procedimento comum da mitopoiese indígena: entre os polos narrativos do mito (o mais temporalmente distante) e da experiência pessoal (o mais temporalmente próximo), as narrativas históricas tendem a conformar-se em versões estereotipadas e relativamente simples (Gow, 2001: 288-289; ver também Gow, 2006: 434). Além de servir como um procedimento antientrópico, que, através da redução narrativa, restitui polaridades lógicas mais significativas, esse tipo de procedimento está, como Gow mostrou, intimamente relacionado à história de constituição dos conjuntos dos parentes:

As Piro narrative genres move from the centrality of event and character in personal-experience narratives towards the stereotypy of

²²⁸ O igarapé Mutum é chamado *Paktshaha* por que os antigos manxineru contavam que um homem foi morto por uma cobra-gavião (*paktsha*). O Igarapé Paulo Ramos, chamado *Poltaha*, recebe esse nome porque lá, os antigos viram uma cobra imitando arara caniné (*polta*). Esses dois exemplos ilustram bem como os topônimos entrelaçam-se a histórias e acontecimentos marcantes, fractalizando a fronteira entre a história cronológica (que nós, brancos, mais facilmente reconhecemos) e o tempo em que os “animais falavam”.

historical narratives, they replay the move from the lived precision of the constitution and enactment of 'real kin' ties to the lived vagueness of the constitution and enactment of 'distant kin' ties. The distinction between 'real kin' and 'distant kin' is an existentially important feature of everyday social relations for Piro people. Like personal experience narratives, real kin ties are full of agents and events; like historical narratives, distant kin ties are evacuated of agents and events (Gow, 2001: 289-290).

Desde os outros lados do *divortium aquarum* I

Enquanto a ocupação branca do alto Purus e de seus principais afluentes se fazia inexorável e constante, impulsionada pela migração de milhares de nordestinos (como aqueles que vieram fugindo da grande seca de 1877-1879 — Vital, 2016: 26), desde as terras ao ocidente, na Bolívia e no Peru, a ocupação se deu de maneira mais fluida e por vezes tardia (cf. Fifer, 1970; Vital, 2016: 26). Castelo Branco, apoiando-se no historiador e explorador ítalo-peruano Antonio Raimondi, afirma que até 1879 nenhum peruano havia tentado explorar os altos rios Purus e Juruá, ainda que os povos nativos já viajassem do Ucayali ao Purus pelo rio Sepahua, e do Ucayali ao Juruá pelo Tamaia — “mas isso não passava de comércio entre eles”, ele completa (1959: 188-189).

Comparado ao Brasil, cuja indústria gomífera estava em pleno funcionamento ao menos desde 1870, o ingresso da Bolívia no mercado internacional da borracha se deu tardiamente, e apenas a partir dele a ocupação de não-indígenas bolivianos nos rios Acre, Madre de Dios ou no baixo Beni começou a tomar forma — uma forma inspirada pelos modos brasileiros de exploração gomífera.

Em 1878, a Assembléia Constituinte Nacional boliviana publicou um decreto que premiava todos aqueles que tomassem posse de terras até então ocupadas pelos “bárbaros” ao longo das margens dos rios Beni, Purus ou Madre de Dios no Amazonas, bem como no Bermejo e Picomayo no Chaco. O estabelecimento de plantações ou empresas de extração de borracha era especialmente encorajado, tendo o General José Manuel Pando sido uns dos beneficiados pela medida, obtendo mais de 700 mil hectares como recompensa por suas viagens exploratórias na fronteira (Vallvé, 2010: 112).

As primeiras exportações da borracha produzida em solo boliviano ocorreram em 1865 (Córdoba, 2012: 129), e em 1869 já havia pioneiros na extração da borracha no rio Beni (Vallvé, 2010: 145). Desde então diversos grupos que se dedicavam à extração e ao comércio da *cinchona*²²⁹ começaram a empreender a coleta de borracha. Entretanto, costuma-se afirmar que foi a exploração do baixo rio Beni pelo médico americano Edwin Heath (em 1880 e 1881) que inaugurou o *boom* do extrativismo gomífero na região (Fifer, 1970; Vallvé, 2010: 169; Córdoba, 2012: 136-137)²³⁰. Os relatos de Heath, que mostravam que duas áreas no norte da Bolívia notoriamente ricas em borracha (a região banhada pelo baixo Mamoré e pelo Iténez ou Guaporé, próximas à sua foz; e aquela ao longo do médio curso do rio Beni, entre Cavinhas e Reyes) eram conectadas pelo rio Beni, que desaguava no Madeira, e que

²²⁹ Na primeira metade do século XIX, a expansão colonial inglesa, francesa e alemã em regiões infestadas pela malária criou a demanda por grandes quantidades de quinina. Uma das fontes da quinina era a casca da *cinchona*, arbusto que cresce naturalmente nas encostas orientais dos Andes. A variedade boliviana, *cinchona calisaya*, apresentava um alto rendimento na fabricação de quinina, transformando o extrativismo de *cinchona* em uma atividade altamente lucrativa (cf. Vallvé, 2010: 98-99). Indígenas Mosestén, Leco e Tacana participaram ativamente da indústria de extração de *cinchona*, a maioria das vezes como transportadores do produto (Vallvé, 2010: 119). Como no caso do boom gomífero, diz-se que foi o ato de pirataria de um inglês o motor inicial da crise da indústria extrativa de *cinchona*: “in 1865 the British trader Charles Ledger, though, was able to collect seeds from the Bolivian high-yielding cinchona calisaya and to sell them to the Dutch. Eventually cinchona plantations were established in the Dutch East Indies, French Indochina, and British India and Ceylon and the South American cinchona boom crashed” (Vallvé, 2010: 127).

²³⁰ Para um panorama das primeiras viagens exploratórias à Amazônia boliviana, cf. Vallvé, 2010. Heath registrou que havia apenas 185 homens trabalhando na extração de borracha nas margens do rio Beni em 1880, número que aumentou para 644 nos meses seguintes (Heath, 1882: 19). Em contraposição, a partir de 1887 foram viver nas áreas banhadas pelo alto Acre pelo menos dez mil brasileiros, e, dez anos depois, o número de colonos emigrados à região já ultrapassava 20 mil (Ganzert, 1934: 434). Vallvé afirma que Oswaldo Vaca Díez teria declarado que nos finais do século XIX haveria no rio Acre 250 bolivianos, por oposição aos 5 mil brasileiros que já ocupavam a área (Vallvé, 2010: 468), mas a sua figuração pode estar comprometida com a briga diplomática. Armentia, em 1905, fala em 60 mil habitantes brasileiros nos rios Acre e Purus (Armentia, 1905).

o baixo curso do rio não era habitado por povos anormalmente selvagens ou agressivos, foram fundamentais para incentivar o aumento do afluxo de seringueiros para aquela região.

Ao longo de sua viagem, Heath foi apoiado por Antonio Vaca Diez, que havia chegado a Reyes vindo de Sucre em 1876, e já era dono de barracões de seringa ao longo do rio Beni. Antes das descobertas de Heath, sua produção era transportada por varadouros ao rio Yacuma, e então, em barcos, pelo Mamoré e pelo Madeira até Santo Antônio, no Brasil, onde os vapores mensais a transportavam para Belém no Pará (Heath, 1882: 5). Após a viagem de Heath, Vaca Diez, que já havia comprado parte das terras do General Pando, tomou o rio Orton²³¹, cuja posse o explorador havia reivindicado para ele — diz-se que Heath escrevera o nome do amigo *cruceño* em uma árvore, na confluência do rio Orton com o Beni (Fifer, 1970: 12).

Nicolás Suárez foi também um dos aventureiros que compreenderam plenamente a significância das notícias trazidas por Heath, resolvendo seguir a rota do americano até estabelecer-se temporariamente às margens da Cachuela Esperanza, em 1883 (Vallvé, 2010: 146)²³². Junto com seus irmãos Nicolás fundou a *Suárez Hermanos & Co.*, transformando a única corredeira do baixo rio Beni no epicentro de seu império econômico (Fifer, 1970: 124-126)²³³. A partir de extensos *surveys* do sistema hidrográfico regional, os irmãos Suárez

²³¹ Batizado pelo explorador em homenagem a James Orton (Heath, 1882: 15), que, junto de seu irmão, Ivon D. Heath, também fizera viagem exploratória ao rio Beni, em 1877.

²³² Em uma entrevista publicada em um jornal de Riberalta, no entanto, Nicolás Suárez diminuirá a importância da contribuição de Heath, dizendo que sua descoberta apenas confirmava o que já era conhecido pelos bolivianos e pelos nativos caripuna que viviam na região (Vallvé, 2010: 108-109).

²³³ O império de Suarez se constituiu como um empreendimento familiar muitíssimo bem articulado: enquanto Francisco Suárez trabalhava como cônsul geral da Bolívia em Londres, desde onde capitalizava a empresa, Rómulo Suarez estabeleceu agências no porto de Santo Antônio, em Belém e em Manaus, e administrava as fazendas da família próximas a Trinidad (hoje capital do departamento do Beni — Vallvé, 2010: 151), onde produzia carne seca, arroz, açúcar e outros produtos com os quais abastecia os centros produtores de borracha da família. Por fim, Gregorio Suarez estabeleceu-se nas cachoeiras do Mamoré-Madeira, onde controlava o fluxo de borracha para exportação e o transporte de mercadorias européias que subia o rio, enviadas por seu irmão desde Londres (Fifer, 1970: 128-129).

passaram não apenas a instalar barracões em pontos estratégicos entre os rios Madre de Dios, Tahuamanu (onde Suárez funda a vila Porvenir, ligando-a por estrada a Cobija, então chamada de Barraca Bahia) e Acre, como também expandiram o papel de sua empresa na importação e distribuição de mercadorias e suprimentos para outros patrões regionais. Grande parte da produção da borracha em solo boliviano era ainda escoada para o Madeira, dando a Suárez oportunidade de volumosos lucros com a portagem e o transporte através das perigosas corredeiras de Esperanza, onde ele mantinha ao menos 500 trabalhadores indígenas (Fifer, 1970: 127).

Em 1882 o governo boliviano estabeleceu um entreposto fiscal em Villa Bella, próximo à confluência dos rios Mamoré e Madeira. Dois anos depois, em 1884, a *Compagnie Braillard* fundou seu escritório onde em 1894 o governo Boliviano estabeleceria Riberalta, na confluência dos rios Beni e Madre de Dios. A partir de então a produção da borracha foi gradativamente se deslocando para os tributários do Amazonas, mais ao norte do território boliviano. No final do século XIX, a produção boliviana de borracha já se concentrava no baixo rio Beni, e de lá foi se expandindo para os rios alto Mamoré, Madre de Dios, Tahuamanu, Abunã e Iténez (ou Guaporé). Alguns pioneiros bolivianos alcançaram os rios Acre, Inambari e Purus, por vezes entrando em confronto com seringueiros e caucheiros brasileiros e peruanos.

Com as perspectivas de exploração e a demanda pela borracha aumentando vertiginosamente, Vaca Díez, Suárez e outros patrões organizaram grandes comboios para trazer trabalhadores à região. Como em outras partes na Amazônia, o problema de obter e manter um contingente estável de trabalhadores se tornou uma das principais preocupações dos patrões da borracha na Bolívia. No caso do extrativismo gomífero, esse problema torna-se especialmente delicado, uma vez que os únicos modos significativos de se aumentar a produtividade dos seringais consistiam na descoberta de novas áreas exploráveis ou no aumento do contingente de trabalhadores disponíveis. Além disso, o acesso a formas não proletarizadas do trabalho, i.e., através das relações da patronagem tradicional e da escravidão por dívida, conferia aos patrões um diferencial único em sua disputa de forças com as companhias estrangeiras que cobiçavam controlar o extrativismo gomífero.

No caso boliviano, no final do período colonial o governo não dispunha de recursos suficientes que lhe permitissem promover a colonização laica das terras baixas de floresta. A ocupação branca da região acabou ficando ao encargo dos empreendimentos missionários, e assim, até o começo da exploração de *cinchona* e de borracha, a maioria das cidades na floresta e no chaco bolivianos se formou a partir das missões. Foi o sistema missional que forneceu inicialmente aos patrões da borracha os locais nos quais era possível adquirir trabalhadores indígenas (Córdoba, 2012: 138-139), e quando isso não foi suficiente *raids* para a captura de escravos nativos foram realizadas muitas vezes (cf. Fifer, 1970: 127).

Vallvé procurou mostrar como grupos que haviam passado por uma experiência de missionarização, como alguns conjuntos de línguas Tacana, Leco e Moxos, responderam de maneiras variáveis à imposição do extrativismo de *cinchona* ou borracha. Alguns desses grupos se integraram ativamente na empresa extrativa, dispondo de certa margem de ação, a partir do reconhecimento de que seu trabalho possuía uma importância vital para a indústria e o comércio regional. Outros grupos, como aqueles mais ao nordeste da Amazônia boliviana, até então menos expostos à invasão territorial seja pelas missões católicas, seja pelas formas do extrativismo, e que, em sua maioria, se organizavam em conjuntos descentralizados e de baixa densidade populacional, como os Araona, os Pacahuara ou os Caripuna, foram mais suscetíveis às ações que ignoravam qualquer formalidade do sistema de *enganche*, sendo muitas vezes objeto de correrias ou *raids* para a captura de trabalhadores (Vallvé, 2010: 358-359).

Segundo Vallvé, Vaca Díez, por exemplo, não teria se estabelecido no rio Orton sem o auxílio de indígenas no rio Beni. O seringalista reconhece em seus escritos que a descoberta e a colonização de seus seringais foram feitas a partir da cooperação de conjuntos indígenas de língua pano-tacana, como os Araona, aos quais ele teria oferecido proteção (contra conjuntos Pacahuara, por exemplo), e ferramentas de metal, roupas, medicamentos e outras mercadorias, em troca de informação e de trabalho (Vallvé, 2010: 247)²³⁴. Membro

²³⁴ O padre Armentia, ao argumentar contra a posição liberal pela extinção das missões na região, afirmava: “los mismos industriales que elaboran la goma elástica, solo pueden conseguir vivir en paz con los bárbaros, mediante continuos regalos de hachas, cuchillos, machetes, ropas, etc., saliendo continuamente a las barracas, multitud de bárbaros que no dicen otra palabra

atuante do *Partido Liberal de Bolívia* (pelo qual seria empossado delegado dos rios Madre de Dios, Acre e Purus, e posteriormente senador do departamento de Beni, em 1884), Vaca Díez censurava publicamente a exploração de indígenas, criticando as missões católicas por impedir seu reconhecimento enquanto cidadãos. Na prática, como outros, ele não hesitava em lançar mão dos tradicionais sistemas de *enganche* para captar trabalhadores para os seus seringais.

Não é possível relativizar a violência com que os empresários da borracha e os seus patrões aviados buscaram reduzir e fixar os conjuntos indígenas para o trabalho nos seringais. No entanto, a escassez de trabalhadores impedia ou moderava os ataques aos coletivos indígenas. A extração da borracha da *hevea* exige, como observamos, a fixação e o controle sobre a força de trabalho, o que incentivou o estabelecimento de um sistema disciplinar distinto da violência quase caótica que a exploração caucheira parece ter consolidado em outras partes da Amazônia. Pouco eficazes, muitas vezes as tentativas de escravização eram preteridas por outras formas de controle, como o aliciamento ou a aliança com lideranças e chefes dos conjuntos indígenas — daí também a importância inestimável das mercadorias. Além disso, os coletivos indígenas puderam usar o seu conhecimento das florestas não apenas para localizar áreas ricas em *hevea* para os patrões, mas também para, uma vez trabalhando para eles, garantir certa autonomia, apesar dos mecanismos coercitivos adotados na exploração gomífera.

Ainda que por vezes encorajassem o plantio de cultivares básicos, como o milho, o arroz e a macaxeira, na maior parte dos casos os barracões importavam comida e charque de Santa Cruz ou dos Moxos, incluindo as despesas nos débitos dos aviados. Assim, os braços que se dedicariam à agricultura estariam disponíveis para o trabalho nas estradas de seringa. Se, em seus começos, os barracões dependiam do trabalho de caça e pesca de indígenas, em pouco tempo os estoques de caça e pesca próximos aos centros extrativistas ficariam mais escassos, aumentando a dependência dos trabalhadores em relação à comida trazida de fora. Vallvé observou que essa escassez muitas vezes forçou

que: ¡¡hacha, cuchillo, camisa!! y por su propia seguridad y la de sus intereses, se ven precisados a proveerlos de estas cosas; con no pequeño perjuicio, y costosas erogaciones; llegando el caso de no quedar en las barracas ni la herramientas necesaria para los trabajos” (Armentia, 1885 *apud* Córdoba, 2012: 140).

grupos indígenas que não haviam sido capturados pelo trabalho extrativista a negociar com os barracões (Vallvé, 2010: 142).

De batidas ocasionais ou assaltos às barracas de seringueiros à guerra abertamente assumida, alguns grupos puderam passar um tempo considerável sem serem reduzidos ao trabalho para os patrões. No entanto, com a multiplicação dos barracões e dos pontos de extrativismo ao longo dos principais rios da região, multiplicaram-se também os grupos armados e mantidos pelos patrões com o objetivo de combater e pacificar conjuntos indígenas, capturando homens, mulheres e crianças para o trabalho nos seringais sempre que possível. Os Ese Ejja, por exemplo, atacaram diversas vezes os barracões no alto Beni e em seus principais tributários. Como a área era rica em borracha e consistia em uma rota importante de transporte de mercadorias e trabalhadores, ligando o povoado de Riberalta ao rio Acre e ao rio Madeira, logo se organizaram grupos armados destinados a combater os indígenas, inclusive capitaneados por pessoas proeminentes do Estado boliviano, como o General Pando ou o Coronel Luis S. Muñoz (cf. Vallvé, 2010: 321). Mas ao fim, a resistência indígena, a fraqueza do Estado e os limites logísticos da empresa gomífera terminaram deixando ilhas de floresta inexploradas pelo extrativismo, até pelo menos a segunda década do século XX quando políticas de ocupação e povoamento mais agressivas foram empreendidas pelo governo boliviano.

A selvageria dos “bárbaros” significava, o mais das vezes, a sua recusa em participar do comércio ou em trabalhar para os colonizadores (cf. Taussig, 1993: 85). Assim, por exemplo, em 1895, o tenente Pastor Baldivieso informava sobre a necessidade de “pacificar” as regiões do alto Madidi (afluente do Beni), uma dessas “ilhas”:

Se hace necesario reglamentar la forma en que estos infelices deben ser empleados en los trabajos y obligar a los patrones al mantenimiento de un maestro de primeras letras que a la vez esté encargado de ilustrar a los muchachos hasta una edad determinada [...] Los malos tratamientos son causa de que se fuguen y se remonten nuevamente; los patrones los persiguen y están expuestos a ser victimados por los que huyen. (...) Entre los bárbaros que pueblan las cabeceras del 'Madre de Dios', de 'Madidi', y el 'Manuripi', los únicos verdaderamente rebeldes a la civilización son los Guarayos, contra quienes es preciso expedicionar en número bastante y bien armado para hacer frente a sus ataques: las demás tribus son fáciles de reducirse y una vez acostumbrado a la vida con los blancos, solo vuelven a remontarse, como he dicho en adelante, por el exceso del

mal trato que reciben o por la exigencia en hacerlos trabajar con dureza (Baldivieso, 1896 *apud* Córdoba, 2012: 151-152).

Ainda no mesmo informe, Baldivieso noticia a presença de caripunhas e catianas entre os rios Tahuamanu e Acre, que já naquela data possuíam armas de fogo:

Entre los que existen en el 'Tahuamanu', el 'Abuná' y entre este y el 'Acre' se encuentran los Caripunhas y Catianas, que en gran parte y según informes que tengo están armados de escopetas y aún se dice que son rifles que se los procuran en los asaltos que hacen, muy especialmente a las barracas del 'Acre'; de tal manera que los conquistadores deben guardar ciertos miramientos con sus caciques o capitanes' (Baldivieso, 1896 *apud* Córdoba, 2012: 152).

Oscar Pando, que realizou pesquisa sobre a memória narrada dos moradores das cidades fronteiriças Assis Brasil e Iñampari, afirma que caucheiros bolivianos comandados por Nicolás Suárez empreenderam inúmeras expedições para a captura de escravos entre os rios alto Madre de Dios, Acre e Tahuamanu entre 1896 e 1902, “diezmando casi todas las poblaciones indígenas — caso de los Iñampari, Corpiños y Yamiacas —, y los pocos que quedaron se habían retirado a regiones muy apartadas” (Pando, 2013: 76).

De fato, o interesse pelo curso do Madre de Dios e de seus afluentes aumentava, incentivando as expedições de pacificação. Em busca de burlar as dificuldades de transporte decorrentes das corredeiras do Madeira, bem como de encontrar caminhos alternativos para o escoamento de sua produção que não passassem pelos domínios dos irmãos Suárez, Vaca Díez buscou explorar o alto dos rio Madre de Dios e Tahuamanu e conhecer os sistemas do Acre e do Purus. Além disso, tanto Vaca Díez quando Nicolás Suárez negociaram com Carlos Fermín Fitzcarrald na tentativa de acessar novas rotas de escoamento da borracha, transportando-a por Iquitos e evitando as cachoeiras do Madeira. Vaca Díez buscava apoio para exploração e o transporte da borracha produzida em seus seringais, e Suárez desejava obter reconhecimento e consolidar sua empresa extrativa ao longo do baixo Madre de Dios, obtendo a permissão para que seus barcos pudessem transitar pelo Urubamba e Ucayali (Fifer, 1970: 132; Vallvé, 2010: 109).

Depois de uma viagem à Europa, com o objetivo de fundar a *Orton Rubber Co.*, realizar empréstimos e recrutar trabalhadores²³⁵, Vaca Diez decide voltar de Manaus não para o Madeira, mas passando por Iquitos, onde esperava fechar suas negociações com Fitzcarrald. Os dois terminaram morrendo no naufrágio do vapor Adolfito, nas águas do Urubamba, em julho de 1897. A Casa Suárez, que habilitava Vaca Diez e que financiara sua viagem à Europa (Vallvé, 2010: 229), passou então a controlar os bens da *Orton Rubber Co.*, tomando posse de seringais nos rios Beni, Orton e Tahuamanu (incluindo aí seus cerca de 250 trabalhadores, seu três vapores, rebanhos bovinos, etc. — Vallvé: 2010: 230). Também três vapores de Fitzcarrald foram tomados por Suárez em nome de sua sociedade (Reyna, 1942: 133). Suárez pôde mais facilmente expandir seus negócios em direção ao Acre e ao Madre de Dios, passando a contar com parte dos trabalhadores de Fitzcarrald, para os quais ele passou a aviar mercadorias (Vallvé, 2010: 257).

Controlando o aviamento de mercadorias e o transporte na região, Nicolás Suárez tomou posse de estradas de seringa e de bens de empresas devedoras diversas vezes (ver os exemplos dados por Vallvé, 2010: 229-231). O controle logístico permitiu aos irmãos Suárez atuarem em toda a cadeia produtiva da borracha: de habilitadores e freteiros a produtores e recrutadores de mão-de-obra. Como outros lugares envolvidos na produção gomífera, quem controlava o transporte de pessoas e mercadorias estava mais perto de controlar todo o sistema.

Um ano após o naufrágio de Vaca Diez e Fitzcarrald, e diante da ocupação brasileira das terras que lhe pertenciam segundo o Tratado de Ayacucho o governo boliviano enviou tropas para a instalação de uma estação fiscal em Puerto Alonso (hoje Porto Acre). A imposição de tarifas sobre a moradia e a importação da borracha provocou o levante armado dos seringueiros brasileiros, dando início à chamada “guerra do Acre” (1899-1903), que culminou, para a Bolívia, com a perda de

²³⁵ Josef Maria Feichtner, alemão que foi recrutado em outubro de 1896 pela empresa de Vaca Diez para trabalhar na extração de caucho no norte da Bolívia, conta que Vaca Diez “tinha metido na cabeça contratar imigrantes espanhóis e para tanto seus agentes tinham esvaziado as ruas de Madri e Barcelona” para suprir a escassez de mão de obra em seus seringais no rio Beni (Feichtner, 2013). Segundo Vallvé, Vaca Diez recrutou ao menos 500 trabalhadores em Barcelona (Vallvé, 2010: 254). Feichtner foi um dos sobreviventes do naufrágio do barco Adolfito, em 1897 no Urubamba, quando Vaca Diez e Carlos Fermín Fitzcarrald morreram afogados, e deixou um interessante relato do acontecimento (Feichtner, 2013).

191.000 km² de terras ricas das melhores espécimes de árvores produtoras de borracha. Foi nesse contexto que Avelino de Medeiros Chaves, então já “patrão” dos Manxineru no alto rio Iaco, ajudou, junto com outros seringalistas daquele rio, a financiar a famosa e malfadada “Expedição dos Poetas”, em 1900²³⁶.

Quando o governo da Bolívia sentiu que não poderia manter o controle sobre a área ocupada pelos brasileiros, pensou em resolver a questão com o arrendamento de parte das terras em litígio para um consórcio de empresas de capital americano, inglês e alemão, o *Bolivian Syndicate* (Vital, 2016: 42). O governo boliviano concedia ao consórcio amplos poderes de administração sobre um território ainda sem limites fronteiriços bem definidos, o que representou de pronto uma grande ameaça à soberania brasileira sobre as áreas ricas em borracha.

Posteriormente, as forças brasileiras comandadas por Plácido de Castro (agrimensor gaúcho que chegara ao Acre ainda naquele ano de 1902) conseguiram vencer tropas bolivianas, empurrando o conflito para as áreas dominadas por Suárez. Segundo Vital, “as incursões bem sucedidas pelas forças de Plácido de Castro no rio Órton, rumo ao Madre de Dios, foram um sinal de que o estabelecimento de um Estado arrendado seria custoso, em termos financeiros, para o *Bolivian Syndicate*” (Vital, 2016: 43). A dificuldade da Bolívia em assegurar a sua ocupação militarmente e em fazer frente ao braço armado das elites brasileiras dos rios Acre e Xapuri terminou por favorecer as frentes diplomáticas brasileiras.

A partir de um minucioso trabalho documental e cartográfico, os negociadores brasileiros coordenados pelo Barão do Rio Branco forçaram os comissionados bolivianos a assinar o Tratado de Petrópolis em novembro de 1903, segundo o qual, em troca do território disputado, o Brasil cederia à Bolívia cerca de 2.296 km² entre os rios Madeira e Abunã, para garantir o acesso boliviano ao rio Madeira. Além de pagar 114 mil libras esterlinas aos consorciados do *Bolivian Syndicate* pela suspensão de seu contrato com a Bolívia, o Brasil cedia também ao país vizinho trechos de terras ao longo das margens do rio Paraguay, bem como 2 milhões de libras esterlinas. Caberia ainda ao Brasil financiar a construção da ferrovia Madeira-Mamoré (que só foi concluída em

²³⁶ A quantidade do que já foi escrito sobre a “guerra do Acre” torna impossível qualquer pretensão de síntese. Para uma contextualização histórica suficiente, ver as teses já citadas de Vital (2016) e Vallvé (2010), ou o artigo de Ganzert (1934).

1912), que ofereceria alternativa logística às cachoeiras do Madeira, consolidando uma rota para o escoamento da produção boliviana para o Atlântico (Ganzert, 1934: 438-39).

Nicolás Suárez havia participado diretamente do conflito enviando uma coluna militar de 300 homens, chamada por ele de “Columna Porvenir”, cujo objetivo inicial era o de proteger os barracões nos rios Tahuamanu, Ortón e Abunã. Em 1902, por exemplo, os homens de Suárez expulsaram os grupos de caucheiros peruanos (dentre os quais contavam pessoas ashaninka e ese ejja) que invadiram os barracões bolivianos no Madre de Dios, parte de conflitos que só se resolverão com a conclusão das negociações diplomáticas sobre a fronteira entre o Peru e a Bolívia em 1912 (Vallvé, 2010: 475). Formada por seringueiros do Manuripi, Tahuamanu e do Madre de Dios, a *Columna* contou ainda com um destacado conjunto de indígenas tacana que, munidos com arcos, sernambí e querosene, colocaram fogo nos abrigos dos soldados brasileiros em Barraca Bahia (que depois será nomeada Cobija, em homenagem ao porto boliviano perdido na Guerra do Pacífico). Diz-se que os bolivianos mataram 53 brasileiros no conflito, e depois dele executaram sete prisioneiros e ministraram castigo de 300 chicotadas àqueles considerados desertores (Vallvé, 2010: 470).

Com o desenrolar do conflito, no entanto, a *Columna Porvenir* teve de se dispersar, pois, contrariamente ao que Suárez esperava, o governo não pôde apoiá-la com suprimentos e comida. Como a Casa Suárez havia assumido a maior parte dos custos da *Columna* (e dos custos de sustento das famílias de seus soldados), Nicolás Suárez tornou-se credor do Estado boliviano. Por isso, nas décadas seguintes, não se considerou obrigado a pagar qualquer imposto ou taxa ao governo, situação que se estendeu até 1920, quando foi oficialmente reconhecida à Casa Suárez a posse de largas extensões de terra (Vallvé, 2010: 471-473). O Estado boliviano, cada vez mais frágil na região, foi delegando muitas de suas funções à própria Casa Suárez, que saiu fortalecida da Guerra do Acre, inclusive em sua capacidade militar.

Se a questão fronteiriça com a Bolívia estava agora relativamente pacificada, as relações entre o Brasil e o Peru ainda seriam objeto de disputa. O Peru, que não aceitara a soberania boliviana sobre a região dos altos rios Juruá e Purus, não concordava em ceder aquelas terras aos brasileiros. Pelo contrário, apoiou, na medida do possível, a ocupação caucheira daqueles rios.

***Polipyandone* ou “os bolivianos”**

Dois dos mais experientes professores manxineru, Jaime Sebastião Lullu e Antônio Gerônimo Manchineri, registraram em um gravador e transcreveram algumas histórias contadas pela já mencionada Joana Manchineri (Manxineru, 2001). Juntamente com Lucas Artur Brasil e o seu irmão Mila Artur Brasil (atual liderança da aldeia Extrema), produzimos uma versão em português da narrativa:

Existiam pessoas chamadas de Jiwutate. Dizem que eles comem *tsojrihaji* (manitê), *haperolu*, *sipuro*, *konaji* (murmuru), *hipru* (olho de ouricuri). Diz que eles só comem esse tipo de frutas. Eles não comem cultivados de roçado, porque o dente deles ardia. Mas eles gostavam muito de comer as frutas da floresta. Foram eles que os bolivianos acabaram. Mataram quase todos, os Jiwutaneru.

Uma vez os bolivianos (*polipyandone*) mataram muitos deles, levaram muitos meninos. Eles já tinham matado os pais daquelas crianças. Eles iam baixando numa balsa de algodoeiro com as crianças. Só uma menina maior ia junto. Eles cercavam a menina. Foram levados para baixo rio.

Esses meninos falavam a nossa língua. Eles falavam, quando pediam comida: *satu yakanapno* (“me dá um”), e a mulher respondia: *hihitlu hihe jejinyi?* (“mas você não é homem?”), assim os Jiwutaneru falavam. Até o meu avô era Jiwutaneru. Ele chamava Yochiwni. Também um outro homem, chamado Kaswa. Quando as pessoas chegavam na casa deles, eles falavam para as suas mulheres: “*wuya!* desmancha caçuma para eles tomarem!”. Eu não conheci mais eles. Mas meus antigos (*nutsrukatenni*) conheciam eles. Eles eram muitos, esses chamados de jiwutanni. Eu não sei onde eles viviam, porque eu e o meu irmão éramos muito pequenos, e eu só sei a história deles por causa do irmão do meu pai. Meu pai verdadeiro (*nurpotni*) eu não conheci. Eu era criança quando a onça matou ele. Eu pensava que o meu pai era o irmão dele, mas uma vez a minha mãe me contou, quando eu já era adulta. Ela disse: “esse não é o seu pai, o seu pai verdadeiro já morreu” (*wale hi puru, purpotni hipnanatka*). Por causa dessas pessoas que eu conheci as histórias de nossos antigos (*wutsrukatenni*), como eles conviviam.

Então diz que os bolivianos levaram uma menina já grandinha. A pessoa que levava era grande. Nesse mesmo dia, fazia muito frio. Eles embrulharam ela. Dizem que por esse tempo iam matando também o

meu pai. Eles andavam em duas pessoas, dois brasileiros (*payri*). Avisaram meu pai: “ei meu irmão, o brasileiro vai matar você”. Meu pai então se apressou a armar o rifle. E gritou: *payri nunokanunyi* (“vou te matar, branco!”). Ao que o outro respondeu: “não me mata, eu achei que você era jaminawa (*kajitu*)”. Por isso que não mataram o meu pai. “Estou levando essa parente de vocês, conversa com ela!”, disseram para ele. Ele conversou com ela. Mas ela estava passando muito frio, e tremia tanto que não podia responder. Diz que eles levaram ela para cima, mas não sabemos para onde levaram ela.

Os meus pais saíram de lá de cima. Uma vez, quando eles iam baixando, no meio da viagem, eles encontraram outra turma de bolivianos (*polipyianone*) que iam levando outra turma de crianças. De longe se podia ouvi-los chorando: “ia, ia, ia, ia”. Diz que eles vinham chegando chorando dessa forma. Eram os bolivianos que vinham trazendo eles, numa balsa bem grande, cheia de criança. As meninas vinham com muita tristeza. Dava pena de ver eles. Assim meu pai contou. Diz que assim mesmo os bolivianos vinham judiando deles. Dizem que foi ali pelo Guanabara que os bolivianos entraram com os filhos de nossos antigos (*wutsrukateni*), para um varadouro.

Hoje não existiria o povo Manxineru. Os bolivianos iam atirar em todo mundo. Mas um *payri* chamado Moisés impediu que os bolivianos atirassem nos meus pais. O meu avô, chamado Luiz, tinha ido de viagem rio acima. Diz que de lá ele escutou a lancha, o chamado *waporo*. “O que é isso que vem na nossa direção?”. Dizem que o meu tio, que era rapaz, disse assim: “esse é chamado *waporo*”. Na mesma hora vinha a lancha. Ela encostou na praia. Ela vinha toda suja. Dentro dela, vinham todos deitados em redes sujas. Dizem que os brancos subiram na praia, perguntando: “cadê o tucháua?”. Meu avô indicou: “ele está ali”. O branco foi dar as mãos para ele. Depois de fazer isso, o branco saiu provando a comida que estava nas panelas. Tudo estava insosso. O branco então disse para os seus empregados: “vão buscar sal, porque a comida deles é insossa”. Diz que depois de salgar a comida os brancos comeram todo o moqueado. As costelas de peixe, todas gordas, eles partiram e comeram. Eles comeram no porto. Assim fizeram os antigos.

Se fosse como naquela época, hoje ninguém ia ver a cara dos brancos. Só os adultos iam ver eles. Os jovens e crianças corriam tudo para a mata. Porque todos tinham medo, porque de outra vez os brancos haviam buscado os filhos dos antigos. Por causa dessa tristeza que os meninos e os jovens não poderiam ver a cara dos brancos, só os velhos. Eles levaram muitas pessoas. Minha avó, que se chamava

Yanaloni, filhos de jaminawa (*kajitni whenni*), e filho de um manxineru chamado Kajru. Por isso os pais faziam seus filhos correrem. Todo mundo corria para a mata, e os tapiris ficavam todos vazios. Todos corriam para a mata com medo de serem levados novamente.

Quando o branco provou a comida insossa, ele mandou buscar sal de dentro do barco. Ele começou a salgar todas as comidas. Aos brancos foram dadas palmas de banana. Diz que esse branco começou a dar farinha para eles. Os parentes então disseram: “agora o branco vai envenenar a gente”. Uma que era mais medrosa derramou toda a farinha, a mãe do meu avô. Eles despejaram a farinha, e só os cachorros comeram a farinha. O açúcar eles comeram. “O que é isso?” eles perguntavam. Eles nunca tinham vistos os homens brancos. Naquele tempo todos ganharam coisas: machado, terçado, faca, prato, um saco de farinha, arroz. Diz que assim viveram meus parentes.

Desde os outros lados do *divortium aquarum* II

Talvez o mais famoso entre os patrões da borracha tenha sido Carlos Fermín Fitzcarrald, que se estabeleceu em 1892 na foz do rio Mishagua, que desaguava no Urubamba, consolidando, dois anos depois, a rota que liga o rio Serjali (afluente do Mishagua) ao Caspajali (afluente do Manu), conectando assim a bacia do rio Ucayali com a do Madre de Dios. A hagiografia que dedicou Ernesto Reyna a este “ejemplo sin par de peruano constructivo” (Reyna, 1942: 1) conta que, em 1888, Fitzcarrald teria aparecido em Iquitos acompanhado por muitos “criados campas” e portando grande quantidade de borracha. Ali ele teria pactuado uma aliança com o patrão brasileiro José Cardoso da Rosa, cuja afilhada, Aurora Velazco, tomou por esposa.

Chamado pelos missionários como “señor feudal del Ucayali” (Reyna, 1942: 28), e pelos Campa como *amachengua* (Reyna, 1942: 21), ou ainda conhecido como “chuncho blanco” (Reyna, 1942: 21) por outros patrões caucheiros, Fitzcarrald mobilizou um imenso contingente de indígenas Piro e Campa (ou Asheninka) em seus empreendimentos. Segundo Gabriel Sala, Carlos Fermín “empleaba una astucia sorprendente para convencer a los indios a que abandonaran su libertad; por medio de palabras seductoras y regalos, los reducían, y fijaban sus

tolderías en las márgenes como cargueros para la recolección de la goma, o peones para el cultivo de las chácaras” (Sala, apud Reyna, 1942: 22)²³⁷.

De fato, o poder de Fitzcarrald parece ter-se originado de sua capacidade de dar acesso às mercadorias, estabelecendo-se como agenciador de um sistema de transporte regional. Carlos Fermin se tornou aviador de diversos padrões de menor escala, dispondo dessa forma da força de trabalho que eles mobilizavam. Assim, Gow afirma que os Campa e Piro que se aliaram a Fitzcarrald seriam aqueles que já estavam em relações de dívida com esses outros caucheiros (Gow 1991: 39-41), e que viram no novo padrão a oportunidade de adquirir mais mercadorias.

Em 1893 Fitzcarrald subiu até as nascentes do rio Camisea, e, guiado por seus empregados campá comandados pelo “curaca” Venâncio, seguiu viagem a pé por um varadouro até alcançar o alto Manu, que ele acreditou ser um afluente do Purus (Reyna, 1942: 33). Em viagem de volta, Fitzcarrald subiu pelo rio Caspajali e andou até alcançar o Serjali. Ele então foi a Iquitos, onde, depois de tentar sem sucesso conseguir financiamento para a construção de uma estrada que ligaria o Purus ao Ucayali, comprou a lancha Contamana (1942: 34) e conseguiu, do prefeito de Loreto, um salvo conduto para a exploração dos rios Acre, Purus e Madre de Dios (Reyna, 1942: 39).

De volta ao istmo que recebeu seu nome, Carlos Férmin fez seu barco ser transportado para o rio Caspajali por mais de mil trabalhadores, entre homens piro, campá, e não-indígenas (Reyna, 1942: 43)²³⁸. Reyna conta, um tanto fantasiosamente, que ao saberem da chegada das centenas de homens do Ucayali ao rio Manu, um conjunto de “capitanes” mashco foi pedir aos “wiracochas” que “no siguieran adelante, al río Manu, donde tenían su sede, porque les espantarían la caza de monos y les traerían el contagio del catarro” (Reyna, 1942: 46).

²³⁷ O já mencionado Feichtner observara que “Apesar de serem minoria (talvez 3 mil a 4 mil índios aptos à guerra), os Piros se sustentavam porque o rei peruano da borracha e o comerciante de caucho, Carlos Fitzcarrald, havia lhes conseguido proteção. Ele armou os Piros, instalou-os nas proximidades de suas barracas e, dessa maneira, matou dois coelhos com uma só cajadada. Ele fez com que os Piros trabalhassem para ele e obrigou também os Campas a coletarem o caucho para trocá-lo por mercadorias” (Feichtner, 2013: 25).

²³⁸ Feichtner nos oferece uma versão mais verossímil do feito: na façanha do transporte do barco pelo varadouro Fitzcarrald teria sido ajudado por 200 indígenas piro (2013: 34).

Um intérprete de Fitzcarrald teria explicado aos Mashco que o “gran wiracocha, padre Carlos Fitzcarrald” era a segunda pessoa do presidente do Peru, e que por isso tinha direito de traficar por todos os rios, e que por fim não trouxera enfermidades, mas pólvora e fuzis (Reyna, 1942: 46). Segundo Reyna, Fitzcarrald deu aos Mashco presentes como colares e panos coloridos, e lhes prometeu facas e espingardas. Os Mashco, que pareceram aceitar a vinda dos invasores, foram aos seus e se organizaram para expulsar Fitzcarrald do Manu. O patrão peruano organizou grandes correrias pelos afluentes do Manu, quando seus homens mataram inúmeros indígenas, roubando-lhes as mulheres e as crianças (Reyna, 1942: 48). Reyna transmite o relato de Zacarias Valdez, segundo o qual os Mashco atacaram as barracas recém-instaladas no Caspajali, matando mais de cem pessoas, entre homens e mulheres. Fitzcarrald, como resposta, organizou um batalhão de 400 homens, entre brancos, piros e campas, e desceu o Manu, até encontrar mais de quinhentas famílias mashco, com mais de dois mil guerreiros (Reyna, 1942: 85). Segundo Zacarias Valdez, citado por Reyna, após o combate o rio ficou tomado de cadáveres, em sua maioria dos mashcos mortos a tiro (1942: 86)²³⁹.

De qualquer forma, ao chegar ao Madre de Dios, que ainda pensava ser o Purus, a tripulação de Fitzcarrald entrou em conflitos com conjuntos de nativos guarayos (Reyna, 1942: 51). Apenas ao alcançar a foz do Tambopata, quando encontrou as iniciais de Faustino Maldonado gravadas nos troncos de grandes árvores, a tripulação soube que não navegava nem o Purus nem o Acre, mas o Madre de Dios (Reyna, 1942: 52). Dali a frota peruana alcançou o povoado Carmen, onde se localizava um barracão de Nicolás Suárez (Reyna, 1942: 55)²⁴⁰. Reyna conta que Fitzcarrald iniciou ali o comércio de mercadorias com os barracões de Suárez, ofertando-lhe artigos a preços mais compensadores

²³⁹ Segundo Andrew Gray, esses Mashco enfrentados pelos homens de Fitzcarrald no Manu eram majoritariamente conjuntos toyeri (parte do conjunto arakmbut) — Gray, 1996: 11, 224-225. Há também a hipótese, explorada por Gow, de que se tratava de uma população mista composta por conjuntos falantes de arakmbut e de uma língua arawak, próxima da língua piro-manxineru (Gow, 2011: 21-22).

²⁴⁰ Vallvé afirma que “both Nicolás Suárez and the Bolivian government were extremely concerned about Peruvian incursions into Bolivian territory. The Intendente Pastor Baldivioso, e.g., wrote to Nicolás Suárez (1986) suggesting that they should both go to the barraca *El Carmen* “to see what Fitzcarrald and the Peruvian gentlemen” were up to” (Vallvé, 2010: 256 n.44).

do que os das mercadorias trazidas pelo Madeira (Reyna, 1942: 56). Abria-se ali a rota alternativa para o traslado de mercadorias e de borracha: do Manu, pela travessia pelo Istmo de Fitzcarrald, pelo rio Urubamba até o Ucayali, e de lá ao porto de Iquitos. Seguindo viagem, no rio Orton, Fitzcarrald negocia com Vaca Diez o “primer *trust* cauchero de Sud-América y del Mundo” (Reyna, 1942: 59).

De volta ao Peru, em 1896 Fitzcarrald obtém do Ministerio de Guerra do Peru a exclusividade na navegação dos rios alto Ucayali, Urubamba, Manu e Madre de Dios (Reyna, 1942: 68). Desde o rio Tacuatimanu, batizado por Fitzcarrald como “Rio de las Piedras”, muito rico em caucho, Fitzcarrald teria subsidiado a abertura de um varadouro até as cabeceiras do rio Purus, onde os homens de Carlos Scharff extraíam caucho (Reyna, 1942: 93). Reyna atribui a Leopoldo Collazos a descoberta do varadouro entre o Mishagua e o Cujar, afluente do Purus. Por esse varadouro os homens de Fitzcarrald alcançaram o Ituxi, o Pauini, o Acre e o Iaco, cuja posse disputaram com brasileiros (Reyna, 1942: 96).

Após a morte de Fitzcarrald, ainda segundo Reyna, seu sogro, Cardoso da Rosa, desfez a empresa que eles tinham em sociedade e transferiu seus negócios para os seringais do Acre e do Purus, em solo brasileiro (1942: 134). O irmão de Fitzcarrald, Delfin continua explorando a área, passando a tomar conta do barracão no Mishagua²⁴¹. Logo ele começou a enfrentar problemas com sublevações de indígenas mashco (Reyna, 1942: 135).

Em 1890 Leopoldo Collazos teria aparecido no alto Purus, vindo de Iquitos, oferecendo aos moradores da região mercadorias para que eles extraíssem caucho e borracha, prometendo pagar grandes quantias pelo arrendamento dos terrenos em que se encontravam as árvores de *hevea* e *castilla*. Ele teria deixado no alto Purus alguns de seus empregados, para ir a Manaus, adquirir mercadorias e voltar ao Purus, acompanhado por Manuel Pablo Villanueva. Na altura do seringal denominado Catiana (onde em 1904 seria tracejada a fronteira entre o território do Acre e o Estado do Amazonas), Collazos hasteou a bandeira do Peru, entrando em conflito com o presumido proprietário daquele seringal (Castelo Branco, 1959: 189). Segundo Castelo Branco, um jornal de Manaus noticiou à época que, apesar de Collazos ter

²⁴¹ Delfin fora nomeado “comisario y agente aduanero de la región del Manu y Alto Purus” em 1900, sendo suscedido no cargo por Leopoldo Collazos (Ortiz, 1980: 77).

decretado ser ali um departamento peruano, ninguém “incomodava o tal governador até que os índios bravios revoltaram-se, invadiram os seus domínios e acabaram com o novo governo e Departamento, saindo Collazos seriamente ferido e morto o seu secretário e conselheiro Fitzcarrald” (Castelo Branco, 1959: 190).

Gertrude E. Dole, etnógrafa que trabalhou entre os Amahuaca, afirma que em uma de suas viagens pelo varadouro que fazia comunicar o Inuya (através do Mapuya) e o Curiuja — cujo objetivo, para Reyna, era colocar oposição à ocupação brasileira naquela região (Reyna, 1942: 140-141) — um dos caucheiros empregados de Delfin “roubou” uma jovem amahuaca. Por isso os indígenas os seguiram e mataram Delfín, em 1897²⁴². Collazos voltou à área algum tempo depois acompanhado por Zacarías Valdéz Lozano, antigo empregado de Fitzcarrald, para encontrar as canoas deixadas no varadouro destruídas pelos Amahuaca: eles tiveram que caminhar por 18 dias baixando o Curiuja para encontrar ajuda no Purus (Dole, 1998: 145).

Depois da morte de Delfín, Collazos se associa a Carlos Scharff, famoso por seus métodos violentos de lidar com os conjuntos indígenas²⁴³. Vindo de Loreto, Scharff passou a controlar os cauchais no rio Las Piedras a partir de 1905, e possuía um barracão no alto Purus, próximo à confluência dos rios Curiuja e Cujar. Dole informa que Scharff organizou expedições para a captura de pessoas amahuaca, mas obteve como resposta diversos ataques aos acampamentos de seu pessoal, quando os amahuaca matavam todos os homens e roubavam as armas encontradas, fortalecendo sua resistência. Dole afirma que em 1903 o governo peruano enviou uma guarnição militar através do varadouro que une o Tamaya ao Amonea, e estabeleceu um posto militar no alto Juruá. Scharff aproveitou a iniciativa para solicitar a presença de um destacamento em seu acampamento, para assediar os barracões de patrões brasileiros nas cabeceiras do Purus (1998: 146-147).

Segundo as fontes brasileiras, no final de 1901, Carlos Scharff já teria chegado ao alto Purus, “com um bando de índios escravizados,

²⁴² Na versão de Manuel Villanueva, Delfin Fitzcarrald “encontró indios Yaminahuas y pereció en un naufragio” (Ortiz, 1980: 83).

²⁴³ O relatório já citado de João Alberto Masô denunciava que em 1899 os homens de Carlos Scharff teriam massacrado 400 indígenas no rio Gregório, afluente do Juruá, aprisionando e matando quatro brasileiros que se opuseram ao massacre (Masô, 1913; cf. Iglesias, 2010: 79-80; Castelo Branco, 1950: 19; 1959: 212 n. 206).

iniciando assim a invasão da floresta de caucho, reproduzindo no Purus a empresa já levada a cabo no Ucayali e no Juruá” (Castelo Branco, 1959: 191). Um artigo publicado n’*O Amazonas*, de Manaus (em 26/06/1904), informa que Scharff teria saído “do Juruá pelos rios Envira e Santa Rosa, este afluente do Purus e aquele do Juruá. Chegando ao Alto Purús baixou até ao Yaco, onde entrou em transações com os srs. B Santos & C. e José Cardoso da Rosa, que, levados pelas suas maneiras affaveis e enganadoras, o acolheram e lhe dispensaram proteção”. Depois de negar-se a pagar os compromissos que assumira, afirmando que, sendo ali território peruano, os brasileiros não teriam qualquer direito, Scharff foi à casa de Cardoso da Rosa “apresentando-lhe a nomeação de governador e exigiu delle obediencia. O Sr. Cardoso da Rosa, na qualidade de autoridade estadoal, protestou contra tal titulo e exigencia, declarando que sendo o territorio brasileiro não admittia a presença de autoridades estrangeiras”. Foi nesse contexto, segundo as fontes brasileiras, que, para proteger seus empreendimentos, Scharff conseguiu que o prefeito de Loreto, Coronel Pedro Portillo, lhe enviasse um destacamento de soldados para fundar uma aduana e “firmar a soberania do Peru no território ocupado pelos brasileiros” (Castelo Branco, 1959: 192)²⁴⁴.

O relatório do “prefeito de segurança” José Ferreira de Araújo, de julho de 1903, citado por Castelo Branco (1959: 192-194) informa que chegaram à foz do Chandless vinte soldados peruanos comandados por Jorge Barreto, que hastearam a bandeira do Peru e quiseram expulsar os brasileiros que ali moravam, sob pena de fuzilamento. Scharff ainda ameaçava trazer 500 soldados, acompanhados por “mil índios das tribos Campas e Piros”. Eles teriam tomado a casa comercial de José Cardoso da Rosa, que como vimos no relato de Reyna, fora sogro de Carlos Fitzcarrald, e, segundo Euclides da Cunha, sócio de Delfín Fitzcarrald na exploração de caucho no Urubamba (Cunha, 1995: 716)²⁴⁵.

²⁴⁴ Para os peruanos, os limites com o Brasil estavam fixados pelo tratado de Santo Ildefonso, de 1777 (Castelo Branco, 1959: 136).

²⁴⁵ Peter Gow, apoiando-se no relato do peruano Hidelbrando Fuentes, sugere que todo o entrevero militar e diplomático tinha como motivação uma disputa entre Carlos Scharff e Cardoso da Rosa: sendo Scharff inicialmente aviado pela firma que restara nas mãos de Aurora Velazco, viúva de Carlos Fitzcarrald e enteada de Rosa, a borracha que ele produzia deveria ser entregue a Rosa, que a exportaria por Iquitos. Scharff, no entanto, planejava vender a borracha aos

Posteriormente, segundo o mesmo artigo no jornal *O Amazonas*, “Scharff organizou e dirigiu expedições para aprisionar e escravizar índios nos rios Curanja e Yaco, violando assim nossas leis, que oferecem a mais ampla proteção aos selvícolas”. Junto de Jorge Barreto e Carlos Scharff vinha um Misael Medina, que teria colocado “à disposição de Jorge Barretto todo o seu pessoal, prontificando-se a abrir varadores do Chandless para o Yaco”. Com efeito, segundo Castelo Branco, ainda por volta de 1906 existiam centros de extração de caucho de peruanos no alto rio Iaco, sendo que este rio servia de passagem aos caucheiros que vinha do Pauini e de outros afluentes do Purus com destino à fronteira com o Peru (Castelo Branco, 1959: 211).

No testemunho de Virgílio Salazar, citado por Gow (2006: 443-444) e próximo à reconstituição de Castelo Branco, consta que os brasileiros se organizaram em um grupo de 200 soldados e seringueiros, que, sob o comando do coronel Ferreira de Araújo e de José Cardoso da Rosa, cercaram a guarnição peruana e os obrigaram a se render, prendendo Jorge Barreto. As tropas brasileiras então subiram o rio Chandless e capturaram Eliseo Vasquez, Virgilio Salazar e Carlos Scharff no barracão União. Scharff foi mandado para Manaus, de onde saiu rumo a Iquitos. Uma vez em Iquitos, ele conseguiu que o prefeito Coronel Portillo enviasse um destacamento militar comandado por Lopez Saavedra, que foi se estabelecer no Curanja. O engenheiro Von Hassel foi mandado como porta voz das intenções peruanas, para dizer aos brasileiros que se retirassem a fim de evitar o incidente diplomático. Von Hassel foi feito prisioneiro pelos brasileiros. Enquanto isso, com problemas para organizar o comando do destacamento militar, Saavedra pôde contar com apenas 67 homens, que se posicionaram na foz do igarapé Santa Rosa. Em março de 1904, 270 soldados brasileiros vieram a bordo de dois vapores (um tomado de Júlio Cesar Arana e outro de Carlos Scharff). 58 soldados brasileiros teriam morrido no conflito, que, ainda segundo o relato citado por Gow, terminou com a dispersão tanto dos soldados brasileiros quanto dos peruanos. Após o confronto, os soldados brasileiros voltaram ao campo abandonado, matando as

brasileiros pelo Purus, evadindo assim suas dívidas com a firma que lhe adiantara a mercadoria para fazer seus peões (grande parte indígenas) trabalharem (cf. Gow, 2006: 446). O modo como essa disputa se traduziu em questões diplomáticas sobre os limites de estados nacionais exemplifica aquilo que Gow chama de “nacionalização”. Apesar de verossímil, a hipótese de Gow me parece reduzir o enredo da disputa a uns poucos personagens.

pessoas que ali ficaram e tomando posse do lugar (Gow, 2006: 444-445)²⁴⁶. Os soldados brasileiros permaneceram ali por dez meses desde 12 de julho de 1904, quando os governos dos dois países assinam um *modus vivendi* que incluiu a criação de duas comissões, uma de polícia, para administrar o território em disputa, e a “Comissão Mista Brasileiro-Peruana de Reconhecimento do Alto Purus” chefiada por Euclides da Cunha e por Corbeta D. Pedro Buenaño (Castelo Branco, 1959: 210; Cunha, 1906; Ortiz, 1980: 68-71).

Para Dole (1998: 148) Carlos Scharff foi morto junto com Leopoldo Collazos pelos mesmos amahuaca que ele armava para capturar outros grupos para o trabalho (cf. também Calávia Sáez, 2006: 237-238). Apenas Francisco (Pancho) Vargas teria sobrevivido ao massacre — o mesmo que depois se tornaria patrão dos pais e avós de parte dos Piro com os quais Gow fez a sua monografia (Gow, 1991: 45). Na versão de Dole (devida ao americano W. C. Farabee — cf. 1922: 109-110²⁴⁷), Baldomiro Rodríguez teria ido investigar o que se passara, sendo também morto pelos mesmos Amahuaca. Wenceslao F. Moro, em sua história das missões dominicanas, dá uma versão um pouco mais confiável: em 1909 os trabalhadores de Scharff (tanto brancos quanto indígenas) teriam se sublevado devido aos maus tratos a que eram submetidos, atacando o patrão caucheiro no rio Las Piedras (Moro, 1952: 159-160). Homens piro, participantes na revolta, teriam afirmado que mataram também Leopoldo Collazos por ter sido ele quem os vendera a Carlos Scharff (1952: 160)²⁴⁸.

²⁴⁶ Para uma descrição mais detalhada desses acontecimentos, baseada na leitura de artigos de jornal e das trocas de cartas e comunicações da época ver o ensaio citado de Castelo Branco (1959: 192 e ss.). Uma descrição baseada nas fontes peruanas pode ser lida em Ortiz, 1980.

²⁴⁷ Farabee é ambíguo em seu relato e não se pode saber ao certo se a vítima dos Amahuaca fora Carlos Scharff ou seu irmão, Mathias Scharff. De qualquer modo, Calávia Sáez (2006: 238), Dole (1998: 148) e Gow (2011: 23) consideram que a anedota versa sobre Carlos.

²⁴⁸ Em 1900 o Coronel Pedro Portillo conta ter encontrado o líder Venâncio Amaringo Campa levando seu pessoal para recolher borracha que devia a Delfin Fitzcarrald no rio Cujar, afluente do Purus. Um ano depois, Victor Almirón noticiou que conheceu Venâncio trabalhando para Carlos Scharff, que então controlava doze centros seringueiros no Purus e cerca de 2000 trabalhadores (Santos-Granero e Barclay, 2003; cf. Iglesias, 2010: 128 n.118). Podemos assim supor que ao menos uma parte dos trabalhadores endividados de Fitzcarrald, assumidos por Leopoldo Collazos e por seu irmão Delfin, vão parar sob o

Teodoro Sebastián, yine morador do rio Las Piedras, contou a Beatriz Huertas uma versão sobre a rebelião contra Carlos Scharff:

Nuestros abuelos vinieron a trabajar con los patrones de la zona. Como 500 familias vinieron con Carlos Scharff. Vinieron Manchineris, Cushitineri, Etenes, Kudpaneris, Nachineris. Vivían en Las Piedras. El patrón los juntó en Curiyacu. Vivían a cierta distancia uno del otro por grupos. Los mezclaron con otros nativos que fueron llevados por el patrón y luego se pusieron a trabajar caucho, siguieron llevando. El patrón mandaba a la gente a los diferentes afluentes del río Las Piedras para sacar caucho y si no llevaban lo suficiente los castigaba. Cada quebrada tiene el nombre que dieron los habilitados (...). Se cansaron los Piros por los abusos contra ellos, contra las mujeres de quienes los patrones abusaban. El curaca Elías Sebastián, un Cushitineri, organizó a todos para matar el patrón. Acordaron atacar en la noche durante el descanso, una noche de luna. Como el patrón les daba armas, poseían carabinas, escopetas, entonces los rodearon a la hora de la cena, mataron a todos, al patrón. (...) Luego el curaca dijo, en este momento nos vamos a dispersar por las quebradas para escondernos. Una parte se fue hacia las nacientes del río Las Piedras y otros hacia diferentes sitios de Ucayali. Otros se fueron al río Madre de Dios, a Bolivia, y al río Acre (*in* Huertas, 2002: 46-47).

Após a morte de Carlos Scharff, parte das famílias Piro que estavam a ele obrigadas pelas relações de dívida parece ter voltado ao Urubamba (Gow, 2006: 434). Outros, como narra Teodoro, se espalharam pelo Acre, provavelmente passando pelo Iaco. Esse pode ter sido um dos momentos chave de estabelecimento daqueles conjuntos identificados como Koshithineru pelos rios ao sul do Purus.

Nestes primeiros anos do séc. XX a borracha produzida no alto Purus por peruanos era vendida principalmente em Belém ou Manaus, e a mercadoria de retorno vinha dessas cidades ou de Iquitos. Muitos caucheiros peruanos instalados ao longo do Tahuamanu e do Orton vendiam sua borracha e acessavam mercadorias pelos varadouros que os conduziam ao rio Acre. Os conflitos entre o pessoal de diferentes padrões seringalistas nessa região também foram por vezes representados como conflitos entre nações, como aqueles ocorridos entre brasileiros e peruanos comentados anteriormente (cf. Gow, 2006).

comando de Scharff. De maneira análoga, Gow conta que Francisco Vargas “herda” parte dos trabalhadores Piro de Scharff (i.e., ele “herda” o vínculo de dívida que submetia esses trabalhadores ao caucheiro — Gow, 1991: 45; 2016).

Ao largo do rio Manuripe (afluente do rio Orton), por exemplo, empregados de Nicolás Suarez enfrentaram o pessoal do patrão Máximo Rodríguez, que contava em suas fileiras com pessoas campá (ou ashaninka) e piro. Anos depois, como fizera seu rival boliviano, Rodríguez cobraria do governo do Peru a indenização pelos gastos nos enfrentamentos com os seringueiros do país vizinho, alegando que estava defendendo as fronteiras de seu país. Um filho do asturiano Mario Valdez Gonzáles, patrão aviado por Máximo Rodríguez, relatou a Oscar Pando: “nosotros juntamente que los Piro y los Campas expulsamos a los caucheros bolivianos. Gracias a mi papá y otros españoles como Plácido Díaz y otros, tenemos estas tierras. Con los indios les hicieron correr a los bolivianos” (Pando, 2013: 182)²⁴⁹. Tendo seu pai trabalhado para Máximo Rodríguez, ele mesmo, Camilo Valdés del Águila, trabalhou para Nicolás Suárez em Cobija, o que denota a vagueza das rivalidades nacionais na época²⁵⁰.

O irmão de Máximo Rodríguez, Jesús, estabeleceu-se no Manu em 1902. José, Máximo e Baldomiro chegaram ali pouco depois. Desses, apenas Máximo viveu mais tempo, no chamado “fundo Iberia”, localidade por ele fundada no rio Tahuamanu — seus três irmãos morreram em circunstâncias violentas, em confronto com indígenas ou com outros bandos caucheiros²⁵¹. Máximo Rodríguez chegou ao Peru

²⁴⁹ Reyna escreveu que Suárez teria tentado “anexar a Bolívia no sólo el Madre de Dios sino hasta el Ucayali. Felizmente se habían establecido en estos ríos hombres patriotas, que, en sangrientos choques, repelieron la audacia del cauchero de Bolívia” (1942: 134). Rummenhoeller colheu o seguinte depoimento de um filho de um homem shipibo com uma mulher cashibo, peão de Máximo Rodríguez: “Don Máximo botó a los bolivianos de este sector. Los Caviñas, Iñaparis y ellos lucharon a favor de Bolívia. Los que han venido de allí, Shipibos, los Campas, los Santarrosinos, éstos lucharon contra los bolivianos: esos son los que han botado a toditos los bolivianos a la frontera, pero sin ayuda del ejército. (...) Allí en Fortaleza está la trinchera, allí es donde ha peleado Don Máximo. En el Río Manuripe han matado al curaca de los Campas; una vez que han matado a él se retiraron los Campas” (Rummenhoeller, 2003b: 171-172).

²⁵⁰ Observe-se ainda que tanto os irmãos Rodríguez quanto seus principais *tenientes* eram asturianos (cf. Rummenhoeller, 2003a: 158).

²⁵¹ Moro afirma que Baldomero Rodríguez, que havia sido patrão de conjuntos piro e mashco no rio Manu, foi morto por seus empregados piro em 1910 (Moro, 1952: 209). A versão de Farabee (1922: 110), que mencionamos anteriormente, informa que Baldomero foi morto ao ir investigar o que teria

por volta de 1888, com apenas 15 anos de idade. Depois de morar um tempo em Iquitos, Rodríguez começou a trabalhar na exploração de caucho, transportando mercadoria pelos rios Ucayali e Sepahua (Pando, 2013: 157). Reyna insinua que ele teria trabalhado no Juruá, aviado por Fitzcarrald (Reyna, 1942: 96). Aprendendo sobre as rotas de transporte e as condições do trabalho com as populações indígenas, Rodríguez buscou, por varadouros, alcançar as nascentes do rio Las Piedras, lugar que, àquela época, ainda era relativamente pouco explorado pelos brancos. Em 1905 ele se instala em Puerto Balta, na confluência dos rios Las Piedras e Madre de Dios, para onde começou a recrutar trabalhadores para a extração de caucho (Pando, 2013: 158). Em sociedade com Rafael Souza, Rodríguez começa a explorar a área entre o baixo rio Las Piedras, e os rios alto Tahuamanu e Manuripe, ricos em seringa fina.

As possessões de Máximo Rodríguez alcançaram 400 mil hectares em áreas próximas à fronteira com o Brasil e a Bolívia. Recompensado por seus “gastos de guerra” e pelos investimentos que fazia na abertura de caminhos e varadouros, Rodríguez foi obtendo do governo mais concessões para a exploração de madeira e caucho nas áreas entre o rio Las Piedras e as cabeceiras dos rios Tahuamanu e Acre, bem como à margem esquerda do rio Manuripe. Os pontos de exploração de caucho e seringa que antes estavam na mão de bolivianos aviados de Suárez às margens do alto rio Tahuamanu e Manuripe também terminaram sob a sua posse, depois de pelo menos oito anos de guerra contra os rivais bolivianos (Rummenhoeller, 2003a: 158). Nessas áreas a Casa Rodríguez constituiu-se como um Estado paralelo, provendo aos colonos todo o serviço de comunicação e traslado, segurança pública, bem como fornecendo alimentos e mercadorias aviadas. Na verdade, Máximo Rodríguez só tinha a ganhar com a ausência do Estado, pois assim mantinha uma relação direta e livre de regulações com os comerciantes brasileiros, através da estrada que seus peões abriram entre os rios Yaverija e Acre, por exemplo, e pela qual ele exportava quase livremente a sua borracha e trazia mercadorias desde Cobija, Rio Branco ou Manaus.

Entre 1905 e 1909, Rodríguez foi responsável pelo deslocamento de numerosas famílias desde Iquitos e do alto Ucayali. Os *santarrosinos*, como passaram a ser conhecidos, foram assentados

acontecido com Mathias Scharff, insinuando que os mesmos Amahuaca que assassinaram Scharff o teriam atacado (ver também Calávia Sáez, 2006: 238).

principalmente em Puerto Balta ou na foz do Las Piedras (cf. Huertas, 2002: 34; Pando, 2013: 76, Rummenhoeller, 2003a). Vieram à região centenas de famílias “chamas” (como ficaram conhecidos ali os falantes de língua quíchua vindos do rio Napo), bem como witotos, boras e ocainas do Putumayo (Calávia Sáez, 2006: 234). Segundo Rummenhoeller, a escassez de trabalhadores era especialmente sensível nessas paragens do alto Madre de Dios que já haviam sido devassadas pelos homens de Nicolás Suárez, afugentando os conjuntos indígenas para outras regiões (Rummenhoeller, 2003a: 157). Segundo o coronel Pedro Portillo, em um informe de 1914, a Casa Suárez teria levado cerca de 600 indígenas “pertencentes a las tribus de los Guarayos, Iñapari y Cordiños” ao território boliviano (Portillo, apud Rummenhoeller, 2003b: 168). Os *santarrosinos* vinham do rio Napo, passando pelo Amazonas, dali para o Ucayali, o Mishahua ou Camisea, atravessando as terras altas dos interflúvios até as cabeceiras do Manu. Dali eles desciam o rio até alcançar o Tahuamanu, já nos domínios de Máximo Rodríguez. Muitos deles terminavam trabalhando como barqueiros ou comboieiros na região.

Na Bolívia, por volta de 1910 a Casa Suárez já se consolidara no monopólio sobre a navegação nos rios amazônicos no território boliviano (diferentemente da situação mais comum no Brasil ou no Peru, onde parte da logística estava entregue a companhias de navegação européias). O monopólio na produção e no transporte da borracha, juntamente com a permanência do sistema de aviamento, foi, segundo Vallvé (2010: 189-190), o que conferiu certa sobrevida à indústria boliviana da borracha, devido ao controle sobre a produção e ao seu custo relativamente baixo. Fixados por uma dívida que não dependia da flutuação dos preços de mercado para a borracha, grupos de trabalhadores ainda podiam ser mobilizados nos barracões. O mesmo ocorria com os sistemas de transporte: os barcos eram da Casa Suárez, e as equipes que com eles trabalhavam (em grande parte indígena) estavam submetidas aos mesmos esquemas de dívida que os seringueiros. De fato, a exploração gomífera boliviana começou tardiamente, mas sua longevidade foi maior do que a que se deu em território brasileiro.

No começo da segunda década do século XX a crise nas exportações sul-americanas da borracha já produzia um êxodo na região do Madre de Dios, e a maioria dos centros caucheiros iam se desativando lentamente. A borracha produzida no sudeste asiático já dominava pelo menos 60% do mercado global em 1914, aumentando

para 89,3% em 1920 (Vallvé, 2010: 189). Desde o início da crise, Nicolás Suárez começou a diversificar seus empreendimentos, investindo massivamente na criação de gado e no extrativismo da castanha-do-Pará. Em 1914 já havia um grande mercado para a carne bovina em Riberalta, vendida inclusive para a crescente população brasileira na fronteira (Vallvé, 2010: 272).

Também a Casa Rodríguez ainda mantinha seu poder, sustentada pelos custos baixíssimos de sua produção de “goma fina”, ainda bem cotizada no mercado internacional, e pela diversificação de suas atividades extrativistas — ela comercializava também peles de animais silvestres, castanha-do-Pará e madeira (Pando, 2013: 180). Além disso, a Casa Rodríguez ainda detinha o monopólio na importação e no comércio de armas e munições, e possuía diversas propriedades que pôde vender para capitalizar-se, como os terrenos em Puerto Maldonado que vendeu à Ordem dos Pregadores em 1914, por 3.500 libras peruanas (Pando, 2013: 180).

Varando do Purus

Em uma tarde de verão, enquanto eu preparava um pouco de rapé na casa em que estava hospedado na aldeia Extrema, pude ouvir a seguinte história, contada de forma cooperativa por dois amigos:

No *Kokha* (Purus), havia um barracão. Nos varadouros que levavam a ele andavam dois homens, um velho e um novo. Eles vinham de lá para o laco. Havia trocado colares por facas e terçados, que eles traziam em um cesto fechado, um tipo de baú feito de folhas de ouricuri. No meio do caminho eles ouviram um mutum. O rapaz insistiu em flechar o mutum, mas o velho aconselhou que eles deveriam adiantar a viagem. Mas o rapaz foi teimoso. Quando foi atirar a flecha, ele errou o mutum, e a flecha ficou cravada em um pau. Com pena de deixar a flecha para trás, o rapaz resolveu subir na árvore. Enquanto ele estava lá acima, o velho esperava na sacupema da árvore.

Foi quando veio um gato. (Um dos narradores comentou: “esse era o cachorro da onça de bando, do tamanho de um rato”). “Olha aí *nomekahyi*, as onças já andam perto”. O velho, vendo o gato com raiva, disse: “você eu mato assim”, e cortou a sangria do gato, que não

morreu logo e começou a gritar. O velho, já um pouco assustado, avisou ao rapaz para se apressar, porque as onças já vinham, atendendo aos gritos do gato. Nesse tempo, as onças andavam de bando. O rapaz mandou o velho fugir na frente, e dizendo que ia despistar as onças. Quando o rapaz achou que o velho já ia longe, ele desceu e foi atrás. Quando ele alcançou o velho, as onças já vinham perto. O velho mandou o rapaz ir correndo na frente, porque eles não iam conseguir fugir juntos: a vida do velho ia acabar ali mesmo. Já de longe o rapaz escutou a briga, escutou o avô dele matar algumas onças. Até que ele escutou o velho ser comido vivo.

O rapaz se apressou em ir embora, e, chegando na beira de um rio, vê um toco de samaúma descendo as águas. Ele então se escondeu dentro desse toco, escapando das onças, mesmo daquelas que, nadando, subiram no toco. O rapaz seguiu viagem e subiu num ouricuri, se escondendo entre as palhas. De lá começou a ouvir os chamados do seu avô. As onças tentavam enganá-lo. Ele ficou quieto e as onças finalmente foram embora.

Ele então pôde finalmente seguir viagem, até chegar em casa. Seus parentes lhe perguntaram pelo seu avô. Ele então lhes contou que *mtiratna* haviam o matado e comido. Por isso eles decidiram se vingar: foram até a moradia de um velho pajé, longe. Viajaram para cima do igarapé Abismo. Lá, ao chegar na casa do velho *kahontshi*, ele lhes perguntou: "você vieram?". "Sim, viemos te visitar". O velho lhes ofereceu comida e caçuma. Até que um deles tomou coragem e resolveu contar para o velho o motivo da visita. O velho *kahontshi* resolveu ajudá-los.

Eles saíram em viagem. O velho foi ajuntando caroços de patoá, e quando já tinha o suficiente pediu para que fosse levado até onde o avô foi morto, comido pelas onças. Lá o velho *kahontshi* se escondeu na sacupema de uma samaúma, enquanto o rapaz que ouviu seu avô ser comido ficou remendendo as onças. Ele remendou e elas vieram chegando. Ele correu, rápido, na direção da sacupema onde se escondia o *kahontshi*. Ele deu três voltas ao redor da sacupema, pedindo ajuda ao velho pajé. O velho então começou a assoprar lançando os caroços de patoá: "shum, shum, shum". Assim as onças começaram a morrer. Primeiro as pequenas, depois as maiores. Assim, diz-que, as onças de bando foram se acabando.

Conclusão

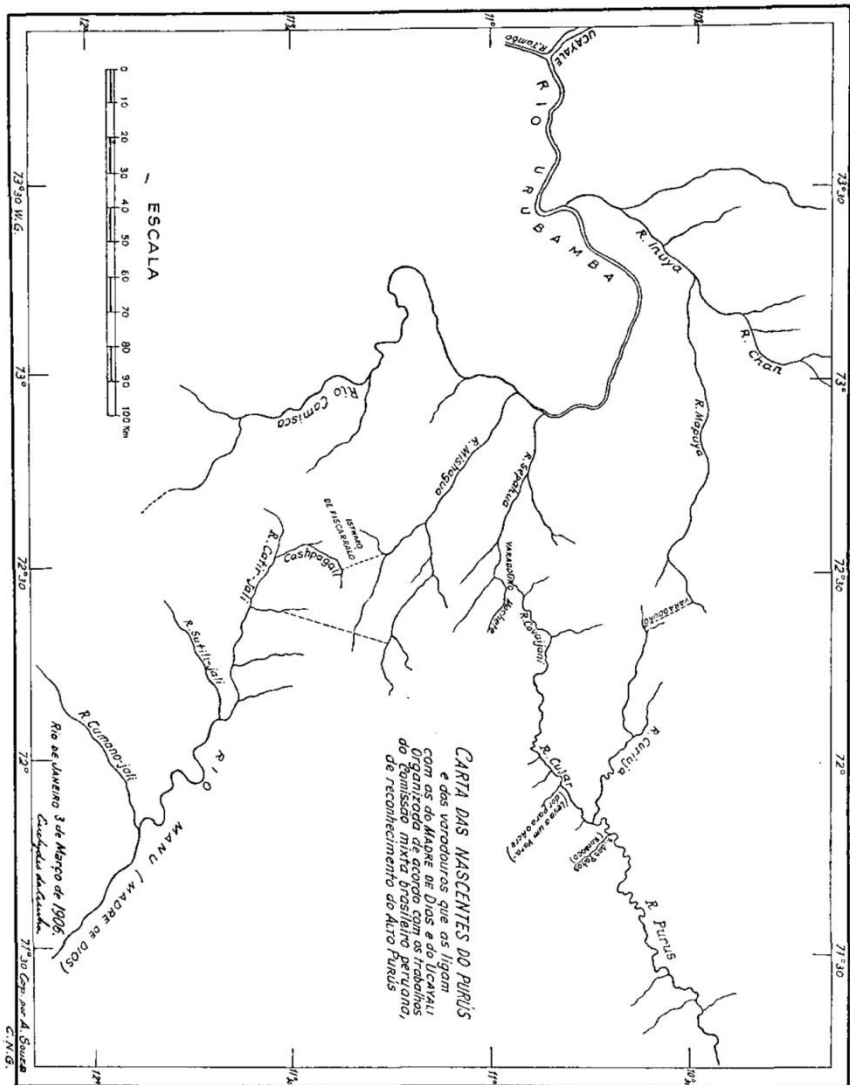
Os episódios coligidos nesse capítulo podem ser pensados como transformações uns dos outros, variações sobre o encontro de formas sociais ou relacionais distintas. Vemos conjuntos se deslocando, atravessando divisores de águas, varando de um rio para outro, descendo ou subindo rios, mas principalmente encontrando outras pessoas, e por vezes disputando com elas as trajetórias possíveis. Esses encontros ecoam modos de ver e de conhecer o outro que são determinantes para o desfecho das cenas históricas que descrevemos. O último episódio narrado aqui, “Varando do Purus”, indica também uma porosidade na fronteira entre o mito e a história, que permitiria fazer analogias entre as ameaças ou os perigos que os conjuntos de parentes enfrentam durante seu reiterado esforço para permanecerem em sua autonomia²⁵². O engajamento no trabalho com padrões pode ser tão perigoso quanto enfrentar onças de bando para adquirir instrumentos de metal. Inclusive para os padrões: vimos como alguns deles terminaram mortos por conjuntos de pessoas tornadas incontroláveis quando suas expectativas por mercadorias se viram frustradas.

Estar diante dos outros exige saber influenciar suas decisões e atitudes, às vezes para esfriar a tendência conflituosa irrefreável que o atrito entre os conjuntos tem, ou para jogar-se nela, desde que preservando um espaço no qual se poderia cultivar relações de complementariedade, para garantir a permanência das formas éticas e estéticas dos conjuntos, permanência que é também o jogo de suas intenções recíprocas.

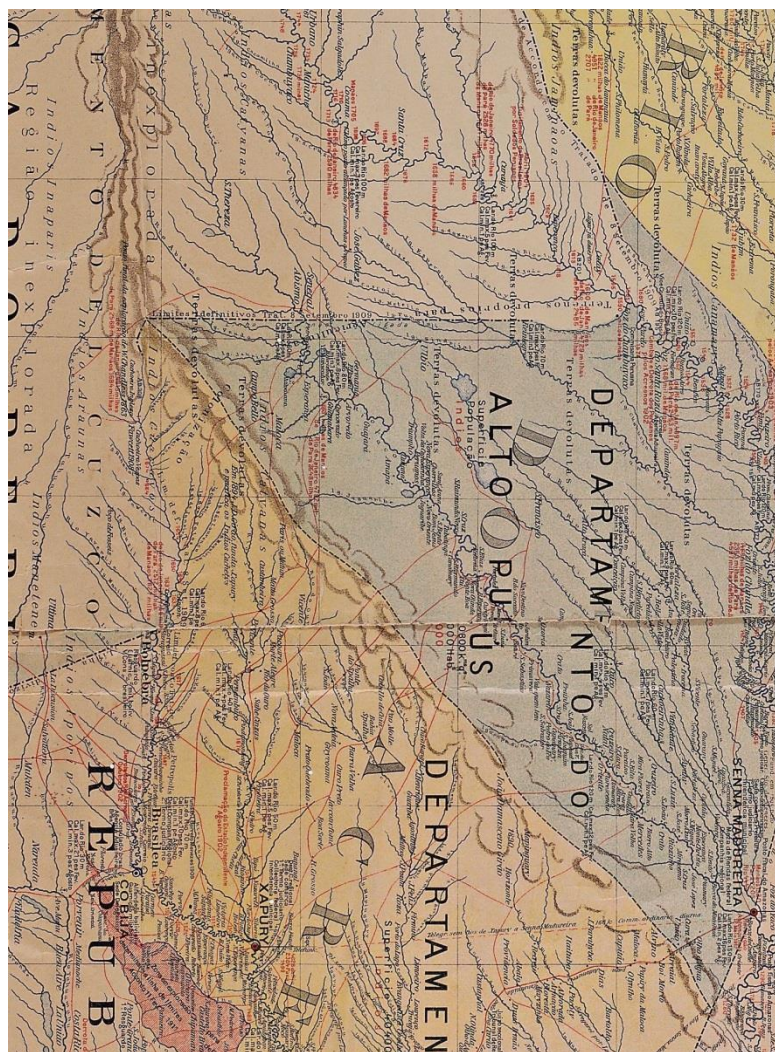
Os episódios exemplificam também formas diferentes de pensar esses encontros. O arquivo nos oferece os registros da ocupação, e muitos deles foram usados para demarcar seringais e fronteiras nacionais. Nesses registros os conjuntos indígenas nada mais são do que um entre outros desafios a serem superados pela empresa colonialista, que nas fontes históricas são identificadas a homens particulares, pioneiros da “civilização”, ou mesmo heróis nacionais. As histórias contadas pelos Manxineru traçam outros mapas de um território irreversivelmente invadido. Elas contam de uma rede de conjuntos espalhada pelos rios e igarapés, conjuntos que se encontravam e se

²⁵² Como observamos ao tratar da “festa de pintação” no capítulo anterior, brancos, bolivianos e bandos de onça são comparáveis em mais de um sentido.

distanciavam periodicamente, e que serão reduzidos ao trabalho e alienados de suas vias e caminhos.



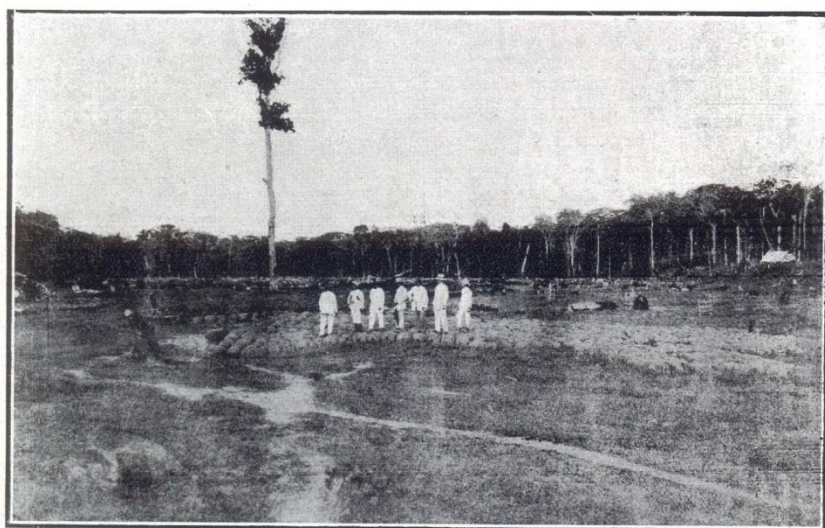
"Carta das nascentes do Purús", de Euclides da Cunha, 1906.



Detalhe do mapa de João Alberto Masô, de 1917: entre os rios Purus e Tahuamanu. Em vermelho estão marcados varadouros e datas de ocupação do brancos.



«Guanabara», de Avelino Chaves. Margem direita do rio Iáco, Departamento do Purús. Residência e principal séde da propriedade.

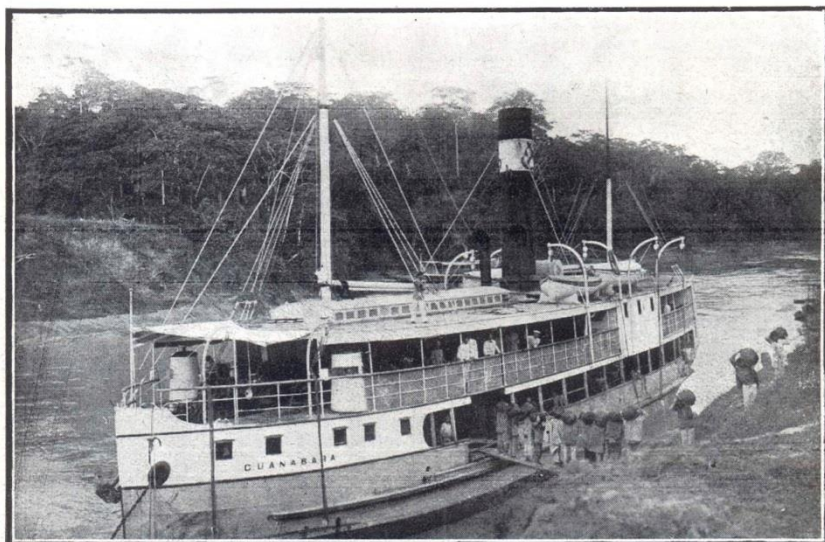


Curiosos observando um lote de mais de cem mil kilos de borracha nos campos do seringal «Guanabara».

(Imagens retiradas de Chaves, 1913)



Uma balsa descendo o rio Acre conduzindo borracha no verão.



Vapor «Guanabara» recebendo borracha no porto do seringal do mesmo nome, em Março deste anno.

(Imagens retiradas de Chaves, 1913)

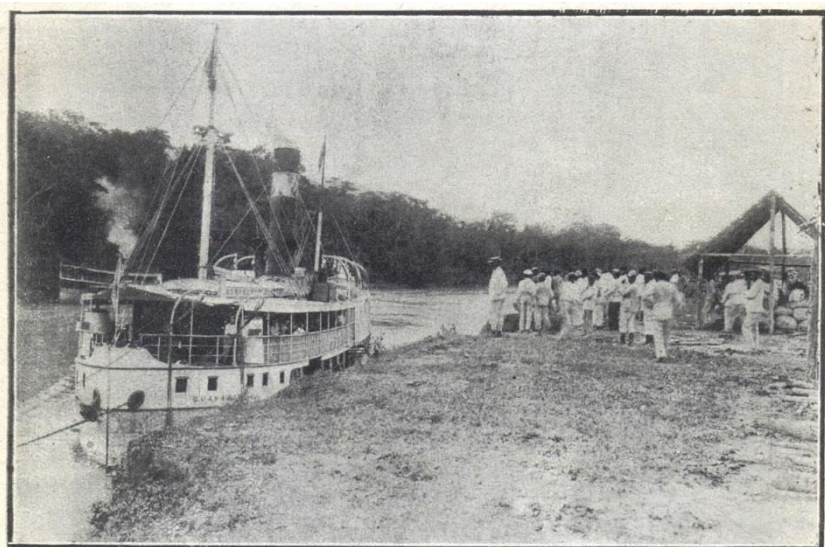


Uma vista de perfil da principal séde do seringal «Guanabara» (lado norte).



Casas de empregados no seringal Guanabara, vendo-se á frente alguns comboios e grande numero de animaes

(Imagens retiradas de Chaves, 1913)

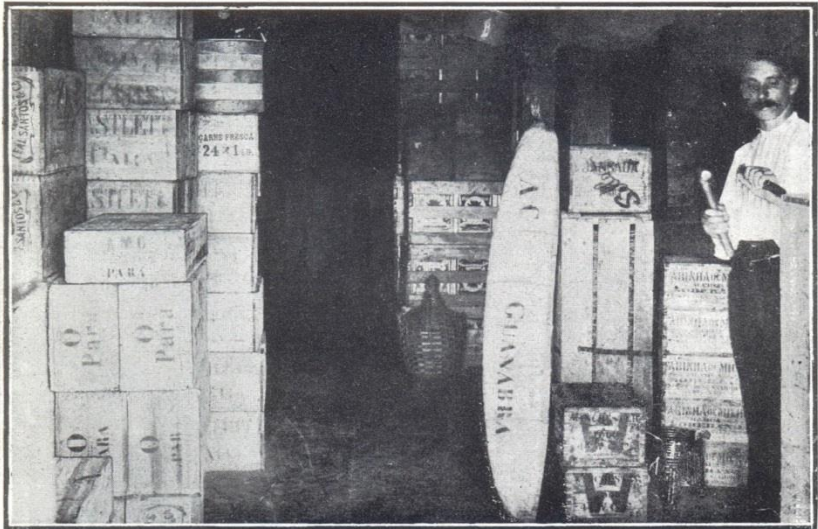


Vapor «Guanabara» atracando ao porto Guanabara carregado de mercadorias.

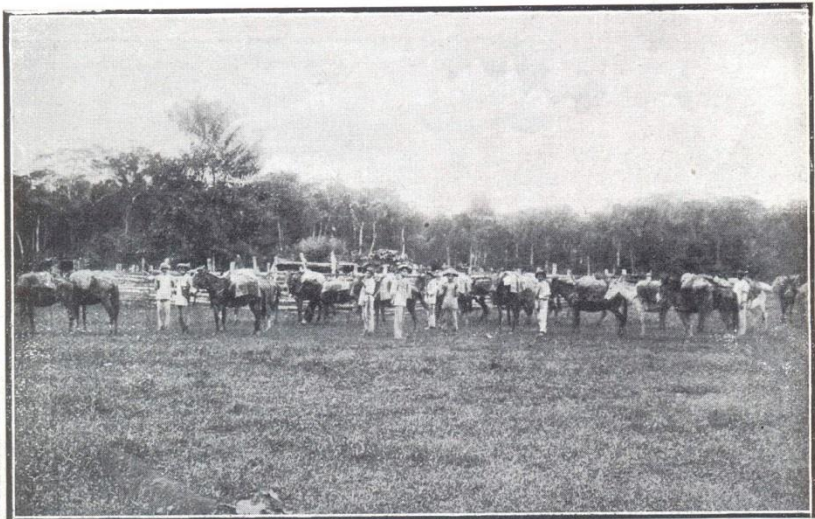


Secção de mercearia no seringal «Guanabara».

(Imagens retiradas de Chaves, 1913)

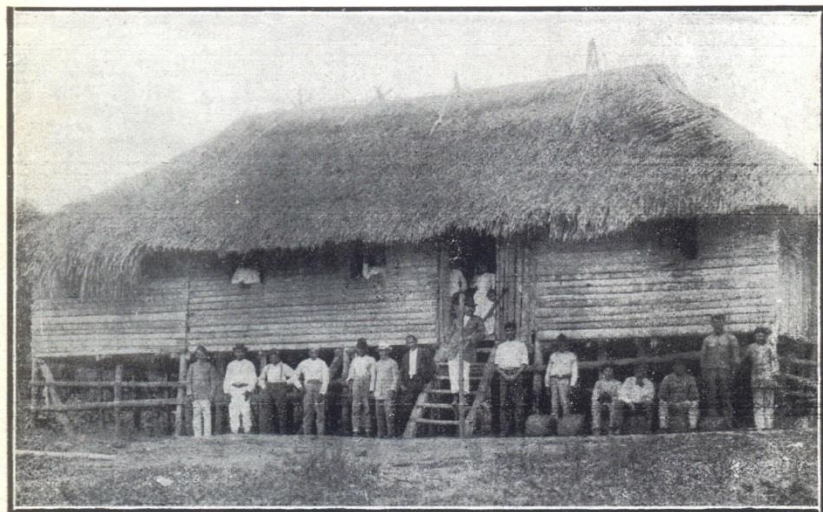


Armazen de mercadorias em grosso, no seringal «Guanabara»

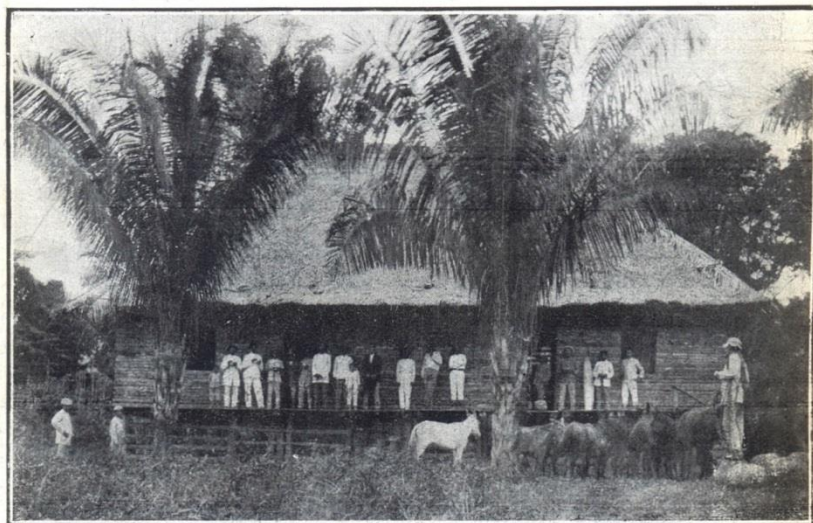


Comboio de mercadorias em marcha para o centro (Mutum) a 7 horas de viagem da margem do seringal Guanabara.

(Imagens retiradas de Chaves, 1913)

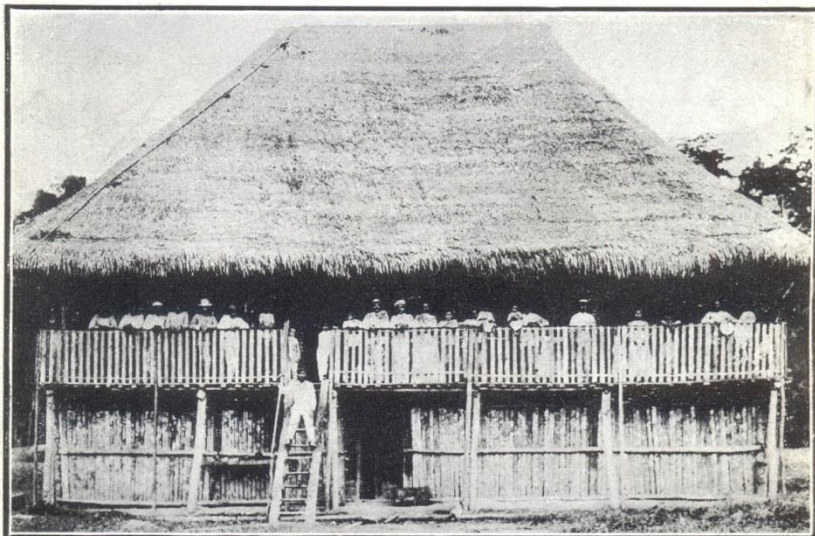


Seringal «Pery», parte integrante do seringal «Guanabara», administrado pelo aviado Felipe Gaspar.



Seringal Icuriã ou Guanabarinha — Principal secção do Seringal Guanabara, administrada pelo aviado Elpidio Dantas

(Imagens retiradas de Chaves, 1913)



Barracão de caucheiros peruanos «Porto-Brazil» no seringal «Guanabara», em campos do «Arvoredo».



Seringal «Bocca do Riosinho» ou «Germania», parte integrante do seringal «Guanabara» na margem esquerda do rio Iáco, explorado por caucheiros peruanos, chefiados pelo allemão Alfredo Reich.

(Imagens retiradas de Chaves, 1913)

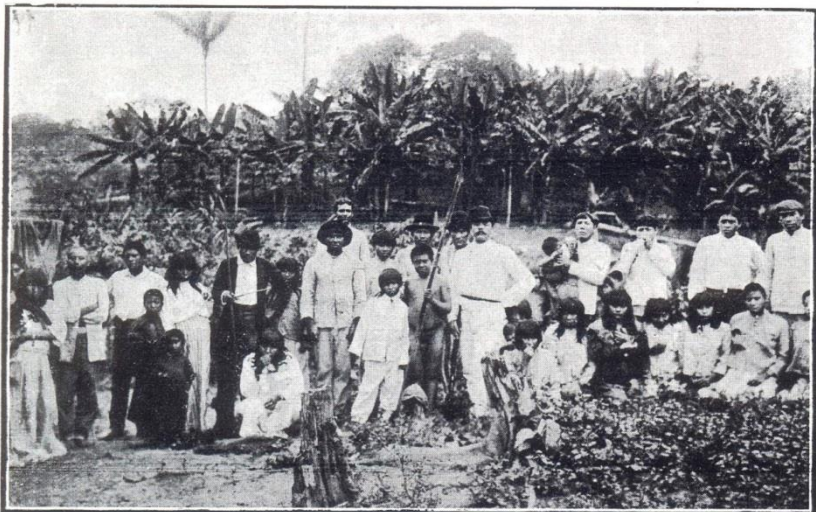


Trabalhador (seringueiro) colhendo o latex no centro Mutum (Guanabara).



Processo devastador de extracção do caucho usado pelos peruanos

(Imagens retiradas de Chaves, 1913)



Aldeamento de índios mantenerys, entre elles o coronel Avelino Chaves, em visita às suas plantações situadas á margem esquerda do lago, logar «Balseirão» (Samarrã).

(Imagem retirada de Chaves, 1913)



VISTA PANORAMICA DE GUANABARA RIO IACO
A. VIEIRA LIMA - EM 50 Y 54
FOTO ACRISSIO

(Imagem retirada de: <http://joriatavora-arquivista.blogspot.com.br/2011/03/seringalista-alfredo-vieira-lima.html>)

4- Episódios 2

Este capítulo tem a ingrata tarefa de conectar a história do capítulo precedente ao presente etnográfico da primeira parte da tese. Ele começa com os relatos do padre dominicano José Alvarez, da segunda década do século XX, que interessam também por fornecer uma imagem do alto rio Iaco e das regiões adjacentes composta através das peregrinações do padre. Procuo então oferecer alguns elementos para a compreensão do período que vai desde o final dos anos 20 até a década de 60. Essa história é contígua às narrativas de alguns amigos manxineru sobre o tempo em que eles trabalharam no corte da seringa, que apresento na sequência. Juntando elementos expostos nesse percorrido histórico, apresento algumas ideias para se pensar a relação dos conjuntos manxineru com os padrões dos seringais e com as suas mercadorias. Depois de uma volta aos testemunhos históricos que ouvi durante a minha pesquisa de campo, desta vez para contar sobre "o tempo da Funai", o capítulo se encerra com uma reflexão mais geral sobre a história e as formas de desigualdade social.

A história do padre

Os padres dominicanos estabeleceram como seu domínio missional a região dos rios Manuripe, Tahuamanu e Acre²⁵³ (Moro, 1952: 175), e compuseram um imenso arquivo de relatos, percorridos históricos, diários de missão, *surveys* antropológicos e notícias da região desde o começo do século XX. Um de seus mais prolíficos autores foi o

²⁵³ Em 1900 o governo peruano solicitou a Roma a criação de novas missões na floresta oriental, segundo o "proyecto de evangelización y civilización de las tribus que viven en las regiones orientales del territorio nacional" (Moro, 1952: 27). Por decreto se criaram três prefeituras apostólicas: San León del Amazonas (que abarcava toda a região entre os limites do território nacional e os rios Marañon e Amazonas); San Francisco del Ucayali (que incluía a região dos rios Chanchamayo, Apurimac e Ucayali); e Santo Domingo de Urubamba (que compreendia o Urubamba e seus afluentes, até os limites orientais do território nacional) (Moro, 1952: 27).

padre Ricardo Álvarez Lobo, que nos dá o seguinte resumo do declínio do extrativismo caucheiro:

como consecuencia de la extracción irracional del caucho este se fue extinguiendo, las estradas fueron alejando-se, y no existían plantaciones cultivadas racionalmente que suplieran la escasez que se iba revelando. Por otro lado, los ingleses habían sembrado caucho en las Colonias de Sumatra y las Malacas, que ofrecía mayor rendimiento y resultaba más económico que el caucho silvestre del Amazonas. Aunque el caucho peruano mantenía su competencia por sus cualidades naturales — mayor resistencia y elasticidad — sin embargo, debería ceder por el costo de su producción, pues mientras el costo medio de la recolección de un kg. de goma en el Amazonas subía a dos soles el caucho cultivado ocasionaba solamente un gasto de 1,20 soles. Por consiguiente, la industria de la extracción del caucho en el Perú declinaba y, consiguientemente, las estructuras montadas sobre esta extracción iban a ser transformadas. A partir de 1911 el caucho comenzó a decaer. Del 14 al 18 se puede dar por terminado el “boom” cauchero (Alvarez Lobo, 1984: 201-202).

O padre José Alvarez Fernandez chegou à região do Madre de Dios por esse tempo, e os seus escritos também retratam um pouco desse cenário. Contando com a ajuda sempre muito louvada do *patrón* Máximo Rodríguez — que dizia que “la escopeta asusta al indio o lo mata; pero las dádivas le atraen y solo la religión los civiliza” (Moro, 1952: 659) —, Fernandez se estabeleceu na Missão de Santa Rosa, em San Lorenzo, às margens do rio Tahuamanu em 1917²⁵⁴. A partir deste local, ele realizou diversas viagens para desobriga. Por seus relatos de viagem, acompanhamos, por exemplo, uma ida desde Ibéria até a fazenda caucheira de Luiz Rahu, feita por um “camino-carretera” pelo qual o caucho era levado ao Brasil e a mercadoria vinha no sentido contrário (Heredia, 1998: 47). Em Llacta, como se chamava o povoado de *don Luis Rahu*, vivia uma numerosa população “maritineri”, segundo o padre sob o comando de um chefe chamado Grefa. Ali o padre é presenteado com muitas galinhas, ovos e produtos do roçado, e os

²⁵⁴ Rodríguez havia conseguido que a capital da província funcionasse na prática sob os seus domínios, e não em Iñampari (localizada na confluência do rio Yaverija, em frente ao antigo Siringal Paraguaçu, atual sede do município de Assis Brasil), como determinava a lei que criou o Departamento de Madre de Diós (Pando, 2013: 164). Assim, inicialmente, os missionários dominicanos se estabeleceram em suas terras.

indígenas oferecem a ele caíçuma. José Alvarez assiste a uma festa oferecida por ocasião de alguns casamentos que ele deveria celebrar: os indígenas, decorados por pinturas de listras e cruzeiros de “color verdoso”, dançam em fila enquanto cantam e tocam flautas de osso, enfeitados com penas coloridas. O “masato” era servido pelas mulheres a todos, em grande quantidade (Heredia, 1998: 54-56).

Três anos depois, estando em viagem pelas cabeceiras do Tahuamanu, José Alvarez anda em um varadouro até as margens de um afluente que o levaria ao Iaco, onde havia “una tribu bastante numerosa de salvajes, casi todos sin bautizar” (Heredia, 1998: 68). Ajudado por três homens indígenas (que encontrou enquanto eles iam buscar uma garrafa de cachaça escondida em um bananal), o padre chega às margens deste afluente. Depois de passar pela casa de um indígena que lhe oferece carne de “perdiz” e macaco moqueado, vai até a casa de um Jaime Morán, “el patrón de ellos en aquel tiempo” (Heredia, 1998: 72). O padre diz ter sido muito bem recebido por Morán, que insistiu que ele batizasse todas as pessoas. O *patrón* ainda consentia que as meninas indígenas fossem estudar em um internato religioso, e que os adultos poderiam frequentar a missão por turnos, mas simultaneamente trabalhando, contribuindo com a alimentação na missão caçando e pescando (Heredia, 1998: 76). Na manhã seguinte, as pessoas vieram desde muitas casas (algumas do outro lado do rio), e receberam na casa de Morán a doutrinação. O padre diz ter batizado mais de quarenta pessoas e celebrado alguns casamentos. A pregação, segundo o sempre otimista Fernandez, foi bem recebida pelos indígenas, que, segundo ele, já concebiam um deus único, “Samartineri” (1998: 77). Na casa de um senhor indígena estudado, descrito como possuidor de uma grande família com alguns bisnetos, e onde acabara de ocorrer uma briga entre cunhados, Fernandez bebe caíçuma e é presenteado com bananas e ovos para levar para a casa do *patrón* onde estava hospedado, além de presas de onça pintada e de onça parda que, lhe disseram, foram mortas a flechadas (1998: 78).

Informado por Morán de que havia um numeroso grupo indígena trabalhando nas margens do Iaco (Heredia, 1998: 82), depois de um último “*tazón* de su bebida predilecta”, Fernandez segue viagem pelo igarapé, acompanhado por Morán e por alguns maritineris (um dos quais vai tocando tambor pela viagem). No mesmo dia eles alcançam o rio Iaco, que na confluência com o igarapé abrigava um pequeno grupo de caucheiros peruanos cujo patrão era um sr. Raimundo Salazar, de Yurimaguas (1998: 83). Aqueles caucheiros se queixam para José A.

Fernandez, dizendo-lhe que o governo os havia esquecido, e que era a primeira vez que uma autoridade eclesiástica estava entre eles. O padre teria lhes respondido que o Governo se preocupava sobre os destinos daquele lugar, que por isso havia enviado um missionário, e que eles deveriam esperar a vinda da comissão de demarcação de limites com o Brasil²⁵⁵, para então exigir a nomeação de um governador para a região.

Passados cerca de quatro dias, o missionário segue viagem com o sr. Morán, e eles descem o Iaco até o seringal Petrópolis, onde encontram um juiz de paz brasileiro. Um pouco mais abaixo, eles visitam a Maloca Balseirão (mencionada no relato de Avelino Chaves), onde havia três casas indígenas, uma maior, e as outras duas à sua frente, paralelamente. No meio, uma praça bem zelada (Heredia, 1998: 84). Depois de tomar o mingau de banana oferecido por uma velha senhora, os visitantes seguem viagem, parando em diversas sedes de seringais na beira do rio — Amapá, Porto Brasil, Mutum, Guanabara, Guanabarinha (1998: 85). O padre ainda observou:

A diferencia de los demás salvajes que habitan en las regiones del Piedras, Muyumanu, Tahuamanu y Acre, éstos viven en completa libertad, sin patrón alguno que ejerza más o menos presión sobre su voluntad, si bien esto no quita que tengan confianza y respeto con algunos civilizados de los que viven más próximos a sus tribus, a los que miran algo así como a protectores. Esta libertad en que viven de ir y venir a donde quieren y de hacer cuanto les antoje sin que nadie les pueda poner trabas ni señalar límites, y por otra parte el trato y comunicación que van teniendo con las personas civilizadas lejos de abrirles caminos a su formación moral y religiosa he observado que los conduce más bien a un estado de corrupción cada vez más punible y delincuente ante las leyes divinas y humanas, por cuanto son más conscientes de sus deberes y de la malignidad de sus actos. No obstante, no dejaré también de consignar que dicha libertad e independencia es, en medio de todo, una condición muy ventajosa para nosotros, pues de ese modo, sin el permiso ni el beneplácito de nadie, con sólo nuestro título de misioneros, que es el deseado de su

²⁵⁵ O tratado assinado no Rio de Janeiro em 1909 assentou as fronteiras definitivas entre os dois países (Ortiz, 1980: 72-73). Os trabalhos da Comissão de Limites do Brasil com o Peru, que haviam sido suspensos em 1914 devido à eclosão da Primeira Guerra, foram retomados apenas em 1920, e em agosto de 1921 os membros da Comissão alcançaram o lugar onde foi assentado o marco de fronteira no rio Iaco.

salvación, tenemos ya franqueadas las puertas y caminos que conducen hasta sus mismas viviendas (Heredia, 1998: 86-87)²⁵⁶.

Na Maloca Balseirão o padre faz seus trabalhos de desobriga, e testemunha com curiosidade uma velha senhora mastigar caroços de milho que ela devolvia para a panela: dois dias depois ela lhe ofereceria um *tazón* de caçuma, que o padre, indeciso entre a ofensa da recusa ou a ofensa a seu estômago, aceita hesitante, para depois chamar outro indígena para auxilia-lo a beber (Heredia, 1998: 88). Naquela noite os indígenas ofereceram uma festa, na qual dançaram pintados e enfeitados. Depois dela, o padre diz ter feito as suas preleções. Ao fim de sua visita, um empregado de Avelino Chaves presenteou o padre com um álbum de fotos sobre a vida na região, incluindo aí um retrato da “tribu Collinas” (Heredia, 1998: 89).

De retorno pelo mesmo caminho da ida, José A. Fernandez e o seu grupo levam três dias para alcançar o rio Tahuamanu. Quando estava já próximo do rio, o grupo encontra um caucheiro que se diz irmão do patrão daqueles índios que acompanhavam o padre: “temeroso él de que si seguían los indios conmigo otro cauchero con quien ellos tenían deudas me los robaría seguramente, se empeñó en que se habían de regresar desde allí, y no hubo poder humano ni razones de ningún género que le hiciesen mudar de parecer” (Heredia, 1998: 91). Com esse incidente, o padre acaba enfrentando o resto de sua viagem sozinho em uma balsa, na qual naufraga, mas acaba se safando.

Com a conclusão dos trabalhos da Comissão de Limites do Brasil com o Peru, no início dos anos 1920, os ocupantes peruanos do rio Iaco abandonam as suas colocações, desiludidos da esperança de conseguirem apoio governamental para ocupar a região. Até há pouco alguns velhos manxineru se lembravam ainda desses ocupantes das embocaduras dos igarapés Abismo e Buenos Aires, à margem direita de quem desce o Iaco. O sertanista José Carlos dos Reis Meirelles, que viveu na aldeia Extrema por cerca de 8 anos, me contou:

²⁵⁶ Importante observar que a visita do padre José Alvarez ao Iaco aconteceu entre dezembro e janeiro, isto é, ainda dentro do período de colheita da borracha, o que torna mais notável a observação do padre. Provavelmente a descrição feita pelo missionário é condescendente, uma vez que ele obtinha dos patrões da região irrestrito apoio em seus trabalhos (daí o aviado Morán oferecer os braços indígenas à Missão). Mas, mesmo assim, denota que por esse período os braços indígenas não eram tão requisitados no corte da seringa.

o pai do finado velho Cabral trabalhava para um barracão peruano na boca do Abismo. Diz que quando o velho Cabral tinha uns dez anos ele viu os peruanos pegarem as coisas deles, colocarem nas ubás e subirem o Abismo, arrastando as canoas ajudados pelos Manxineru. No verão, fizeram “engenhocas”, puxaram as ubás por cima da terra que nem Fitzcarraldo. Jogaram elas dentro do Tahuamanu e foram embora.

Os padrões que vieram depois

A história escrita na Amazônia, ao menos nas paragens de que nos ocupamos, passa por um período de aquecimento, que fora como que provocado pela vulcanização da borracha, seguido por um esfriamento na narrativa dos acontecimentos após aquele que foi talvez um dos mais notórios atos de biopirataria da história²⁵⁷. É assim que sobram relatos e notícias do tempo de maior intensidade da extração gomífera, ao longo do qual os altos preços da borracha fazem vir infundáveis levas de aventureiros e povoadores para os territórios ocupados pelos Manxineru. Em 1892 o Brasil já produzia 61% da borracha natural consumida no mundo, e no início do século XX o produto consistia no segundo maior artigo de exportação brasileiro, perdendo apenas para o café. A partir de 1912 a produção brasileira estava no auge (cerca de 43 mil toneladas anuais), mas a sua participação no mercado mundial decresce velozmente, em decorrência da produção gomífera no sudoeste asiático (Pando, 2013: 37). Depois de mais de uma década de investimentos elevados, as plantações de seringa

²⁵⁷ Trata-se, é claro, do acontecido em 1876, quando Henry Wickham levou cerca de 70 mil sementes de *hevea* do rio Tapajós para as colônias britânicas, das quais 2 mil são postas a germinar no Kew Garden em Londres. Stephen Nugent, em uma recente reavaliação da história da extração da borracha na Amazônia, procura relativizar ou mesmo dirimir a lógica narrativa que estrutura a história da região ao redor de um *boom* da extração seguido pelo seu colapso (2018). Seu mais substantivo argumento consiste em apontar para as fontes que mostram que a Amazônia exportava borracha antes e continuou a exportar depois das datas normalmente estipuladas para o *boom* gomífero. Em que pese a razoabilidade de seu raciocínio e a verossimilhança de sua narrativa, penso que ela acrescenta muito pouco ao que se sabe sobre a borracha amazônica e ao modo como se estruturou a sua macro-história, guiada pela alta ou queda dos preços do produto no mercado internacional.

na Malásia aumentaram a produção mundial de borracha em mais de quatro vezes, fazendo com que os preços do produto despencassem.

Em 1919 se produziam cerca de 423 mil toneladas de borracha no mundo, sendo a participação brasileira de apenas cerca de 34 mil toneladas (8% do total colocado à venda no mercado internacional — Pando, 2013: 38). Isso se deve, em parte, aos padrões de acumulação adotados pela empresa brasileira: os vultuosos lucros de seringalistas e casas aviadoras fundadas na época pouco se traduziram em investimentos substantivos no aumento da produtividade, na consolidação de mercados, ou na melhoria da infraestrutura geral da cadeia produtiva. Isso é bem visível para quem visita hoje as terras da sede do antigo Seringal Guanabara: ninguém poderia dizer que aqueles barrancos e pastos abandonados foram um dia o seringal mais produtivo do Iaco, responsável por enriquecer três ou quatro gerações de patrões.

Inaugurado o período de queda dos preços da borracha, houve o inevitável estancamento das grandes migrações, e um progressivo fortalecimento, nos antigos pólos de produção gomífera, de uma economia que procurava mais atender às necessidades locais. Em alguns lugares a produção voltada para o comércio se diversificou, sendo a atividade madeireira e a agropecuária as alternativas adotadas. A produção local inclina a consolidar uma combinação variável de produção agrícola e o extrativismo que oscilava segundo a flutuação dos preços de mercado (do látex, da madeira, da castanha, das peles de animais).

O dominicano Fernández Moro nos dá uma sinopse da crise do caucho no Peru, que ele enfatiza coincidir com o início da Primeira Guerra na Europa:

El castigo de Dios a tan desenfreada vida fué la declaración de la guerra europea en 1914. Pocas regiones del Perú sufrieron tan repentina crisis como las de la Montaña. Declararse esa guerra y paralizarse todo movimiento comercial en el Madre de Dios, Manuripe, Tahuamanu y Acre fué simultáneo. Las Compañías fuertes se retiraron; los particulares negociantes y todo el personal cauchero, como ellos decían gráficamente para expresar su bancarrota, *se sentaron*. La emigración era la puerta de escape para no morir de necesidad. Por las fronteras de Brasil y mucho más de Bolivia salieron centenares de personas, en pocos meses (Moro, 1952: 203).

Em suas notícias sobre o alto Purus peruano, Ortiz afirma que o início da crise do caucho trouxe ao Pichis, Pachitea e alto Ucayali inúmeras revoltas, nas quais os peões e aviados indígenas e não indígenas se sublevaram contra os patrões, agora sem o poder de fornecer-lhes mercadoria e condicionados a adotar meios mais rigorosos para obrigar seus peões ao trabalho (Ortiz, 1980: 97; ver também Gow, 2016)²⁵⁸. A maioria dos povoamentos formados para a extração de caucho vão se desfazendo: “los caucheros abandonando apresuradamente los sitios donde habían trabajado, vieron la forma de salir afuera y establecerse en lugar más seguro. Unos se establecieron en las orillas delos grandes ríos, como el Alto y Bajo Ucayali, Urubamba y Pachitea, y otros, abandonando definitivamente la selva, se dirigieron a la costa y sierra” (Ortiz, 1980: 97).

No Purus se produziu assim uma grande retirada: “de cerca de cien mil habitantes que había en el Purús, se redujo en poco años a unos cuantos cientos de pobladores” (Ortiz, 1980: 93). Segundo Ortiz, os índios da região, antes presos pelo desejo de obter mercadorias, agora voltavam em parte à sua independência. As sublevações e assassinatos de antigos patrões infundiram o medo nos povoadores brancos que ficaram sem qualquer apoio e sem os insumos necessários para converter o extrativismo gomífero em madeireiro ou outro. Ficaram, principalmente, sem mercadoria, que aparentemente era a única coisa que assegurava a ordem e tinha o poder de motivar a produção.

No Brasil, pode-se dizer que mesmo com o declínio nos preços da borracha as casas aviadoras continuaram abastecendo os antigos seringais, apesar do decréscimo no poder de compra de patrões e seringueiros (Iglesias, 2010: 97). No alto rio Iaco, ao lado da borracha, explora-se principalmente a madeira e as “peles de fantasia”.

Avelino de Medeiros Chaves faleceu em 1919, na Espanha. Suas terras passarão por herança à sua filha Anna M. Chaves, que ainda é lembrada por alguns manxineru mais velhos como a última proprietária do seringal Guanabara antes que Alfredo Vieira Lima se tornasse seu dono, em 1936. Vieira Lima fora durante muitos anos gerente dos seringais Santa Clara e Itamarati. Atuou como procurador da própria herdeira de Avelino Chaves, antes de comprar dela as terras que herdara. Como Avelino Chaves, Alfredo Vieira fez fortuna rapidamente,

²⁵⁸ Sobre alguns exemplos de sublevações que opuseram conjuntos pano aos seus patrões, cf. Calavia Sáez, 2006: 237-241.

e pelos jornais da época se pode ter notícias de suas idas e vindas de Manaus, Belém e Europa.

Entre 1938 e 1953, Vieira Lima foi aviado pela famosa Casa J.G.Araújo, com sede em Manaus. Era dela o barco "Rio Curuça", que fazia três viagens anuais ao alto Iaco em 1940, indo até a boca do Macauã (RDC, 1944: 7). A J. G. Araújo, que se consolidou como um dos maiores impérios econômicos amazônicos mesmo depois da primeira crise da borracha, foi também uma das maiores exportadoras de peles de animais para o mercado europeu e americano da primeira metade do século XX²⁵⁹.

Da mesma forma, foi a diversificação precoce de seus empreendimentos que conferiu longevidade à Casa Rodríguez. Mesmo durante e depois da crise, Máximo Rodríguez mandava borracha e outros produtos de extrativismo a Manaus através do rio Acre — viajando pela estrada que ele mandou construir entre o fundo Ibéria e um ponto próximo ao Seringal Paraguassu, hoje Assis Brasil; ou arrastando sua produção com bois até Yaverija, de onde ela era transportada por balsa até Cobija — negociando com brasileiros peles de animais e castanhas do Pará (Rummenhoeller, 2003a: 158).

Durante toda a primeira metade do século XX Rodríguez manteve um grande número de trabalhadores em Fundo Ibéria. Os informantes de Rummenhoeller, que estimaram que cerca de 200 trabalhadores indígenas permaneciam em Ibéria por volta de 1930, contaram-lhe que homens, mulheres e crianças eram obrigados a coletar caucho ou castanha durante seis dias na semana, sob a pena de receberem de oito a dez chicotadas (2003a: 158). Diferentemente de trabalhadores brancos ou mestiços, os trabalhadores indígenas não podiam romper seus vínculos com o patrão pelo cancelamento de suas dívidas, estando permanentemente obrigados ao trabalho nos seringais e fazendas de Rodríguez (Rummenhoeller, 2003b: 173). Não obstante, eles eram alimentados pelo patrão, recebendo cotas de arroz, milho, carne bovina, macaxeira e etc., e aos sábados os homens recebiam cachaça (2003b: 173). Outras mercadorias (como roupas, ferramentas e munição) deveriam ser trocadas pela borracha, peles de animais ou castanhas coletadas.

²⁵⁹ Sobre o comércio de peles de animais silvestres pela Casa J. G. Araújo, ver o artigo de Antunes et al. (2014), especialmente a reprodução de uma nota de controle da venda de peles de *catitis*, *veados*, *onças*, *lontras* e *jacarés* por Alfredo Vieira Lima (2014: 497).

O império de Máximo Rodríguez teve fim quando ele vendeu suas propriedades à *Corporacion Peruana del Amazonas*, entidade estatal que deveria reativar a extração de borracha para atender à demanda americana durante a Segunda Guerra Mundial (Pando, 2013: 81). A história é bem conhecida: depois da invasão alemã da Holanda e da França, o destino das colônias produtoras de borracha na Malásia começou a parecer duvidoso aos Estados Unidos, principalmente também pela ameaça de uma guerra submarina no Atlântico e pela expansão imperialista do Japão. Com o intuito de assegurar o suprimento para a sua demanda industrial, mas também na tentativa de romper o anterior monopólio inglês do comércio da borracha, os Estados Unidos — principal consumidor do látex vegetal no mundo na época — começou a apoiar sistematicamente uma série de programas privados de heveicultura em áreas não dominadas pelos ingleses (Pando, 2013: 38).

A partir de acordos bilaterais, os Estados Unidos conseguiram do Peru o direito à compra exclusiva de sua produção gomífera a preços fixos. A *Corporacion*, face peruana da *Rubber Development Corporation*, esforça-se por aumentar a produtividade e por modernizar a cadeia produtiva da borracha. Quando a RDC passa a administrar os seringais que eram de Rodríguez, aos cativos shipibos, presos por vínculos que eram vistos como anacrônicos e incompatíveis com os modelos de gestão que ela desejava operacionalizar, foi oferecido o retorno à região de Pucallpa, mas a maioria deles acabou ficando em Puerto Maldonado (Rummenhoeller, 2003b: 180). No mesmo passo, A RDC forçou o fim do monopólio que as casas comerciais tradicionais tinham sobre a região, bem como enfraqueceu as relações entre peões e patrões que ainda subsistiam. Depois da venda de suas propriedades à RDC, Máximo Rodríguez faleceu em Lima, em 1943. Conta-se que em seu enterro estiveram ministros do Estado peruano e altos representantes da ordem dos Dominicanos (Pando, 2013: 180).

No Brasil, em 1942, havia-se firmado o “Acordo sobre a borracha, celebrado, por trocas de notas, entre o Brasil e os Estados Unidos da América”²⁶⁰, através do qual, além de garantir também a exclusividade na compra da borracha brasileira, o governo americano comprometia-se a subsidiar e apoiar a produção gomífera no país. Após do “Acre fino”, a *Rubber Development Corporation* passou a financiar e a acompanhar a produção da borracha nos seringais do alto rio Iaco a

²⁶⁰ O texto do acordo está disponível em http://dai-mre.serpro.gov.br/atos-internacionais/bilaterais/1942/b_24/

partir de 1943. Um escritório da RDC iniciou operações em Sena Madureira em março de 1944, e pelos relatórios de seus técnicos de campo podemos ter uma ideia de como andava a produção do seringal no qual estavam reduzidos a maior parte dos antigos familiares manxineru (RDC, 1944; 1945).

Os relatórios sobre a área do Iaco identificam viagens que tinham entre seus propósitos avaliar a capacidade produtiva dos seringais e esclarecer aos seringueiros o valor pago pela borracha que era vendida por seus patrões, incentivando-os a pensar que o aumento na produtividade acarretava num aumento do ganho de todos os participantes da cadeia produtiva²⁶¹. Além disso, uma das intenções dos técnicos de campo foi tentar convencer os seringueiros a adotarem a faca *jebong*, desenvolvida na Malásia, no lugar da chamada “faca amazonas”, usada já tradicionalmente nessa época. A ideia era fomentar práticas mais “sustentáveis” de corte da seringa, já que havia a possibilidade da compra desses seringais pela empresa americana.

Segundo os relatórios, os seringais do alto rio Iaco conformavam uma das melhores áreas de produção da borracha no Acre. Em 1943 o Iaco produziu 581 toneladas de borracha, e esperava-se 743 toneladas para o ano seguinte (RDC, 1944). Havia 31 seringais em operação no rio Iaco, nove dos quais tinham mais de 60 trabalhadores, a maioria deles geridos pelos próprios donos. O Seringal Guanabara era indiscutivelmente o maior produtor daquele rio, e segundo os relatórios da RDC Alfredo Vieira Lima era considerado o “líder” do alto rio (RDC, 1944: 8). Em 1945, por exemplo, trabalhavam no Seringal Guanabara 250 seringueiros, que produziam 190 toneladas anuais de borracha (RDC, 1945: 17).

Os técnicos afirmam que não existia aquilo que eles chamaram de “problema indígena” na área, isto é, não havia ameaças ou ataques de indígenas “em isolamento voluntário” (para usar o eufemismo atual) aos acampamentos e barracas de seringueiros. O relatório de 1944 informa que os indígenas foram “empurrados” (*driven out*) para as partes superiores do rio, rumo à fronteira com o Peru, onde eles continuariam

²⁶¹ No intuito de mobilizar a vontade dos seringueiros, fazendo-os pensar o seu trabalho como parte do esforço para a guerra, os técnicos da RDC distribuíam exemplares da revista *Em Guarda* (peça de propaganda dos esforços norte-americanos na guerra e do *american way of life* em geral), que eram recebidos com entusiasmo mesmo por aqueles que não sabiam ler (segundo os relatórios, a maioria).

no “comando da terra”. Entretanto, explica o técnico, “they bother no one as no one goes up there and they do not descend the river” (RDC, 1944: 6). Já naquela época as partes altas do rio Iaco eram desprovidas de *hevea*, mas possuíam algum caucho. No entanto, muito pouco caucho era explorado na área. O relatório de 1945 detalha que viviam no Seringal Guanabara “três tribos de índios”: Iamináus, Marináus e Manitineris. E o relator explica que “the Iamináus are still wild but the two other tribes are already tamed or semi-tamed and used to work as seringueiros of sr. Alfredo Vieira Lima. People report that these Indians have a kind of adoration or submissive respect and obedience to him” (RDC, 1945: 7).

Os relatórios identificam uma falta crônica de trabalhadores no alto Iaco, falta que se tentou remediar trazendo trabalhadores nordestinos para as regiões produtoras. Apoiando-se na retórica e secular “batalha contra a seca” no nordeste, o governo brasileiro deslocou com o apoio americano pelo menos 57 mil trabalhadores nordestinos (principalmente do Ceará) entre 1943 e 1945. Os relatórios da RDC registram as opiniões comuns de que os “brabos” (como eram chamados os nordestinos recém-chegados ao seringal, voltaremos a essa expressão) eram instáveis e não trabalhavam bem. Mesmo assim, em 1942, havia 709 seringueiros no rio Iaco, em 1943, havia 1098, e no ano seguinte 1445 seringueiros (RDC, 1944: 6).

Vê-se, pelos relatórios, que a falta de trabalhadores fazia com que todos os braços disponíveis fossem colocados na extração da borracha. A maioria dos seringalistas da região reclamava da falta de trabalhadores para a agricultura ou outros tipos de serviço ligados à manutenção dos seringais (RDC, 1944: 6), o que, para os relatores, era um bom sinal: significava que a capacidade produtiva dos seringais poderia ser expandida. Essa expansão, no entanto, estava condicionada à possibilidade de se dispor de mais mercadoria nos barracões²⁶².

Tanto nos barracões quanto nos centros faltavam suprimentos e mercadorias, pela falta de meios adequados de transporte (barcos e mulas de carga) e pela falta de financiamento aos patrões e gerentes. A escassez de mercadoria condicionava a falta de trabalhadores. Seis batelões subiam o Iaco em 1944, o que não era suficiente para atender aos 1445 seringueiros mais as suas famílias. Além disso, os relatores

²⁶² O relator chega a sugerir que o governo americano, através do escritório da RDC em Sena Madureira, “inundasse” o rio Iaco de mercadorias, consolidando a reputação da RDC na cidade e no alto rio (RDC, 1945: 8).

reclamam da falta de mulas nos comboios: havia 365 mulas, e o numero decrescia semana a semana pelas picadas de cobra, pelos afogamentos, e etc.. Seringais do centro, como o seringal Curitiba, que possuía cerca de oitenta seringueiros ativos, sofriam com a escassez de mercadorias e, segundo os técnicos da RDC, por vezes de comida (RDC, 1944: 8).

A situação dos trabalhadores nos seringais do rio Macauã era ainda pior: lá faltava mais mercadoria, os preços dos itens comprados no barracão eram exorbitantes, e o relator chega mesmo a falar que os seringueiros eram tratados como escravos pelos patrões, que não lhes pagavam seu saldo (RDC, 1945: 8). O relator complementa: “the technicians may not explain to the seringueiros that they are being scandalously exploited by their patrões, or it will result in stoppage of production or revolt. But to the RDC’s Management I report that prices are often more than 400% over the original rates. High prices disgust both seringueiros and patrões, but the seringueiros must pay whatever is asked, and can’t pass it on to anyone else” (1945: 8).

O relator ainda procurava convencer os seringalistas de que o preço da borracha não cairia logo, e que os Estados Unidos tinham interesse em continuar com a aquisição da borracha acreana mesmo depois da Segunda Guerra, pensando inclusive em comprar alguns dos seringais, e que por isso eles deveriam promover boas práticas de extração para a preservação das árvores (RDC, 1945: 5). Apesar das promessas da RDC, o alento econômico dado ao extrativismo gomífero brasileiro se esvairá novamente ao fim da Segunda Guerra Mundial e com o sucesso no desenvolvimento de produtos sintéticos que substituíam uma parte do látex natural. De 1945 a 1950 a borracha volta a perder vertiginosamente seu valor de mercado. A produção brasileira passa progressivamente a ser consumida pelo mercado interno, conseqüentemente à progressiva industrialização brasileira (Pando, 2013: 40).

A exploração da borracha inseriu os altos rios acreanos na economia-mundo: trouxe à região bens e mercadorias fabricados em manufaturas distantes, cujo fluxo era canalizado por casas comerciais que consolidaram então um poderio econômico considerável na região, todo ele fundado sobre o sistema de aviamento, que em suas extremidades amazônicas operava pelo enganche de trabalhadores (o trabalho era realizado como pagamento de uma mercadoria que já fora adiantada). Tratava-se de uma economia em larga medida desmonetizada: na maioria das vezes, só havia dinheiro envolvido nas transações finais da cadeia produtiva (na venda da borracha à casa

comercial, ou na compra de mercadorias pelos aviadores). Vallvé afirma que nos seringais bolivianos, como em outras partes da Amazônia, raramente se via dinheiro, sendo que a maior parte das transações se dava com a troca da borracha ou a anotação do crédito ou débito (Vallvé, 2010: 155). Nas terras sob o domínio de Máximo Rodríguez também não se via dinheiro, e segundo Rummenhoeller em Iberia, Alerta e em outros locais era proibida a circulação de moeda (Rummenhoeller, 2003a).

Mesmo sendo a exploração da seringa, ou anteriormente da *cinchona* boliviana (ou ainda a da castanha, da madeira ou das peles animais) teoricamente “sustentável”, as modalidades de exploração adotadas comprometiam os estoques exploráveis e o mais das vezes não consolidavam o trabalho como disponível ao capitalista. É assim que vemos nos relatórios da RDC a preocupação dos técnicos com as condições de subsistência dos trabalhadores engajados na extração: o próprio empreendimento, nos seus tempos de maior aproveitamento econômico, não garantia a reprodução da força de trabalho por ele requerida.

Por essa época se intensificou o êxodo da população peruana que ocupara as cabeceiras do Purus, que vai se retirando em direção ao rio Ucayali (Ortiz, 1980: 97; Calavia Sáez, 2006: 249). É também quando se funda a missão dominicana Sepahua, entre 1948 e 49, num varadouro que leva do Ucayali ao Purus (Calavia Sáez, 2006: 253). Em 1944 o padre franciscano Uriarte informa que mesmo para a população de cerca de 390 peruanos habitantes das margens do Purus (mais numerosa do que a população no lado brasileiro da fronteira) o Brasil dominava a região: “brasileiro es el comercio, la moneda, los artículos, las casas habilitadoras, los motores y batelones comerciales, los libros, revistas y periodicos que llegan hasta aquí. Brasileiro el correo; y brasilera la única vía práctica de comunicación con el mundo civilizado: la ruta de Manaos” (Ortiz, 1980: 119).

Com efeito, a única rota de viagem plenamente segura era a que levava do Purus a Manaus, e de lá a Iquitos: todos os varadouros e caminhos alternativos estavam “interceptados” por índios Cachinahuas, Amahuacas e Yaminahuas armados com “carabinas” (Ortiz, 1980: 121-122). Habitando o Purus, segundo o padre Uriarte, havia conjuntos falantes de línguas pano (Amahuacas, Marinahuas, Yaminahuas, Cashinahuas, Charanahuas) e os Culinas (1980: 144). O padre Uriarte registra também o depoimento anônimo de alguém que ele classifica

como “el mayor habilitado de los caucheros y el que cuenta con mayor personal nativo”: “Se me está yendo mi gente, porque ya no tengo qué darles. Lo mismo le sucede al misionero para civilizar al nativo. Se necesita darle para retenerlo a su lado. No puede haber misión de nativos sin fondos, pues aún cuando la haya, cuando faltan éstos se acabó la Misión” (Ortiz, 1980: 145).

É por esse tempo também que meus amigos manxineru afirmam terem chegado ao Iaco os primeiros conjuntos yaminawa que vieram a se assentar de maneira (relativamente) definitiva ali. Durante toda a primeira metade do século XX, pequenos conjuntos yaminawa vêm e vão entre os rios e divisores de águas entre os rios Envira e Tahuamanu, ora trabalhando para um patrão, ora para outro. Um professor yaminawa me contou que os seus antigos parentes costumavam subir pelo igarapé Paulo Ramos e varar para o rio Curanja indo de lá ao alto Purus.

Alguns homens shipibo contaram a Klaus Rummenhoeller sobre a chegada de um grupo de mais de trinta pessoas yaminawa em Iberia em 1936, carregando terçados e espingardas e falando palavras do castelhano e português. Esse grupo, como um outro com o qual ele mantinha contato no alto rio Tahuamanu, foi perseguido pelos peões de Rodríguez após “roubar” duas mulheres shipibo (2003b: 178). Calavia Sáez fala de um hipotético contato do grupo yaminawa com caucheiros peruanos, pela década de 40. Depois, na memória yaminawa registrada por Calavia Sáez, há a sucessão de patrões para os quais eles trabalharam entre o Iaco e o Acre: Benedito Batista no Acre, Enéias Batista no Seringal Icuriã, e Otávio Correia na Maloca. Em 1954 um conjunto yaminawa vai para o igarapé dos Patos, e lá os homens trabalham (caçam e fazem ubás) para um sr. Coriolano, empregado de Benedito Batista. A partir de 1968 eles voltam ao Iaco, e começam a trabalhar para o Canizo Brasil no Seringal Petrópolis (Calavia Sáez, 2006: 178).

Como vimos, em 1945 o técnico da RDC especifica a presença de indígenas iamináus “ainda bravios” (*still wild*) nas cabeceiras do Iaco, e de marináus “meio amansados” (*semi-tamed*) nas terras de Vieira Lima. E ainda, alguns anos depois, contam alguns manxineru, veio se estabelecer no Iaco um grande conjunto yaminawa. Como José Sebastião contou ao txai Terri Aquino:

O finado Salomão, pai do Antônio Salomão que é o meu cunhado, ele morava ali abaixo do Lago Novo. Jaminawa morava no Purus, Santa Rosa, Chandleschá, esses meio de mundo. Aí mataram o patrão de lá.

Mataram o patrão e levaram as mulher, os menino, tudo que tinha. Saíram pelo (igarapé) Paulo Ramos, foram bater lá onde tava o pai do Antônio Salomão. Aí ficaram por lá, por mais de ano, não chamava ele de parente, chamava de *paisano*. Eles falavam na tradição deles, e ele não compreendia eles, mas eles ficaram por lá. Aí botaram roçado naquele baixada tudinho. Ainda hoje tem banana *pirawa*, naquele flexeiral, na capoeira. Abaixo do Lago Novo, num igarapé à esquerda. Chegou Tigrídio, Napoleão, Papai Açúcar, Raimundinho, Trigoso. Esses jaminawa velho. Isso foi pelos 1953, 1954, por aí assim. Eu era meio menino. Aí mataram o Trigoso. Comeram ele, abaixo do Petrópolis. Mataram e comeram. Até tinha uma velha, chamada Joana, o parente dela chamava ela *Txato*. Daí fugiram de novo, pro rumo do Purus. Com uns tempo, quando o Antônio Canizo tomou de conta aí no Petrópolis, aí começaram a chegar os Jaminawa, voltando de novo. Aí os Jaminawa foram tudo pro Petrópolis, foram cortar caucho pro Antônio Canizo. Aí o Canizo vendia produto dele. Fora os campos que eles abriram, com os Manxineru também, Zé Urias, finado Cabral, Gerônimo, todos trabalhavam lá. Eu não trabalhava muito no campo, porque cortava seringa, meu serviço era da mata.

Segundo a memória Manxineru, Alfredo Vieira Lima comandou com mão de ferro o Seringal Guanabara até o ano de 1957, quando se suicidou com três tiros, na sede do barracão²⁶³. Foi sucedido por um tempo por Chico Vieira, seu filho²⁶⁴. Alguns de meus anfitriões mais velhos me contaram que algum tempo depois de Chico Vieira ter assumido os seringais que eram de seu pai, ouve um princípio de conflito, motivado pela ameaça da venda das antigas terras do Guanabara a empresários “paulistas”. Martinho, filho do finado *kahontshi* Ananias Batista, me contou:

Na época que teve essa briga, que os paulistas queriam invadir Guanabara para explorar o mato, foi por isso. O Chico Vieira queria vender pros fazendeiro. Não ia sobrar nenhum seringueiro ali. Eles tinham vendido o Tabatinga, o Amapá, o Icuriã, o Petrópolis. Vendeu pro chamado Otalício, e ninguém sabia. Esse Otalício queria vender

²⁶³ O jornal *O Acre* dedicou uma nota de pesar à família em sua edição de 01/01/1958, na qual afirma que Alfredo Vieira Lima era “uma das figuras de maior projeção no comércio em Sena Madureira”.

²⁶⁴ Assim me explicaram alguns de meus amigos manxineru. Não obstante, segundo o Incra as terras de Vieira Lima couberam à sua viúva, Alba Monteiro Vieira Lima e a onze herdeiros (Funai, 2014), um dos quais seria Chico Vieira.

pros paulistas que iam mexer com fazenda. Aí nós conversamos com o Antônio Jacinto, e ele foi comprar as espingardas. Isso deu problema. Daí foi um bocado do centro, vieram até comprar espingarda no Peru, para enfrentar. Nós cavamos no campo de pouso que eles tinham feito, e colocamos pau no meio da pista. Pra avião não descer.

Segundo o narrador, esse “empate” teria como resultado a desistência dos tais empresários “paulistas” de comprar aquelas terras. Chico Vieira então vendeu parte de suas propriedades para Belchior Canizo Brasil em 1958²⁶⁵. Ouvi mais de uma vez a interessante história segundo a qual Chico Vieira acabou morrendo à míngua (sem conseguir vender bem ou arrendar suas terras, e tampouco podendo aproveitá-las economicamente): as pessoas me contaram que por pouca razão Chico Vieira mandava seus empregados não entregarem a mercadoria de seringueiros do centro. Assim ele teria feito com um tal “velho César”: “Aí o velho jogou praga: Chico, você vai viver que nem nós, pobre do mesmo jeito. Assim ele pegou um atraso”, me contou Martinho. Ou na versão de José Sebastião Manchineri: “quem acabou com o Chico Vieira foi um branco. Ele quis tomar a borracha de um homem, finado Zeza, um cearense. Ele trouxe dois policiais de Sena Madureira, e levou a borracha e não deu nenhum centavo para aquele homem. Diz que o seringueiro então disse: ‘tu pode levar a borracha, mas você vai morrer igual nós, pedindo esmola’. E morreu assim mesmo, pobre”.

O último conjunto de grandes patrões dos Manxineru foram Belchior Canizo Brasil e seu filho, Antônio Canizo Brasil. Belchior fez carreira política, e compôs parte da primeira legislatura da Câmara Municipal de Sena Madureira, sendo presidente da câmara em 1963 (pelo Partido Trabalhista Brasileiro). Segundo meus amigos manxineru,

²⁶⁵ Segundo os documentos que constam no processo de identificação e delimitação da Terra Indígena Manchineri do Seringal Guanabara, Alba Monteiro, a viúva de Vieira Lima, teria vendido 180 estradas de seringa a Belchior Canizo Brasil, em 1958. As estradas adquiridas por Canizo conformavam o chamado Seringal Petrópolis. Como observei em nota de pé de página no capítulo anterior, o esboço histórico que tracejamos não pode ter qualquer pretensão de esgotar o tema, principalmente quanto às sucessões ocorridas na cadeia dominial das terras do alto Iaco. Muitos seringais foram demarcados mais de uma vez em diferentes épocas, e as suas fronteiras são muitas vezes vagas, como o são também as relações de propriedade alegadas pelos primeiros invasores dessas terras e por suas famílias. Também a diferença entre proprietários e arrendatários é frequentemente difícil de delimitar.

ele passava a maior parte do tempo em Sena Madureira, e seu filho Antônio era quem cuidava diretamente dos assuntos do Seringal Petrópolis ou Fazenda Brasil, como passou também a ser chamada. Para eles trabalharam vários de meus anfitriões de mais idade, abrindo campos para a criação de gado e para a lavoura de milho e de cana, cortando seringa ou tirando madeira.

Cortando seringa

José Sebastião, que nasceu no Seringal Icuriã, na beira do igarapé São Francisco, me contou que seu pai cortou seringa durante muito tempo, mas depois foi deslocado para o trabalho nos roçados e criação de animais do Seringal Guanabara. Para o txai Terri de Aquino José Sebastião também contou sobre os começos de sua experiência como seringueiro, no seguinte depoimento:

Meu pai comprou um cabrita (faca para o corte da seringa) para mim e me ensinou. Comecei a cortar até que eu aprendi. Aí me formei, arranjei uma mulher, sempre no Guanabara. É por isso que eu sempre me lembro dessa história do meu pai mais o Alfredo Vieira Lima, que existia os índios lá. Era Catiana e Manxineru. Catiana morava do lado de cá (i.e., margem esquerda do rio Iaco), defronte do barracão do Guanabara. Os Manxineru moravam acima um pouco, no igarapé do Jacareacica, chamado. Lá que meu pai se criou. O primeiro que cortou seringa foi o finado meu pai e o finado tio Natico. Chamava Natico Bardales Manxineru, acho que era assim o nome dele. Esses índios, os Catiana, foi assim: acharam um homem morto, acima de onde morava os Manxineru, onde ele morava. Ele fazia casco, derrubava o pau e cavava a canoa. Um dia acharam ele morto. O finado Avelino pensava que era ou os Manxineru ou os Catiana. Então o finado Avelino Chaves mandou matar os Catiana. Não matou tudo porque correram, tudinho, espalharam todos. Correram um bocado. Um bocado foi para o Acre, um bocado desceu rio abaixo, um bocado subiu para as cabeceiras do Iaco, espalhou. Um bocado para o Peru, um bocado para a Bolívia, foi assim. Foi assim que sumiu. Não foi porque eles quiseram, eles já estavam amansando, trabalhando com o dr. Avelino Chaves, mas como aconteceu a morte desse homem o Avelino Chaves mandou acabar.

Para José Sebastião, a consolidação dos seringais no rio Iaco teve como resultado uma diáspora: “todo mundo espalhou, um bocado morava em Guanabara, um bocado morava em Tabatinga, um bocado morava em Amapá. Tudo aqui era seringal. O Petrópolis, o Icuriã, ali a fazenda. E era do Boa Esperança para cá que habitava mais os índios”. Otávio Brasil relatou fato semelhante em um dos depoimentos citados no capítulo anterior: “assim uma tia minha contava essa história pra nós. No tempo do cativo. E nesse tempo nós já saímos para o seringal. Fomos cortar seringa. Aí já fomos espalhando. Trabalhar com os patrões”. O engajamento no trabalho dos seringais fez com que as famílias se espalhassem por diversas colocações. Os patrões removiam ou localizavam os seringueiros e peões em estradas e barracas segundo as necessidades de seu empreendimento.

A percepção comum de meus anfitriões era a de que eles não podiam viver juntos, como famílias extensas ou vinculados por relações de parentesco. Como disse Ademir Batista Manchineri, que concentra ao seu redor um dos maiores e mais animados casarios da aldeia Extrema, “na época não existia pra nós porque nós vivia tudo espalhado. Nós não vivia que nem hoje, unido, igual é aqui na aldeia Extrema” (Pereira, 2013: 127). Ou ainda Antônio Manchineri, atualmente morador da aldeia Lago Novo:

Quando eu cortava seringa eu saía era uma hora da madrugada. Aí minha mãe ia atrás de mim. Quando a gente é novo tem coragem de andar, de trabalhar, mas depois que já estou desse jeito aqui, não estou mais valendo nada. Mas aí eu trabalhei em Icuriã. Quando eu estava pequeno eu trabalhava no Guanabara. De Guanabara eu passei para o Icuriã, aí passei uns tempo por lá, aí depois eu passei para o Petrópolis. De Petrópolis eu passei para esse outro lugar aqui, de reserva, né? Então eu trabalhei, mas tudo era miado a gente não podia fazer muita coisa. A vida era andar de um local para o outro. Guanabara, Icuriã, Petrópolis, por causa da borracha. Aí os patrões me vendiam aquela quantidade de mercadoria e todo mês era desse jeito. Quando ele chegava, o mês chegava, com um bocado de mercadoria para a gente. Esse era o fazer da gente. Sabão, farinha, sal, açúcar, café, leite, roupa, terçado, machado, material pra cortar seringa. Tudo isso era o patrão que trazia. Aí a gente fazia borracha, aí desse jeito saí de lá (Pereira, 2013: 128).

As mudanças constantes de lugar e a elevada carga de trabalho que tiveram que assumir para poder ter acesso às mercadorias (*rejnu*)

impediam os Manxineru de colocar os seus grandes roçados, especialmente os de macaxeira destinada ao fabrico da caçuma. O período em que trabalharam para os patrões dos seringais da região é visto como um período de miséria e de dificuldades, como poderíamos concluir pelos relatórios da RDC analisados na seção anterior, e como deixa claro esse outro depoimento de Ademir Batista:

Eu me lembro. No tempo que eu era novo eu trabalhei para os patrões no Icuriã. Eu cortei muita seringa e de lá pra cá nunca tive nada. É muito bom de lembrar porque no tempo dos patrões, do seringueiro, eu cortei seringa nunca tive nada e hoje aqui graças a Deus nós estamos subindo. Na época eu vivia cortando seringa feito qualquer coisa. No tempo que nós cortava seringa não tinha roçado porque nossa vida era cortar seringa. Eu como meeiro eu ia cortar e não tinha direito de caçar nem de plantar roçado. Ele [o patrão] é que me dava de comer. É por isso que eu digo que eu me lembro. Eu cortei seringa. Hoje graças a Deus nós estamos é bem porque no tempo dos patrão nós não tínhamos uma vida tranquila. (Pereira, 2013: 126).

Viver sem poder colocar seus roçados e sem escolher o que cultivar, muitas vezes dependente dos patrões e dos comboieiros para ter acesso a itens considerados de primeira necessidade, longe dos parentes e sujeitos a deslocamentos forçados: eis a antítese de “uma vida tranquila”.

Atualmente, a consideração do período em que trabalhavam nos seringais costuma terminar com a constatação de que a expectativa de acesso às mercadorias era muitas vezes frustrada. Raimundo Emídio, *hitsrukatsi* de uma grande família que hoje habita a terra indígena não demarcada Guanabara, me contou do tempo em que trabalhou ainda muito novo nas estradas de seringa de Alfredo Vieira Lima:

A nossa vida, de seringueiro, era difícil, nosso patrão tratava as pessoas seringueiros assim: se ele tivesse produção de borracha no mês atual, ele ficava com mercadoria. Se não tivesse o patrão mandava o comboieiro voltar com essa mercadoria. A gente comprava mercadoria assim. Assim viemos atravessando essa dificuldade, e hoje já está diferente. Então é assim que nós vivemos. O medicamento era mercadoria. Pra usar remédio tinha que comprar mesmo, não tinha atendimento médico nem nada. Ainda tinha que pagar renda das estradas (de seringa). A renda a gente pagava até pelo tempo de atraso, ou tirava o seringueiro da colocação, mandava ele sair do lugar. Muito seringueiro não podia brocar roçado, porque ele tinha que estar

cortando seringa direto, para poder comprar o necessário. É assim que nós vivia. (...) Muitas vezes tinha seringueiro que era ameaçado, de pegar e mandar dar uma surra. Próprio seringueiro branco, às vezes os patrão mandava dar surra neles. Esse mesmo Alfredo Vieira Lima fez isso com meu tio, e fazia isso com os brancos também.

O rigor produtivista exigido pelos patrões, especialmente por Chico Vieira, é lembrado como testemunho de uma sovínice típica dos patrões brancos. Frente à avareza dos patrões, os seringueiros teciam formas de cooperação, inclusive aquelas firmadas pela contração do compadrio:

No tempo dos patrões, nunca tive nada. Na época existia mescla, riscado, chita, combinação. Mas nem uma muda de roupa passou pra mim. Na época dos patrões a gente trabalhava só para a comida, e obrigado. Se você não tivesse uma carga de borracha na porta do defumador, a mercadoria passava, o comboio não encostava. Tinha o noteiro, que vinha na frente. No mês de maio, dia 15 de maio, chegava o noteiro: “então o que você tem?”. “Tenho quatro pela de borracha”. “Então bora lá fazer nota. O que você quer?”. “Quero querosene, sabão, açúcar, café, munição, espoleta, cartucho, meio quilo de pólvora, um quilo de chumbo. Duas garrafas de cachaça”. Aí o cara pensava, “é bom, né?”. Mas era porque veio a borracha. Aí um dia aconteceu comigo. Eu tava doente, inseto tinha me ferrado encima desse pé. daquelas periquito-bóia (espécie de cobra). Passei vinte dias sem poder andar. Aí o noteiro passou lá: “cadê a borracha?”. “Rapaz, só tem princípio aí”. “Tem quantas latas?”. “Tem dez latas”. “Tu garante fazer daqui para o comboio chegar?”. “Rapaz, se eu tiver bom eu faço. Senão... Vou fazer. Querosene, sabão, açúcar, sal...”. Quando chegou o princípio da borracha tava do mesmo jeito. Eu não podia andar... Aí: “Cadê a borracha?”. “Rapaz, eu não fiz não”. Chico Vieira pediu para não deixar a mercadoria para quem não tivesse borracha. O comboio foi lá no centro e voltou... Aí um filho de Deus, que era o João Nogueira, viu a minha mercadoria. Aí ele disse “Rapaz, vocês não deixaram a mercadoria pro coitado do caboclo? Ele tá doente. Tá ferrado de inseto, ele não falou? Vai deixar para ele. Se ele não fizer borracha eu pago para ele”. Ele era meu compadre, padrinho da minha filha que mora lá embaixo. Aí ele chegou: “tá aqui, compadre, a sua mercadoria”. Foi assim que eu fiquei com a mercadoria. Eu precisando e eles não queria deixar. Era assim. Não só pra mim não, para todo mundo (José Sebastião Manchineri).

Nem todo mundo cortava seringa. Havia quem adquiria mercadoria através da extração da madeira, “vendendo” carne de caça, peles de animais ou peixes para os patrões, ou trabalhando na abertura de caminhos ou campos para gado. Algumas mulheres faziam trabalho doméstico ou cozinhavam para os peões dos seringais. Foi o caso, por exemplo, de Celestina, que, segundo me contou seu neto, varou do Macauã para Iaco com cerca de 7 anos de idade, fugindo dos “seringueiros bolivianos”. Quando ela chegou no Iaco, “diz que” ficou admirada com as melancias na praia, curiosa em saber que tipo de mamão seria aquele. Ela teria saído perto do antigo Seringal Petrópolis. Ali ela conheceu a família de Ananias Batista, com quem se casou. Marcelo Mercante transcreveu em sua dissertação um depoimento dado por ela:

Eram uns peruanos que viviam lá. Papai era peruano (...). Eu cheguei aqui no Iaco com sete anos. Me afinei com o finado (seu Ananias), ele não tinha lugar, vivia mariscando, tirando madeira. Aí depois que arrumei família ele se aquietou mais. Nós morávamos ali no Javali. Mas aí ele achava longe pra vir pro rio mariscar trazendo tudo, as panelas, aí disse “vamos sair pro rio mesmo”. Aí nós saímos. Eu não tinha canto certo pra morar não. Nós tava indo pra Extrema. Não tinha ninguém lá nesse tempo não. Ele era mariscador, mariscava pra vender pro patrão. Nós tínhamos a casa cheia de peixe seco, carne de veado, carne de anta, todo bicho! Trocávamos em café, em fazenda. Depois que fiz família fiquei morando aqui perto. Morava ali mas passava uns dias e subia o rio pra mariscar, ia família toda. Assim os meninos deram de trabalhar pro patrão e ele disse “comadre, você vai fazer bóia pros meninos”. Aí fui pra lá trabalhar. O tempo que ele tirou madeira ali em Petrópolis eu passei um ano ali sozinha (Mercante, 2000: 50-51).

Vimos, no depoimento de Ademir Batista (“hoje graças a Deus nós estamos é bem porque no tempo dos patrão nós não tínhamos uma vida tranquila”), como a memória desses tempos vem sempre em contraposição com o presente. Otávio Brasil, que órfão “se criou” durante muito tempo na Fazenda Petrópolis, contou a Carolina Pereira:

O patrão tratava o manxineru como quem tava preso, não tinha direito de sair como tem hoje. Hoje o manxineru é liberto, tem direito de ter uma escola, essa parte de saúde, tudo né. Naquele tempo o índio manxineru não tinha esse direito. Trabalhava todo dia na seringa para

comprar as mercadoria do patrão, seu vestuário, terçado... Comprava do patrão mesmo. Ele surtia os Manxineru no armazém. Lá é que os freguês dele comprava. Isso durou muito tempo. Terminou com isso quando a Funai existiu aqui no Acre, 1976 a Funai chegou aqui. Aí a Funai chegou e começa a libertar os Manxineru e andar por todo canto, né. Tem sua escolinha, tem como tratar da saúde (Pereira, 2013: 126).

As famílias fixadas nas colocações de seringa segundo a necessidade da produção extrativista faziam um trabalho que era mandatório para todos aqueles que desejavam as mercadorias que o branco trouxera, e que transformaram profundamente os modos de viver na floresta. O sal, o açúcar, as armas e munições e as roupas exigiam o trabalho constante, e enredavam os indígenas em dívidas impagáveis. Os testemunhos sobre esse período são unânimes²⁶⁶. Para Raimundo Emídio, por exemplo, “o tempo da seringa foi mais exploração, mais trabalho. A gente batia campo, ali no Petrópolis. Os Manxineru sempre viviam lá no seringal Petrópolis. Muitas vezes os patrões chamavam e davam dois quilos de açúcar, um quilo, ou pedaço de sabão, por um dia de trabalho”.

O que caracterizava a “escravidão” ou a “exploração” aos olhos indígenas não era propriamente a privação da liberdade, mas a desequilibrada relação entre o excesso de trabalho e a quantidade exígua de mercadoria que se podia adquirir. Todo o trabalho se convertia em propriedade dos patrões, seja a seringa trocada por muito pouca mercadoria, ou os roçados e plantios que subsidiavam a alimentação dos peões do seringal ou da fazenda. A dependência em relação aos patrões para adquirir mercadoria compunha com a ausência da produção alimentar autônoma: produzia-se principalmente para entregar essa produção aos patrões, que a utilizavam na alimentação dos animais de criação ou dos peões que não tinham roçado.

²⁶⁶ Em um contraste marcado com o discurso de outros conjuntos indígenas que foram engajados no extrativismo, como no caso dos Paumari, que relatam certa nostalgia do tempo dos patrões (cf. Bonilla, 2016: 115).

Patrões, relações, mercadorias

Um depoimento de Juan Sebastián Pérez Etene parece aproximar a trajetória dos conjuntos Piro que terminaram trabalhando para Francisco Vargas²⁶⁷ do modo como os Manxineru do alto rio Iaco apreciam a sua própria história:

En tiempos pasados, los piro no tenían sembríos; vivían solo con sus patrones y comían de los sembríos de ellos. Cuando ya tuvieron escuelas, empezaron a tener chacras y por sus propios sembríos ya compraban las cosas que necesitaban y tenían qué comer. Antes no era así, sino que vivían donde sus patrones, quienes les proveían para sus necesidades y los protegían de todo peligro que los amenazaba. Pero con el desarrollo de las escuelas, ya no era el patrón quien les proveía, sino los Yine mismos (Perez e Bastin, 1974: 173-174).

A palavra piro usada por Sebastián para traduzir *patrón* é o empréstimo *patrochi*. Segundo Gow, seu recíproco seria o neologismo piro *hayinershi*, i.e., “sua pessoa”, ou “seu humano”, no sentido de “seu peão” ou “seu escravo” (Gow, 2016; cf. Nies, 1986: 38). A expressão *hayinershi*, como *hayneruteta* (“ter um homem” ou “ter um peão-escravo”), seria uma transformação de *hayineruta*, “ser humano reciprocamente para alguém” ou “pertencer ao mesmo (sub)grupo” (Gow, 2016). Assim, Gow conclui, *hayinershi* deriva seu significado de uma mudança histórico-conceitual, de um estado no qual se era pessoa ou humano diante de outros iguais (como partes de um “subgrupo” - *neru*) para um estado no qual se faz parte de um grupo que é de um *patrochi*. Como os Manxineru, os Piro parecem ter experimentado a sua entrada no extrativismo gomífero como a dissolução de seus modos anteriores de formar conjuntos: como vimos no primeiro capítulo, dizer *nomolene* (“meus parentes”) conforma um conjunto do qual o enunciador faz parte, e onde ele se considera entre iguais. Nos seringais e na exploração do caucho, diferentemente, se fazia parte de um conjunto de peões, fregueses ou aviados de um patrão. Ao produzir para o patrão, as pessoas deixavam-se produzir como conjuntos pelo patrão, o que só foi revertido quando as pessoas puderam voltar a produzir para si mesmas.

²⁶⁷ Como mencionei no capítulo anterior, Francisco Vargas trabalhava para Carlos Scharff e “herda” dele os seus vínculos com um numeroso conjunto de “peões” piro (cf. Gow, 1991: 45; 2016).

Gow afirma, no entanto, que os Piro do baixo Urubamba consideravam Francisco Vargas como uma espécie de liderança política e cerimonial (Gow, 1991: 50). Apoiando-se naquele mesmo depoimento de Sebastián Pérez (cf. Pérez e Bastin, 1974), Gow observa que Vargas protegia os seus “peões” piro e os alimentava:

the old dead Piro people did not make gardens for themselves, but rather for their boss, Vargas, and hence the food they ate was Vargas’s food, since he had initiated its production, and he reciprocated his workers’ labour in that production by feeding them. Vargas was therefore the only one who initiated the core activity of making kinship, which is the production of gardens and hence food. If Piro people had food, the precondition of kinship relations, it was due to Vargas (Gow, 2016).

Nos relatos manxineru, ao contrário, a atuação dos patrões mais recentes (i.e., desde Alfredo Vieira Lima) é pensada como um forte óbice à constituição do parentesco. Vivendo espalhados pelas colocações, sem poder visitar ou viajar livremente para a casa de outros parentes, e tendo muitas vezes que fazer roçados apenas para o patrão, os indígenas eram alimentados por ele, que lhes retribuía o trabalho com pouca mercadoria. Isso, nos relatos contemporâneos, aparece como uma forma abjeta de dominação.

Alguns depoimentos citados no capítulo anterior parecem indicar que Moysés de Souza ou Avelino Chaves, ao interromper as correrias conduzidas pelos *perowanu* ou *polipyanu*, ao dar sal, farinha, açúcar, armas e roupas aos índios, e ao se dirigirem a eles como “meus caboclos” ou “meus índios”, poderia assumir, no dizer de Raimundo Emídio, um papel análogo ao de um pai (os Manxineru “consideravam ele que nem um pai”, ele disse em seu depoimento), apontando para uma forma de familiarização. Imagino, no entanto, que ainda que as metáforas da filiação sejam sugestivas nesse contexto (e, seguramente, foram sugeridas por diversos agentes coloniais), os próprios Manxineru limitam muito a sua aplicação ao caso dos patrões.

Os patrões são chamados em língua manxineru de *pohirtshi* (de *-pohire*, ou “patrão de”)²⁶⁸. Esther Matteson dicionarizou diversas palavras formadas pelo prefixo *pohi-*, cujo significado, segundo ela, é “tornar conhecido, fazer um som”. Assim, *pohimeta*, por exemplo,

²⁶⁸ Pode-se dizer também *nphure* (“meu patrão”) ou *phurtshi*, a partir da elisão da primeira vogal.

traduz-se como “declarar”, “divulgar”. Já *pohireta* é traduzido como “tratar com generosidade”, “tratar com bondade”. *Pohirtshi* é traduzido por ela como “grande ou rico homem de autoridade” ou “governante”; e *pohiwlu* é “glória”, “fama”, “riqueza”. Por oposição, *mpohiretkotu* significaria “mal tratado”, “desrespeitado” ou “pobre” (cf. Matteson, 1965: 324). Isto é, a ideia de *pohirtshi*, tal como analisada por Matteson, está intimamente ligada ao ato de franquear acesso às mercadorias, à generosidade e à ideia de ser conhecido ou de fazer-se ouvir.

Baseando-se em um mito contado pelo já citado Sebastián Pérez, Gow especula que a existência da palavra *pohirtshi* (ou *pogirchi*, na grafia adotada no Peru) dá pistas de um tipo de hierarquia que já existia antes de os Piro engajaram-se na exploração do caucho:

This myth points towards a vision of social life, replete with “kings” and “slaves”, which is very different to that of the present-day lives of Piro people and one at odds with much of the recent literature on indigenous Amazonian political structures such as the writings of Clastres and Overing. And, obviously, a Piro man like Juan Sebastián would have had profound experience of the social hierarchies connecting his people and white bosses. That said, it does remain puzzling that the Piro language should contain a rich vocabulary for describing social hierarchies which are neither loanwords nor neologisms. If the Piro language had to borrow or invent words for concepts central to the rubber industry such as “boss”, “debt”, or “his workers”, this myth shows that Piro speakers could imagine and describe a form of internal social hierarchy that corresponds neither to their everyday lives nor to their recent history, and holds out the possibility that such social hierarchy characterized the pre-rubber era period (Gow, 2016).

Poderíamos especular quanto à existência ou à pertinência da “função *pohirsthi*” em um cenário pré-exploração da borracha, mas eu não consegui de meus anfitriões informações densas o suficiente que me permitissem concordar ou discordar da hipótese de Gow²⁶⁹. Como

²⁶⁹ As evidências com as quais conta Gow para lançar a sua hipótese também me parecem um tanto frágeis: ele recruta uma passagem de Farabee e uma declaração de seu informante Artemio Fasabi, ambas sugerindo que o *pohirtshi* não tomava parte nos trabalhos coletivos, mas antes delegava funções desde a sua casa. Parece-me que essas definições do *pohirtshi* são mais inspiradas pelo modo como os patrões delegam funções, i.e., são descrições do tipo de autoridade que ele exercia sobre o trabalho dos outros.

vimos no capítulo dois, há quem utilize o termo para designar o chefe de uma aldeia, na medida em que ele organiza trabalhos coletivos e dá acesso a mercadorias desejadas. Mas ali a ênfase da expressão não é colocada na “hierarquia social”, mas antes no modo como se espera que um *pohirtshi* atue, isto é, fazendo *pohireta* em relação aos outros. É também porque os “fregueses” são “pobres” ou “sem mercadoria” diante de seus patrões *payri* que esses poderão ser *pohirtshi*.

De qualquer forma, aqueles *payrune* tomados como *pohirtshi* não são jamais comparados aos *hitsrukatschi* ou aos *kosekatshri*. Antes, eles são aqueles que, depois de salvá-los dos ataques dos caucheiros, romperam a autonomia das pessoas e de suas famílias, obrigando-as a trabalhar. Os *pohirtshi* não “puxavam” os trabalhos como quem vai à frente (*kosekatshri*), oferecendo caçuma em grandes adjuntos (*hixolune*), e pressupondo assim que eles também participariam dos adjuntos organizados por outros casarios. Eles mandavam as pessoas trabalhar desde longe, as faziam bater o campo, tirar lenha para os vapores, abrir varadouros ou botar roçados sem participar dos trabalhos, a troco de poucas mercadorias que não seriam consumidas por aquele conjunto de pessoas. Essas mercadorias não eram produzidas ali, na complementariedade das relações conjugais ou na simetria dos adjuntos e trabalhos coletivos regados a caçuma, mas vinham em grandes vapores, que marcaram profundamente a memória e a imaginação das pessoas mais velhas²⁷⁰.

Um *hitsrukatschi* de um casario ou povoado se dirige aos seus como *nomolene*, incluindo-se como um membro entre outros no conjunto que ele assim delimita, ou dirige-se a cada um segundo um vocativo específico para aquela relação em particular. Enquanto ele troca brincadeiras, coisas e convites com seus primos e cunhados, ele

²⁷⁰ Quando finalmente consegui uma cópia digitalizada do livro escrito por Avelino Chaves (o que devo aos amigos João Vianna e Nicole Soares), levei em meu computador para a terra indígena. Ver as fotos dos vapores da época que ilustram a publicação se tornou rapidamente um dos programas prediletos para os fins de tarde e os momentos após a janta, antes de dormir. Gow observou que o poder de convocar esses navios cheios de mercadoria era parte do fascínio que os patrões exerciam (Gow, 2001: 197). Esse fascínio pelos vapores é generalizado na Amazônia Ocidental, e envolve também os brancos — ver os comentários sobre a importância logística dos vapores na Bolívia em Vallvé, 2010: 221. Lembremo-nos também das lanchas enevoadas pela ayahuasca pintadas por Pablo Amaringo e seus alunos, ou de toda a mitologia do barco que emerge no filme *Fitzcarraldo* (1982), de Werner Herzog.

coopera com a sua esposa e com seus sogros, alimenta e cuida de seus filhos e dá filhas para seus genros. Moysés de Souza, Avelino Chaves e os outros patrões, diferentemente, objetivavam os indígenas como seus “caboclos”, e quem aponta e diz “caboclo” só pode fazê-lo por não se considerar como um. Eles deram açúcar, farinha, roupas, armas e munição e sal, igualmente e para todo mundo (i.e., fizeram *pohireta*), mas apenas no começo da relação: em pouco tempo, aquela dádiva inicial se convertia em dívida impagável, em uma relação de troca sempre percebida pelos manxineru como assimétrica e desfavorável²⁷¹.

Esses modos de trocar, formas de conteúdo, se fazem acompanhar por modos de falar, formas de expressão, como observamos nos capítulos da primeira parte. Lembremo-nos das observações de Peter Gow sobre a chefia, mencionadas no capítulo dois — trata-se de formas de interação que devem ser equilibradas pelo “saber falar” das lideranças de aldeia: entre o respeito, a responsabilidade e a dependência mútua, e as relações jocosas, o chefe deveria encontrar modos de falar que seriam também formas de elicitare a participação nos empreendimentos coletivos (ver capítulo dois *supra*; Gow, 1991: 209). Esse “saber falar” contrasta frontalmente com a forma pela qual os patrões se comunicavam com os seus peões, através dos imperativos ou ordens, dadas por eles ou por seus capatazes.

Analogamente, se os usos indígenas dos etnônimos ganhavam sentido a partir de encontros festivos ou belicosos simétricos, e assim traduziam relações específicas, por vezes jocosas ou pejorativas, para os brancos que invadiram o Iaco os nomes dos conjuntos eram totalizações ou formas de objetificar conjuntos de pessoas, dispositivos para o mapeamento e a gestão das populações, elementos para resolver o “problema indígena” (o *indian problem*, para usar os termos dos relatórios da RDC). Para os colonizadores, no horizonte de uma pluralidade de etnônimos, deveriam estar apenas alguns nomes, e no horizonte desses a condição geral de “caboclo”.

²⁷¹ Em uma crítica à pretensa transparência da ideia de dívida no contexto da exploração gomífera amazônica, Taussig observou: “simulacro gigantesco, a dívida era o ponto no qual a economia de dádivas do índio emaranhava-se na economia capitalista do colonizador” (1993: 133). Para Taussig, qualquer tentativa de explicar a “escravidão por dívida” ou de dotá-la de algum tipo de racionalidade econômica atua no sentido da intensificação de seu fetichismo, e, consequentemente, de sua capacidade de articular uma relação de dominação.

No capítulo anterior pudemos ler que os padrões “amansaram”, ou, nas palavras de Raimundo e Genivaldo citadas anteriormente “domesticaram”, os indígenas. Esses modos de explicar o que aconteceu com os parentes quando eles começaram a trabalhar para os brancos evocam o trânsito para um estado identificado simultaneamente como “cativoiro” e como “processo civilizatório” (Calavia Sáez, 2006: 177). Apesar do eco com um jeito comum de se pensar os padrões na Amazônia Ocidental, que os coloca na posição de um padrinho ou como exercendo formas de domínio através da familiarização (no sentido de Fausto, 2008; cf. Costa, 2007; Bonilla, 2007) a tônica aqui é um pouco distinta.

Eu nunca ouvi dizer que os padrões partilhavam comida com seus fregueses, ou cuidavam deles em qualquer sentido. No lugar das relações de cuidado e nutrição, evocadas por aquele que se dirige a alguém como seu *nkamanetanru* (cf. capítulo dois *supra*), “amansar” evoca no contexto dos seringais a ideia de “ensinar a trabalhar” ou “botar para trabalhar”, e nisso o “amansar” operacionalizado pelos padrões é totalmente diferente da relação que um homem ou uma mulher podem ter com um enteado ou com um animal familiarizado. Pois “amansar” sobrepõe um sentido mais geral (aquele mais próximo ao “domesticar” ou “pacificar”) e um sentido específico: eram amansados aqueles que deveriam se acostumar ao trabalho nos seringais. O “arigó”, como era chamado o nordestino recém-chegado ao seringal, era o “brabo” por excelência²⁷². Como observou Raimundo Emídio, autor de algumas narrativas às quais nos referimos acima, “os índios foram cortar seringa ainda brabos, que nem os arigó”.

²⁷² Avelino Chaves explica em seu livro: “depois de 30 a 45 dias desse martyrio, chegam, finalmente, os homens engajados ao ponto de destino. Na gyria tomam logo o nome de *brabos*, e são recebidos por um dos *mansos* mais graduados da propriedade e distribuídos pelas barracas conforme a necessidade do serviço. Em seguida faz-se-lhes entrega das estradas, duas para cada homem” (Chaves, 1913: 67). O romance “Ressuscitados”, de Raimundo Morais, que narra a história de um patrão no seringal Santa Clara, no Iaco, que se casa com uma órfã apurinã deixada no barracão por um grupo de índios “canamarís”, descreve a chegada e a instalação dos “brabos” em suas colocações, em um cenário ainda povoado por grupos indígenas “não pacificados” referidos como “silvícolas” ou “ipurinãs”, mas nunca como “brabos” (Morais, 1939). O fato de hoje em dia o termo ser usado exclusivamente para se referir aos “índios bravos”, ou “isolados”, é efeito do discurso dos sertanistas da Funai.

Os Manxineru não me parecem assim ter experimentado a sua relação com os patrões como uma relação entre um chefe ou liderança e um conjunto de pessoas, mas antes como a relação de dívida individual de cada trabalhador e de sua família com aquele patrão. Enquanto conjunto, os manxineru aparecem na história narrada no momento do encontro com Avelino Chaves ou Moysés de Souza, e depois, quando eles deixaram de estar espalhados pelo seringal, quando a sua relação de dívida com os patrões foi abolida por intermédio da Funai, e eles passaram a viver juntos e a constituir vínculos (de casamento, de reciprocidade produtiva, etc.) na Terra Indígena Mamoadate.

Poder-se-ia contrapor esquematicamente aqui duas ideias de relação, inspirando-nos em um contraste sugerido por Strathern (1988: 176-177): do ponto de vista do patrão a relação de dívida consistiria na resultante de uma troca de objetos (mercadorias adiantadas em troca de borracha ou de trabalho fetichizado), ela separava, e assim produzia e relacionava, sujeitos de um lado (os patrões) e objetos de outro (o trabalho de seus fregueses e as mercadorias), permitindo a apropriação dos segundos pelos primeiros²⁷³. Do lado manxineru a troca-dívida

²⁷³ Taussig observou que no período áureo do extrativismo “a mão-de-obra raramente estava dissociada do ser do trabalhador”, isto é, ela não se transformava totalmente em mercadoria, “a exemplo do que ocorria nos centros industrializados. No lugar da imagem de um proletariado “livre” para oferecer seus serviços ao mercado de trabalho, existia um amplo espectro de servidões, que iam da escravidão ao endividamento econômico” (Taussig, 1993: 105). Segundo Taussig, a objetivização do trabalho indígena seguia um caminho diferente do tomado pela relação capital-trabalho nos centros industrializados: na floresta o trabalho era fetichizado com o auxílio de alusões míticas, “uma mitologia localmente originada, criada na fronteira, onde o índio e o colonizador se encontraram em sua fabulação recíproca, a exemplo do que ocorria com o *tigre moiano* e o *auca*” (1993: 105). As imagens da selvageria ou do primitivismo dos nativos, que compunham com a expropriação territorial para transformá-los em objetos da gestão dos seringais, eram ainda corroboradas pela “fetichização da situação de endividamento econômico que essas mercadorias constelavam” (1993: 134): “no sistema de endividamento econômico dos peões, como convém a um sistema criado em torno da ficção dos comerciantes e não das mercadorias, o débito e não a mercadoria é que é transformado em fetiche. Em relação à pergunta ‘o que torna o homem um homem?’, a resposta que surge com maior presteza é: ‘sua dívida’. E se alguém perguntar: ‘o que é uma dívida?’, em uma situação na qual mercadorias denominadas ‘adiantamentos’ ou até mesmo presentes são impingidos a pessoas relutantes, a resposta é: ‘um homem’ ou, sendo ela considerada inadequada, um

separaria as pessoas, produzindo e relacionando como moralmente diferentes o padrão de um lado e os parentes de outro, em relações doravante desequilibradas e problemáticas, mas reciprocamente imprescindíveis. A alienação possibilitada por aquele primeiro conceito de relação opõe-se a inalienabilidade última da produção indígena: “inalienability signifies the absence of a property relation. (...) Persons simply do not have alienable items, that is, property, at their disposal: they can only dispose of items by enchainning themselves in relations with others” (Strathern, 1988: 161).

Na Amazônia Ocidental o “cativeiro” que se produziu nos seringais foi muitas vezes percebido como resultado dessas relações de troca sumamente desiguais, ela mesma causada por uma disparidade no conhecimento (da escrita e dos meios de conseguir mercadoria — cf. Gow, 2001: 198; ver também Costa, 2007: 110 e sgs.). Como me explicou Raimundo, liderança da aldeia Santa Rosa: “até hoje a maioria dos indígenas não sabem ler e não sabem escrever. Os patrões vendiam as coisas, pouquinho coisa era um horror para os indígenas poder trabalhar, sem saber por que estava devendo. A nossa vida era assim. E hoje a gente agradece. Eu não sei, mas tenho uns filhos que já estão entendendo muito mais do que eu, no conhecimento”.

Essa ideia de conhecimento, como afirmamos anteriormente, inclina-se a pensá-lo principalmente como uma relação. Vimos, no primeiro capítulo, a sugestão de Calavia Sáez, Carid e Pérez Gil, de “trazer para o campo dos saberes um tema fartamente citado como central na constituição das sociedades ameríndias, o da tensão entre um universo englobante, o da afinidade (no limite, o dos inimigos) e um universo subsidiário dele, o da não-afinidade (no limite, o dos consangüíneos)” (2003: 20-21). Assim, poderíamos distinguir analiticamente entre conhecimentos “não-marcados” e conhecimentos “marcados”. Os primeiros, associados a contextos convencionais ou

índio ou um peão” (1993: 82). Essa equivalência entre peões e dívidas (provocada pela equivalência mercadoria-adiantamento-dívida) era o que permitia que patrões transferissem seus trabalhadores aos outros patrões que assumissem a sua dívida, como parece ter sido o caso daqueles Piro que acabaram trabalhando para Carlos Scharff e depois para *Pancho* Vargas, mencionados no capítulo anterior. Esse também parece ter sido o caso dos seringais brasileiros na Amazônia Ocidental, onde, ao menos implicitamente, quem comprava ou arrendava um seringal ficava com os seringueiros indígenas ou imigrados que ali trabalhassem.

cotidianos, expressam a consolidação da relação entre os parentes que vivem juntos, e se realizam na maturação de um corpo saudável e forte, enquanto uma memória, consciência ou cuidado (i.e., enquanto *nshinkantshi*). Os segundos, os conhecimentos “marcados”, se associam aos contextos de transformação, ou da experiência da relação com agências externas ao conjunto de parentes. Os padrões foram e são pensados como possuidores de formas especialmente poderosas ou eficazes de conhecimento, pois através da relação que eles mantêm com pessoas e lugares distantes eles foram capazes de trazer ao alto rio Iaco uma quantidade virtualmente interminável de mercadorias.

Com efeito, na estrutura hierárquica da cadeia produtiva da borracha, o preço das mercadorias escalava escandalosamente à medida que se distanciavam de sua origem. Vimos acima que, segundo os relatórios da RDC, em 1945 as mercadorias chegavam aos seringueiros do rio Macauã com o preço até 400% mais alto do que seu preço de origem. Da mesma forma, a borracha era entregue pelos seringueiros aos seus padrões por não mais do que 10% de seu preço final. A posição privilegiada era assumida pelos atravessadores, as pessoas que controlavam a logística e o traslado da mercadoria, os padrões donos de barcos, quem tinha contatos privilegiados com as casas aviadoras das metrópoles²⁷⁴. Podemos assim perceber a pertinência em se pensar a desigualdade no sistema extrativista como assentada no conhecimento diferentemente distribuído, sendo o conhecimento pensado como a capacidade de mobilizar relações com agentes distantes ou estrangeiros.

Quando comecei as negociações para a realização de meu trabalho de campo na aldeia Extrema, alguns de meus anfitriões insistiam em me explicar que ali na aldeia eles eram “carentes” ou “passavam necessidade”, e que por isso eu deveria ensinar na escola da aldeia, para que seus filhos e netos soubessem “com quem eles podem falar”, ou “como eles podem falar com qualquer pessoa” para garantir seus direitos e para obter as coisas de que eles necessitavam. Não ter conhecimento significava aqui estar desamparado e sofrer com a carência de mercadorias tidas como imprescindíveis. As pessoas se

²⁷⁴ Observe-se que a maioria dos padrões dos maiores seringais eram pessoas vindas de outros estados (como o próprio Avelino Chaves) e muitas vezes estrangeiros (como os asturianos irmãos Rodríguez e os seus subtenentes, ou mesmo Fitzcarrald e Scharff, que, ora são tidos como peruanos, ora são estrangeiros, mas que de qualquer modo não são nativos daqueles lugares nos quais fizeram fortuna).

colocavam assim para elicitare em mim uma resposta complementar, mas não mais como provedor de objetos ou como “comprador” de produtos do extrativismo ou de trabalho fetichizado (na forma de diárias, por exemplo), mas como alguém que poderia ensinar na escola, isto é, transmitir de alguma forma tecnologias de relação.

Meses depois José Sebastião Mançineri me contou:

Ninguém vivia assim, como nós estamos agora. Hoje nós temos nosso mesmo, aqui né? Aldeia. E temos escola, tem agente de saúde, tem AISAN, tem agroflorestal. E tem mais conhecimento, né? Antes nós trabalhava como escravo. Trabalhava como escravo não, trabalhava de escravo. Escravidão. Quando comecei a cortar seringa de uma muda de roupa não passei. Hoje eu tenho. Eu não sabia falar em português. Hoje eu não sei falar direito em português, mas não tenho medo de entrar em qualquer repartição pra conversar com vocês que são branco.

O passado nos seringais é pensado como a vida em conjuntos que se formavam segundo a lógica transcendente dos empreendimentos de um *pohirtshi* paradoxalmente sovina, que dispensava muito pouco cuidado e cedia muito pouca mercadoria aos seus fregueses mançineru. Se isso é explicado pelos próprios mançineru como resultado de uma assimetria entre o conhecimento dos patrões e aquele dos antigos parentes, trata-se, em parte, desses saberes concebidos como formas de relação com os donos ou as fontes das mercadorias. Esses conhecimentos são aqueles que os próprios brancos aprendem na escola, e por isso o estudo e as escolas sempre aparecem nos relatos como sinais de uma liberdade que havia sido subtraída nos tempos do seringal, mesmo que em certos períodos houvesse escolas funcionando para os filhos dos seringueiros²⁷⁵.

Enquanto trabalhei nas escolas das aldeias, alunos e pais de alunos pediam que eu trabalhasse a escrita em língua portuguesa (ou que eu ensinasse a “escrever documentos”), as operações básicas da matemática e formas de resolver problemas envolvendo dinheiro (como

²⁷⁵ Em sua monografia de conclusão de curso, o professor Júlio Raimundo Jaminawa relembra: “com o novo plano de iniciar a alfabetização no seringal, ele (Antônio Canizo) pretendia uma outra forma de aumentar a renda para os trabalhadores pagarem com a sua mão-de-obra. Levando os filhos para escola, os trabalhadores pagavam mensalmente o estudo das crianças, e, se não pagassem, o aluno saía da sala de aula” (Jaminawa, 2013: 8-9).

o cálculo de juros ou descontos, regra de três aplicada a problemas de quantidade e de compra e venda, ou questões de orçamento e prestação de contas de projetos), e os “direitos indígenas” (principalmente a Lei 6001, ou *Estatuto do Índio*, de 1973, o capítulo oito da *Constituição Federal* de 1988, e a *Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho*). Todos esses tópicos eram pensados então como parte do que é necessário saber para facilitar ou possibilitar uma relação com os brancos e com as suas mercadorias que não é mais controlada por um patrão.

Especialmente a escrita e a matemática são tomadas muito explicitamente como formas de poder, pelas quais alguém pode ocupar uma posição menos desfavorável num circuito de troca, possibilitando o controle sobre o fluxo de mercadorias. Também entre os Piro do Urubamba Gow observou desdobramentos dessas concepções:

Writing symbolized the generalized hierarchy of ‘savage Indians’ and ‘civilized whites’, or in Piro terms, between *yine*, ‘humans’, and *kajine*, ‘white people’, and the way in which that hierarchy depended on the white people’s total control over the regional exchange network on which Piro people depended. Central to that problem, for Piro people, was the extraordinary knowledge of the white bosses (Gow, 2001: 215).

Se disparidades na posse do conhecimento denunciam a perda do controle sobre as extensas redes comerciais, agora tomadas de assalto pelos brancos, é interessante considerar também a lista das mercadorias inicialmente conseguidas, inclusive à luz daquilo que, no segundo capítulo, chamei de “conservadorismo alimentar”. Pois certos itens alimentares recebem uma ênfase especial nas descrições do primeiro encontro com Moysés de Souza e Avelino Chaves, como o sal, o açúcar e a farinha. Trata-se de transformações técnicas de elementos antes disponíveis segundo a sorte na procura ou a dedicação ao trabalho no roçado, apresentados em transformações que superam a temporalidade própria dos alimentos, aumentando sua durabilidade (o açúcar é assim uma versão do mel que não fermenta, a farinha é uma versão estocável da macaxeira, o sal logo se transformará em uma técnica imprescindível para estocar carne ou peixe).

Tanto nos relatos escritos pelos *payrune* quanto em algumas narrativas manxineru analisadas no capítulo anterior, o sal aparece com algum destaque (ele que, diferente do açúcar, *hasukari*, e da farinha,

waria, tem um nome que não é um empréstimo do português, *tuwu*), ocupando um lugar importante entre as coisas dadas pelos primeiros *pohirtshi*, ao lado das ferramentas de metal. Chandless, por exemplo, em sua viagem de reconhecimento ao rio Acre, diz ter encontrado um povoado indígena (que ele suspeita ser manetenery, pelas palavras em comum e pelos modos de se vestir de um homem que ele considera como o chefe local) que dispunha de peças de ferro que eles teriam adquirido dos Manetenery que viviam às margens do Purus, e que teriam desejado comerciar sal: “they knew of salt, and asked for it, and wished to buy it” (Chandless, 1866b: 123). Da mesma forma, os Conibo recrutados para a equipe de Chandless em sua viagem pelo rio Juruá eram, afirma o explorador, ávidos por sal (Chandless, 1869: 302).

Lucas Artur Brasil me explicou uma interpretação que ouviu de sua avó materna, Creuza Napoleão, segundo a qual os Manxineru mais antigos depuravam sal de cinzas vegetais. Segundo ela isso se passava ainda no tempo em que os homens possuíam apenas um olho²⁷⁶. Depois desse tempo (depois do acontecimento que proporcionou aos homens a aquisição da reprodução sexuada), quando os homens já possuíam dois olhos, os Manxineru buscavam um tipo de “sal da montanha”, longe, por caminhos nos quais não se podiam evitar os conflitos com outros grupos indígenas.

Com efeito, o papel que os Piro desempenharam nas redes de comércio desde a Selva Central até a região do baixo Urubamba é bem conhecido (cf., por exemplo, Camino, 1977; Zarzar & Román, 1983; Alvarez, 1984: 183; Gow, 2001: 199). Zarzar chega a falar que “los Piro devinieron en el grupo étnico hegemónico en el río Urubamba” (Zarzar & Román, 1983: 74). Através de seu destacado papel nas redes comerciais na área do Urubamba, os Piro chegaram a controlar as principais vias de acesso ao *Cerro de la Sal*, de onde provinha o sal-gema que era objeto de um intenso comércio nas mãos dos conjuntos

²⁷⁶ Os Manxineru contam uma versão de um tema mítico muitíssimo difundido na América do Sul, que poderia ser resumida assim: antigamente, as pessoas não sabiam como fazer sexo, e os homens se relacionavam com as suas mulheres esfregando o pênis na dobra de trás do joelho. Não havia assim a reprodução sexuada, e as crianças eram encontradas em ocos de árvores. Elas tinham apenas um olho. Um dia, um homem descobriu como os macacos-prego se relacionavam e se reproduziam sexualmente, e convenceu a sua esposa a tentar esse tipo de relação. Assim aconteceu a primeira gravidez, da qual nasceu uma criança com dois olhos.

ashaninka e de outros povos (Roman, 1983: 94). Além de controlar os caminhos desde o Urubamba ao *Cerro*, bem como os acessos secundários à mina de sal (pelos varadouros do Manoa e do Poyeni), os Piro também parecem ter extraído sal na região do baixo rio Huallaga (Zarzar & Román, 1983: 99). O sal foi um dos elementos que articulavam uma vasta rede de trocas (segundo Roman, ao lado das mulheres, crianças e cativos de guerra — 1983: 101)²⁷⁷.

Apenas em 1897 o governo de Lima passou a considerar que o *Cerro de la Sal* estava definitivamente sob a administração do Estado, e esperava então explorá-lo para criar um fundo de resgate para as cidades de Tacna e Arica perdidas na guerra contra o Chile (Varese, 2006: 154-155). Com a efetivação do domínio branco da região (depois de antigas e infrutíferas tentativas), cada vez mais colonos passam a ocupar a zona do *Cerro*, empurrando os conjuntos ashaninka para o Gran Pajonal. A escassez do sal vai se tornando mais sentida, e a dificuldade em consegui-lo foi aumentando progressivamente (Varese, 2006: 155). Privados de sua fonte de ferro (i.e., as minas na região do rio Perené), e agora de sua mina de sal, os conjuntos indígenas, segundo Varese, se entregaram com mais afinco ao comércio, buscando adquirir ferramentas e sal de colonos ou de outros grupos indígenas, ao oriente.

Com a consolidação da empresa extrativista da borracha, e com a rede comercial que a precedia esfacelada pelas correrias promovidas por caucheiros e seringalistas, os indígenas vão se tornando cada vez mais dependentes dos padrões brancos e dos fluxos de mercadoria que subiam os rios desde o Brasil. Isso pode somar sentido ao testemunho de Chandless, indicando como os conjuntos indígenas preservaram o lugar do sal-gema como importante elo de trocas comerciais, mesmo quando já não dispunham deste bem, salvo através desses brancos que então apenas começavam a se tornar mais presentes na região do alto Purus e alto Juruá.

A ausência do sal, juntamente com a das roupas, é um diacrítico sempre presente para apontar o que distingue os *yine hosha hajene* (ou “gente da floresta”, ou “índios isolados”) de outros conjuntos indígenas. Como sugeriu Gow (1991: 82, 113), essa ausência conota também o fato

²⁷⁷ Gow também observou que os antigos Piro trocavam produtos florestais por instrumentos de ferro e por sal em um lugar denominado pelos cronistas como *El Encuentro*, e, fiando-se nas informações de Chandless, que eles provavelmente trocavam esses instrumentos de ferro e o sal por roupas de algodão (Gow, 2012).

de que esses povos que vivem na floresta — isto é, que não “saíram” (*rijpaka*) para as margens dos rios, onde estão todas as aldeias indígenas hoje em dia — estão alijados das redes comerciais capitalistas. Esse é o sentido, imagino, da ênfase colocada pela senhora Joana na ideia de que ao serem contatados por Moisés de Souza eles estivessem todos nus e não conhecessem o sal.

Além desses aspectos mais sociológicos, o sal possui uma importância na fenomenologia dos sabores e da cozinha imediatamente reconhecível por qualquer um que tenha passado dois ou três dias sem comer qualquer coisa salgada. O sal se torna, uma vez adquirido, condição *sine qua non* de qualquer refeição, um atrator fortíssimo para o paladar. Já estive em viagens onde não nos faltava peixe, pelo contrário, mas que pela falta do sal seguimos aturando a fome, até alcançarmos a casa de alguém que pudesse nos “emprestar” meio quilo ou um quilo do condimento. Além disso, o sal oferece aos indígenas um meio alternativo para a conservação da carne e do peixe, o que potencializa a produção dos adjuntos e das festas, ao permitir um maior acúmulo de carne para a ocasião²⁷⁸.

Em certo sentido, é a falta sentida por tais mercadorias que levou os Manxineru a trabalharem para os patrões. Referindo-se ao caso Piro, Peter Gow afirmou:

the rubber bosses enslaved the ancient people firstly through the latter's desire for commodities. It was the wealth of the bosses which initiated slavery, and the violence of the bosses to their slaves was effective only later. Native people do not consider this mass enslavement of the ancient people to have been the result of capture in warfare, but rather to have been the result of the tremendous inequality in the exchange relations set up between them (Gow, 1991: 64-65).

Vimos anteriormente a sugestão de que é um estado de carência ou de falta de mercadoria que produz o outro pólo da relação como *pohirtshi*. Se esse estado pode ser tomado como a causa de uma “escravidão” (em certa medida) voluntária, devemos matizar a afirmação de que a violência não foi efetiva no primeiro momento da captura: pois a colonização, ao destruir a rede de intercâmbios e os

²⁷⁸ Curiosamente, as *Mitológicas* de Lévi-Strauss silenciam completamente sobre o sal, tanto do ponto de vista daquela “fenomenologia” dos sabores quanto diante do fato de que o sal rivaliza com a moqueação da carne como técnica de conservação alimentar.

espaços de autonomia dos conjuntos indígenas na região do alto Purus (e nos rios Iaco, Acre, etc.), fez com que o único meio de engajar em relações e adquirir coisas que se tornavam progressivamente mais necessárias para a continuidade da vida em comum fosse o trabalho para os *pohirtshi*.

Se o desejo pelas mercadorias era um motor efetivo que levava indígenas a se entregarem ao trabalho dos seringais (e por isso a doação aos indígenas dos bens desejados é quase sempre a cena inaugural da sujeição desses ao sistema econômico), ele se ajustava com a redução cada vez maior dos espaços ocupáveis pelos conjuntos indígenas, já que, ao longo do primeiro ciclo da borracha, seria preciso manter todas as pessoas de uma comunidade em um movimento constante, a fim de evitar serem descobertas pelos bandos de homens armados em expedições de pacificação ou de captura de escravos²⁷⁹.

Um dos depoimentos de Otávio Brasil citados acima começa contando que “o patrão tratava o manxineru como quem tava preso, não tinha direito de sair como tem hoje. Hoje o manxineru é liberto, tem direito de ter uma escola, essa parte de saúde, tudo né”. A associação entre as ideias de “sair” e de “liberdade” foi analisada por Peter Gow (2016) a partir das definições que constam no *Diccionario Piro* produzido pelo *Summer Institute of Linguistics* (cf. Nies, 1986: 487-488). No *Diccionario* o adjetivo “livre” é traduzido como *hijpakachri*, de *hijpaka* (“sair” ou “emergir”²⁸⁰); e “liberdade” é *hijpaklewlú*. Gow sugere que essa aproximação entre as ideias de “liberdade” e *hijpaka* está embasada em uma analogia com o termo do espanhol ucayalino *liberarse*: “what seems to have suggested ‘to emerge’ as an appropriate if limited analogue for ‘to liberate oneself [from slavery]’ was precisely the act of leaving Vargas’ *haciendas*” (Gow, 2016).

No mesmo texto, Gow sugere que um análogo mais adequado para a ideia (liberal) de liberdade poderia ser encontrado numa declaração que um homem chontaquiro (nome em quechua para os Piro)

²⁷⁹ O missionário José Pio Aza, por exemplo, denunciava em carta de abril de 1916, defendendo-se da acusação de que interpunha impedimentos à exploração do caucho, que se estabelecera um amplo mercado de escravos indígenas no Madre de Dios, no qual se podia trocar “uma mulher por uma mula, um rapaz por um pouco de sal e uns potes de pólvora” (in Grupo Fronteira, 2009: 37)

²⁸⁰ Lembro ao leitor que passamos pela ideia de *rijpaka* no sentido de “emergir” ao tratar do nascimento de uma criança no capítulo um, e depois, no começo do capítulo dois, quando analisamos a “festa de pintação”.

deu ao viajante Paul Marcoy em 1845 (Gow, 2016). Marcoy havia “contratado” Jeronimo, um homem piro, para levá-lo de barco a Consaya, no alto Ucayali. Esse homem contava com dois remadores que, quando eles alcançaram a boca do Mishahua, resolveram deixar Marcoy e Jeronimo no barco, indo pescar em algum igarapé ou lago na floresta. Marcoy então se queixou para Jeronimo, que teria prontamente respondido: “when the [Piro] is on his own territory, he stops where he pleases” (*apud.* Gow, 2016). Com efeito, Jeronimo parece ter querido dizer que não poderia “mandar” nos remeiros, mas apenas fazê-los querer levá-los em suas canoas. Sua resposta a Marcoy é então a expressão de duas formas interligadas de autonomia: uma pessoal (a sua recusa em repreender os remeiros, zelando pela sua autonomia e pela deles); outra mais geral, segundo a qual, estando em seu território, o chontaquiرو viaja segundo suas próprias intenções, e pára onde e quando quer.

A capacidade dos patrões da borracha e das fazendas de trazer à região uma enorme quantidade de mercadorias atentava contra ambos os sentidos da autonomia expressos na declaração de Jeronimo. Diante do desejo indígena pelas mercadorias e pelas relações que elas pressupunham e possibilitavam, os patrões da borracha e das fazendas se colocavam como aqueles que, com a sua autonomia, poderiam dar ordens e deslocar os seus empregos segundo os seus interesses ou possibilidades. E a capacidade de aviar manufaturas fora conquistada justamente com a expropriação do território dos conjuntos indígenas, com a tomada pelos brancos das vias de comunicação e das redes de comércio. Nesse sentido, Gow observa:

This (...) is why Piro people were so vulnerable to the rubber bosses and later hacienda bosses. Through their monopolization of easy transport through steam navigation, these bosses could bring large quantities of “wealth” directly to the Piro people in their own territory – “wealth” that was reciprocated with wild rubber and later products. The endemic violence of the last decade of the wild rubber extraction industry made long distance trading too dangerous, and the last known expedition occurred in 1912, precisely when rubber prices collapsed, and when the Urubamba Piro moved en masse to live with Vargas. It was the only option available to them if they still wanted “wealth”, and it was the genesis of their “slavery” (Gow, 2016).

Ao “sair” das *haciendas* e fundar as suas aldeias, por outro lado, os indígenas “emerged” into the sight of new kinds of ‘white

people’ and so had different kinds of relations with them” (Gow, 2016). Eles conquistam novas vias de adquirir mercadorias, e assim restabelecem, pela diversificação de suas fontes, parte da autonomia que perderam quando tiveram sua mobilidade territorial radicalmente restringida.

Também no alto rio Iaco, principalmente nos períodos de descensão do valor da borracha, diz-se que foi a necessidade de acesso às mercadorias (as roupas, o sal, o açúcar, as armas e a munição, as ferramentas) que tornou o trabalho para os *pohirtshi* algo quase inescapável. Esse é o sentido de uma outra colocação de Ademir Batista, também registrada por Pereira: “a gente era assim, né... os patrão não vinha procurar os Manxineru nós é que procurava pra sobreviver, porque tava tudo espalhado. No tempo que nós começamos a se ajuntar, depois que a Funai conseguiu essa terra para nós, aí já se ajuntou” (Pereira, 2013: 124). Estar “espalhado”, isto é, alijado das relações de circulação de coisas e pessoas, leva à procura dos patrões e de sua rede, na qual os indígenas só poderiam entrar como peões, seringueiros ou caçadores.

As descrições indígenas diminuem as diferenças entre o regime dos seringais, quando trabalhavam para o patrão Alfredo Vieira Lima, por exemplo, e o trabalho que faziam para Canizo Brasil, o último dos patrões, que veio morar no Iaco e instalar uma fazenda para a criação de gado e a extração de borracha e madeira. Na opinião das pessoas que me narraram estas histórias (que falam do período que eles “alcançaram”, isto é, do período a partir dos finais da década de 40), a experiência de trabalho para Alfredo Vieira Lima ou para Canizo Brasil foi quase a mesma. Não obstante, uma mudança teria ocorrido com a chegada da Funai à região.

O tempo da Funai²⁸¹

Uma das narrativas que citamos na seção anterior, feita por José Sebastião Manchineri, continua assim:

²⁸¹ Devo advertir o leitor de que para a escrita desse capítulo não foi possível conversar com mais cuidado com Zé Urias, Zé Correia e com alguns outros atores destacados no processo de demarcação da Terra Indígena Mamoadate e na organização comunitária nos primeiros anos da aldeia Extrema, o que pode ter limitado a compreensão da atuação indígena nesse processo.

Ninguém vivia assim, como nós estamos agora. Hoje nós temos nosso mesmo, aqui né? Na aldeia. E temos escola, tem agente de saúde, tem AISAN, tem agroflorestal. E tem mais conhecimento, né? Antes nós trabalhava como escravo. Trabalhava como escravo não, trabalhava de escravo. Escravidão. Quando comecei a cortar seringa de uma muda de roupa não passei. Hoje eu tenho. Eu não sabia falar em português. Hoje eu não sei falar direito em português, mas não tenho medo de entrar em qualquer repartição pra conversar com vocês que são branco. (“O senhor cresceu na margem ou no centro?”). Eu cresci no centro, que meu pai cortava seringa. No Guanabara, no Icuriã, no Petrópolis e no Amapá. Comecei a cortar seringa no Amapá. (“E o senhor só via branco quando chegava o comboieiro?”). Era, mas comecei a cortar seringa mais perto da beira do rio. Só via branco quando o comboio ia lá, levar mercadoria. Dois quilos de sal, três quilos de açúcar, três barras de sabão, munição, cartucho e outras besterinhas. Nós não vestia desse jeito. Era mesca riscado. E as mulheres de chita. E hoje nós temos conhecimento com a cidade. Quando eu cortava seringa nunca andei na cidade. Sena Madureira era cinco dias de baixada de remo. Quando morava no Guanabara eu nunca andei. Assis Brasil era Paraguassú, uma vila. Meu pai sempre me falava que existia outros parentes, mas eu não conhecia. E não conhecia os Jaminawa. Eles, depois que mataram um seringalista sei lá por donde, chegaram aí, vieram sair aí, no Paulo Ramos²⁸². Eu morava

²⁸² O Paulo Ramos é um igarapé na margem direita do rio Iaco, que joga suas águas para as proximidades do curso dos igarapés Chambirá e Chandless-Chá, afluentes do rio Chandless. Sobre a chegada dos Yaminawa ao Iaco, além das observações que reproduzimos anteriormente, podemos acrescentar as observações do sertanista José Meirelles, que conta que alguns velhos yaminawa diziam que eles “se amansaram” (*sic.*) com um caucheiro que vivia no Alto Purus chamado Dodô Meireles. Depois de uma cisma no grupo, alguns Yaminawa foram se estabelecer no rio Iaco, no início dos anos 1950. Meirelles narrou uma história que lhe foi contada pelo finado Napoleão Jaminawa, e que também ilumina esse comentário de José Sebastião: “em 74 o velho Napoleão, Paraíba e Clementino subiram, atrás de ovo de traçajá. Estavam acampados acima do Abismo, salgando jaú. Diz que o Clementino olhou e lá vem um bocado de brabo, descendo o Iaco. ‘É mashco, é mashco’, aí agarraram a espingarda e olharam o cabelo de quem vinha. Não, não é mashco não. Aí o velho Napoleão falou em jaminawa e aqueles grupos responderam. O velho Napoleão me contou que quando eles eram brabos, que brigavam com os peruanos, um grande grupo se dividiu. Essa turma que descia vinha liderada por um primo do Napoleão, que ele nunca mais tinha visto. Por isso que ele ficou sendo chamado de Luis Brabo. Aí o velho Napoleão levou ele para o Petrópolis.

ali abaixo do Lago Novo, chegaram tudo nu, o que eu sei dizer é isso. Eles chegaram depois, no tempo da seringa já.

Quase invariavelmente as descrições do tempo de trabalho para os patrões evocam uma comparação com “o modo como estamos agora”. O tempo de agora é definido como aquele em que as pessoas “têm as coisas”, e têm acesso à escola e ao atendimento de saúde na aldeia. As pessoas atribuem esse acesso também às mudanças graduais (e perigosamente reversíveis) pelas quais passaram os modos dos brancos organizarem sua relação com as chamadas “sociedades indígenas”.

Aos professores manxineru o finado Antônio Cabral deu o seguinte depoimento:

Houve uma época que estivemos trabalhando na fazenda Petrópolis com o seu Antônio Canizo Brasil. Éramos mais ou menos cinquenta pessoas brocando a mata para o plantio de capim. Eu fui a pessoa que ministrava todos os trabalhadores da parte indígena, ou seja, o capataz. A nossa vida era trabalhar para o patrão para podermos conseguir alguns objetos que precisávamos para o sustento da nossa família.

Um dia pela parte da tarde, assim que iniciamos o nosso trabalho, chegaram dois parentes dizendo que havia chegado umas pessoas que vieram de Rio Branco querendo conversar comigo. Falei para o pessoal que continuasse com o trabalho que eu ia atender a chamada das pessoas que estavam me procurando. Quando me manifestei perante eles, perguntaram logo se eu era o líder. Falei que não. “Sou apenas um dos responsáveis das pessoas no trabalho”. Eles me fizeram muitas perguntas, do tipo: de que forma estávamos sendo tratados pelos patrões, se estamos sendo respeitados, se estamos adequados no meio dos brancos, ou se gostaríamos de ter uma terra própria. Quando falou sobre a terra, logo respondi: “Sim queremos uma terra!”. Falaram para mim se queríamos que fosse abrangida toda a fazenda. Eu disse que não. “Tem que ser uma terra isolada só para nós, os indígenas”. Anotaram nos seus cadernos todas as perguntas que me fizeram e depois se despediram nos dizendo que em breve estariam retornando com as boas notícias.

Quando eu cheguei lá eles não falavam nenhuma palavra em português”. A história contada por Zé Correia Jaminawa a Oscar Calavia oferece interessantes cruzamentos com essa (Saez, 2006: 204 e sgs.).

Passaram-se três anos e sem que esperassem a resposta, chegaram duas pessoas dizendo que “a partir de hoje o povo Manchineri pode se mudar para a Extrema. Lá será construída uma aldeia”. A partir daí começamos a subir rio acima.

Chegando lá, primeiramente foram feitos os roçados e depois foi construída uma pista de pouso de avião e todos foram concluindo suas casas. Os Manchineri que ainda moravam nos seringais também foram morar lá. Algumas famílias abriram outros locais nas proximidades da aldeia Extrema.

Com pouco tempo chegou uma pessoa da Funai de nome José Meirelles, que foi o chefe de posto da Terra Indígena Mamoadate. A partir daí, começou a chegar muitas mercadorias para os índios. Desde o início esta terra foi habitada por dois povos: Manchineri e povo Jaminawa. O líder do povo Manchineri era José Urias, e dos Jaminawa era José Correia. Eles juntos e as demais lideranças de outros povos estavam lutando para que a terra fosse demarcada.

Em 1985 chegou o programa de demarcação da terra Mamoadate. Foi nesse ano também que eu tinha chegado da outra moloca (...) (Manxineru, 2010: 69-71).

A “questão indígena” no Acre (ou, por outra, a consciência problemática do conflito colonial, quando o apagamento da ocupação originária indígena e as “correrias” deixam de acontecer como meios naturais do acaparamento de terras e passam a ser vistas como problema) acontece como uma reação catalisada pela política de ocupação territorial fomentada pela Ditadura Militar²⁸³. Desde dezembro de 1966, o governo de Castello Branco incentivava o povoamento do “deserto verde” (segundo a expressão do general Golbery da C. e Silva) através da “Operação Amazônia” e da criação da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), povoamento este traduzido, em documentos do exército, como um “imperativo da própria segurança nacional”. Dispondo de financiamento e isenção fiscal (em 50% para empreendimentos instalados e 100% para os que se instalassem até o final de 1971), empresas majoritariamente do sudeste passaram a comprar antigos seringais e arrendá-los para

²⁸³ A dissertação de Iglesias (1993) e o livro recente de Rubens Valente (2017) foram de grande valia na reconstrução histórica resumida que apresento a seguir.

investimentos na exploração gomífera, na produção agrícola, na exploração madeireira (principalmente do mogno, do cedro e da cerejeira) e na pecuária. Recursos oriundos de programas federais, como o "Programa de Incentivo à Produção de Borracha Natural" (PROBOR), proporcionaram a reestruturação de antigas elites da exploração gomífera então em decadência, bem como a sua articulação com os grupos "paulistas" (como eram chamados localmente os empresários do centro-sul do país), articulação motivada também pela posição de devedores que as elites locais costumeiramente ocupavam diante do governo. Muitas vezes, essas terras eram compradas segundo interesses especulativos, para então serem arrendadas aos "patrões locais".

Essa reestruturação das relações de propriedade fundiária foi acompanhada por muito desmatamento, que tinha como objetivo a valorização das pretensas "capacidades produtivas da terra" e a criação de rebanhos bovinos. Esse processo, naturalmente, catalisou os conflitos que opunham velhos e novos "donos da terra" e investidores, bem como os seus capangas, às populações indígenas, seringueiros e agricultores que ocupavam e produziam de fato nessas paragens, ainda vinculados de forma variável ao sistema de crédito e dívida que organizara até então a produção gomífera. O acirramento de tais conflitos obrigou a Divisão de Estudos e Pesquisas da Funai a elaborar uma visão mais precisa da ocupação indígena na região (através de censos e levantamentos econômico-fundiários). Inaugura-se assim a atuação de órgãos federais governamentais especificamente ligados à "questão indígena" no território acreano (uma vez que a ação do antigo SPILTIN teria se limitado àquelas poucas viagens de inspeção que mencionamos no capítulo anterior).

Vigorava então no Acre o desconhecimento ativamente produzido sobre a existência de uma grande população indígena, apagada pela ideia de que ou os indígenas estavam nas cabeceiras de rios e altos igarapés, longe, nas fronteiras com a Bolívia e o Peru, ou haviam se mestiçado e transformado nos caboclos que (quase) todos somos. Apenas em meados de 1976, a partir de levantamentos realizados pelo antropólogo Terri Valle de Aquino, a coordenação da Funai constituiu equipes de trabalho que puderam dar início ao que já determinava a Lei 6001 de 1973 (o *Estatuto do Índio*) no tocante à demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas.

É nesse contexto que os sertanistas da Funai chegam à região do alto rio Iaco, em julho de 1976, com a missão de determinar, junto

com as famílias indígenas que então trabalhavam para os brancos na região, onde seria demarcada uma terra indígena destinada aos Manxineru e Yaminawa que ali estavam. José Meirelles me contou que no tempo de sua chegada os Yaminawa moravam onde hoje é a aldeia Betel, ou próximo ao Porto Brasil (ou Petrópolis). Eles eram ajudados por dois missionários da Missão Novas Tribos, Dimas e Estevão, que viviam pregando a eles. Onde hoje é a aldeia manxineru Peri morava uma grande família sob a orientação de Luiz Brasil Manxineri. Ali também morava um outro missionário da MTNB, Pedro. Outros manxineru moravam espalhados pelos seringais, pelo Guanabara ou abaixo. A maioria deles trabalhava para Antônio Canizo, filho de Belchior Canizo Brasil, que comprou parte das terras da viúva de Vieira Lima. Ali os manxineru brocavam a mata e mantinham cerca de três mil hectares de campo para a criação de gado.

Segundo um relatório de Meirelles (1978), o primeiro contato da Funai com os Manxineru e Yaminawa foi mediado pelos missionários da Missão Novas Tribos que já estavam na área. Através deles os indigenistas tomaram conhecimento da situação dos indígenas, assim descrita no relatório:

morando entre bois, sem poder fazer roças, pois essa é destruída pelos novos senhores que agora comem capim, destróem bananais, arrancam o amendoim e assustam as crianças com seus enormes chifres, soltando pelas ventas um bufar assustador, como a própria personificação do novo patrão. Sem roças de subsistência, com a caça longe, com o peixe escasso e ainda tendo que tirar sua subsistência a parto do leão, vendendo (dando, seria o termo mais certo) carne de caça e peixe para o sustento da nova empresa que não se dá ao luxo de matar um boi, caíram na dependência total do Barracão, instituição velha que foi mantida, dando ótimos resultados. Foi nesta situação que encontramos Jaminawa e Manchineri no Seringal Petrópolis e redondezas (Meirelles, 1978).

As pessoas de mais idade contam que todos trabalhavam muito na então chamada Fazenda Brasil. Canizo mantinha um barracão que abastecia a todos com mercadorias vindas de barco de Sena Madureira. Conta-se que seus empregados vendiam mercadorias superfaturadas e enganavam muito os indígenas na anotação das contas, mas, como aquele era o único meio de conseguir os objetos desejados, todos trabalhavam para a fazenda. Um exemplo dessa relação me foi dado por Meirelles: “diz que” um velho yaminawa, chamado Tigrídio, desejava

muito ter um motor de 7HP. Ele então passou mais de dois meses cavando uma imensa canoa ubá de mogno, com quase 4 toneladas de capacidade, para então trocar com Canizo pelo motor já bastante gasto. Com ela os peões da fazenda atravessavam o rio com dez ou doze burros. Mas o velho yaminawa ainda ficou devendo, e ele e os seus filhos ainda trabalharam mais de um mês batendo campo para saldar a dívida.

Meirelles conta que uma de suas primeiras ações como representante da Funai na região foi denunciar Antônio Canizo por incentivar a prostituição entre as mulheres indígenas em troca de dedais de missanga. O sertanista protocolou uma denúncia no Departamento da Polícia Federal em Rio Branco contra Canizo, acusando-o de “corrupção de menores” e de fraudar acordos de trabalho e de manipular notas de aviamento (Meirelles, 1978). O patrão acabou sendo intimado a se defender judicialmente, e então deixou o seringal, que ficou sob os cuidados de um “caixeiro” chamado Vidal. O patrão passou a visitar a fazenda apenas esporadicamente, quando vinha de avião para olhar o gado e deixar ordens com seus encarregados.

A escolha do lugar onde seria criada a terra indígena teria sido fruto das primeiras conversas de Meirelles com os responsáveis pelas famílias mais numerosas, manxineru e yaminawa. Preterindo os campos e pastos já quase inférteis pelas áreas onde ainda havia uma floresta vigorosa, com mais caça e com grandes poços piscosos no rio e igarapés, os chefes de família decidiram junto com os funcionários da Funai demarcar a terra desde o igarapé Mamoadate até a faixa de fronteira com o Peru. Um senhor Napoleão Jaminawa teria afirmado para Meirelles que antes de trabalhar para os patrões ele havia morado onde hoje é a aldeia Extrema. Além disso, Meirelles ouviu dos Manxineru sobre a existência de antigas malocas naquela região, em especial aquela a que já nos referimos, subindo o igarapé Mutum, quando o curso d’água se divide, onde morou uma grande família manxineru.

Ter deixado de fora a Fazenda Brasil parece hoje aos meus anfitriões o resultado de uma má escolha. Pois toda a paisagem da fazenda é fruto da exploração do trabalho indígena, e atualmente muitas famílias precisam dos espaços da Fazenda para o plantio de roçados e para a caça, principalmente ao longo do curso do igarapé Mamoadate.

De qualquer maneira, a abertura da aldeia Extrema começou com a construção de uma enfermaria e de um “posto” da Funai (os

restos dessa construção são ainda visíveis no meio da aldeia Extrema). Depois de colocados alguns roçados, as famílias começaram a se mudar para lá. Para favorecer a operação do posto e prover mercadorias aos indígenas, a Funai determinou a construção de uma grande pista de pouso, um serviço remunerado feito pelas pessoas yaminawa e manxineru. A partir daí mais e mais gente foi se mudando para a Extrema. Meirelles conta que a grande família de João Samarrã Manchineri ainda demorou um pouco a subir, continuando a viver na boca do igarapé Samarrã. Os casarios manxineru do Jatobá e do Seringal Pery, depois aldeia Peri, se mantiveram por lá, e seus membros continuaram trabalhando intermitentemente para a Fazenda Brasil, bem como executando pequenos trabalhos ou colaborando com os missionários da MNTB.

Em uma tarde na aldeia Extrema, o *txai* Terri Aquino gravou o seguinte depoimento de José Sebastião, que narra a sua visão sobre os começos dessa terra indígena:

Aqui não era aberto. Primeiro que chegou foi o Zé Henrique. Brocou aí. Veio ele, Zé Urias, Zé Pequeno, Chico Leite e não sei quem mais outro. Aí depois chegou Meirelles com um bocado de gente e diz que era para abrir essa pista. Nesse tempo eu estava no Guanabara. Três anos depois eu cheguei aqui. Meu pai morava no Acre, na Bolívia, lugar chamado Três Corações, que eu não sei onde fica. Ele veio, com meu irmão, compadre Humberto, veio de lá. Eles compraram uma colocação lá, mas abandonaram. Aí foram para a Fazenda Brasil, do Canizo. Quando veio mês de agosto, no outro ano, meu pai veio me chamar para a Fazenda: “ah meu filho, na seringa tu não faz nada. No campo tu faz mais. Embora que com preguiça, mas no meio dos outros cortando um mato aqui outro acolá, aí você ganha o dia. Se chover o seu dia tá ganho. Se você trabalha até quatro horas você ganha seu dia”. “Ah, não vou não, não tenho costume de trabalhar na diária não”. Quando foi por quinze dias eu já tinha meu roçado, já tinha limpado as estradas, meu pai chega de novo: “meu filho, é a derradeira vez que eu venho te chamar. Ou vai ou não vai”. E eu já estava com as estradas prontas, isso era lá na colocação Boa Vista. Papai veio me chamar outra vez pra ir pra fazenda. Mas ele disse também: “Outro que chegou na Extrema, onde nós moramos, lá chegou um branco que está tomando de conta dos pessoal tudinho, dá tudo pra eles, é governo que mandou ele”. “Mas eu não conheço, sei lá se ele vai me dar”, eu disse. Aí eu perguntei: “que tal mulher, nós vamos?”. Aí a mulher me disse: “ele é seu pai. Você tem que obedecer a ele”. Aí eu imaginei, imaginei e disse “vamo!”. Deixei roça, deixei milho, arroz já amadurecendo, as

estradas de seringa que eu tinha roçado, deixei criação, casal de porco. Aí eu fui pra Fazenda. Lá o Canizo pediu pra eu trabalhar de empreita. Derrubando mata bruta. Meu finado cunhado Lauro me ajudou. O pai dele era Catiana, a mãe dele era peruana. Quando meu pai veio de novo. Ele já tinha vindo pra cá, para a Extrema. Já tava aqui o Meirelles, e ele deu pros pessoal um bocado de coisa, açúcar, sabão, rede, cartucho, e se o cara encomendasse espingarda ele trazia, trazia motor, e aquela arrumação. Chego em casa meu pai diz: “filho, vim te buscar de novo”. Aí já vim pra cá, pra Extrema. Aí abandonaram nós aqui. Passamos três anos sem ter chefe, sem enfermeira nem nada. Foi quando morreu minha neta, filha da mulher do Neguinho. Daí eu fui lá pro Jatobá. Lá tava os americanos. Aí eu falei que na Extrema já não tinha chefe nem enfermeira. Aí o americano comunicou pelo rádio com Rio Branco, e aí veio chefe e enfermeira de novo, pra tomar de conta. Aí o Meirelles voltou de novo. Aí eu não quis sair mais daqui não. Minha mãe morreu aqui, meu pai, minha filha, meu filho, fora aquele pequenininho. E se Deus quiser eu vou morrer aqui também. (...) Depois que a Funai trouxe a gente pra Extrema melhorou. Aí eu comecei a andar na cidade. A vida melhorou porque a gente não depende mais de ninguém. Agora a gente continua saber mais dos direitos, entrando em contato com vocês. A Funai tirou a gente do sofrimento. Aqui cada vez vai aumentando a família, cada vez tendo mais estudo, cada vez tá conhecendo os seus direitos, e cada vez os meninos estão aprendendo.

No relatório de José Meirelles que mencionamos há pouco, há uma observação que vai ao encontro da narrativa de José Sebastião: o sertanista conta que inicialmente poucas pessoas quiseram se mudar para a Extrema, pela descrença ou desconfiança. Apenas depois de um tempo, segundo Meirelles, à medida que corria a notícia de que ali se pagava melhor pelo trabalho e se tinha acesso a mercadorias mais baratas, e que havia a participação das pessoas (ou dos “chefes de família”, como diz Meirelles) nas decisões do grupo, mais gente começou a se mudar. Meirelles diz que não chamava ninguém para se mudar para a aldeia recém-fundada, mas antes eram as próprias pessoas menxineru que convidavam os “parentes” para ir trabalhar e morar na Extrema. Segundo o relatório, os Manxineru estavam então espalhados pelos seringais do alto rio Iaco.

Agora em aldeias, sem ter que trabalhar demasiadamente para ter acesso a mercadorias, as famílias se ocuparam apenas de construir suas casas, botar os seus roçados e caçar e pescar. A chegada da Funai forçou o cancelamento de todas as dívidas com os barracões, como me

disse certa vez Manoel Avelino, *hitsrukatshi* da aldeia Cachoeira: “com a Funai ninguém tava mais devendo, mesmo se o seringueiro devia o barracão ele podia ir se mudar para a Extrema”. O cancelamento da dívida e uma nova via de acesso às mercadorias colocavam fim ao trabalho compulsório para os patrões²⁸⁴.

Quando já se dispunha de macaxeira o suficiente, grandes adjuntos iam sendo realizados, aumentando a produção. As pessoas se lembram desse tempo como um período de muita fartura. José Sebastião me contou que quando veio para a Extrema “era festa por cima de festa, quase toda tarde toda noite. Dançava a noite toda”. Por esse tempo, segundo ele, os conjuntos manxineru e yaminawa bebiam muita caçuma juntos e também se jogava muito futebol.

Perguntado pelos chefes manxineru de sua época, Meirelles me explicou: “tinha os velhos, né. Velho Cascudo, finado Cabral, o Segundo Casta, o Mané Sapo Tlulu”. Segundo ele, esses chefes não constituíam rígidas relações de autoridade, mas desempenhavam um papel importante quando, em casos de conflito, eles eram procurados para aconselhar e arbitrar, quase sempre no sentido de evitar ações violentas das partes em desacordo. “Esses velhos sempre eram respeitados”, afirmou Meirelles.

José Meirelles elaborava vez por outra algum projeto ou requisição para continuar a dar aos indígenas o acesso a roupas, redes, anzóis, munição ou armas, etc.. Para disponibilizar mercadoria no Posto, por exemplo, foi elaborado o “Projeto Café”: tratava-se, na verdade, do incentivo ao cultivo de produtos que tivessem uma boa proporção kg/preço, como o café, o cacau, a pimenta do reino e outros, para assim compensar o alto preço do frete para o transporte da mercadoria a Sena Madureira (Meirelles, 1978). O projeto, que teria começado em março de 1978, não durou muito tempo.

Muitos contam que nesse tempo não faltava munição, e que o posto da Funai vivia sortido de balas para os rifles, cartuchos, chumbo, espoleta e pólvora. Conta-se que Meirelles sugeriu aos Manxineru e Yaminawa na aldeia Extrema a estruturação de cooperativas, para que ele mesmo não fosse obrigado a assumir o lugar de um novo patrão. Além disso, e com a instituição de “trabalhos comunitários”, a Funai ajudou a constituir lideranças na aldeia:

²⁸⁴ Em outros lugares também se atribuiu à chegada da Funai o fim do trabalho para os patrões e o cancelamento das dívidas que prendiam os indígenas ao sistema de aviamento, como no caso dos Kanamari (Costa, 2007: 142).

É evidente que com a volta do velho sistema do trabalho comunitário, prática que estava quase esquecida pelos Jaminua e Manxineru devido às pressões econômicas que sofriam do sistema de Empresa Seringalista e agora da Empresa Agropecuária, surgiram nos dois grupos alguns líderes, como solução espontânea para a “nova organização”, já que sempre houve participação dos índios em todas as decisões tomadas, aparecendo assim alguns que coordenavam as discussões (Meirelles, 1978).

Após muitas reuniões, ficou decidido que Zé Urias administraria a mercadoria que chegava destinada aos Manxineru, e Zé Correia administraria aquela que vinha para os Yaminawa²⁸⁵. Diversas pessoas me contaram sobre os desentendimentos que começavam a ocorrer. De certo os modos próprios de circulação dos objetos tendiam a fazer com que os administradores preterissem uns e preferissem outros, enfraquecendo qualquer capacidade de controle sobre esses objetos, e entrando em conflito com a equidade ou neutralidade que se esperaria de um administrador.

Meirelles me contou que por esse tempo havia na extrema muitas criações de animais domésticos, especialmente de galinhas e de porcos. Além disso, com a Funai trabalhando diretamente na terra indígena, facilitando a emissão de documentos e etc., as pessoas mais velhas começaram a se aposentar, recebendo o benefício e usando-o para ter crédito com os aviadores de mercadoria ou os comerciantes de Sena Madureira. Por fim, havia uma enfermeira ocupando permanentemente o posto, que dispunha de diversos tipos de antibióticos e material de primeiros socorros. O primeiro atendimento de emergência podia ser realizado pela enfermeira, e em casos de emergência os pacientes poderiam ser retirados pela Funai pela pista de pouso. A terra indígena acabou dessa forma constituindo-se entre dois pólos: de um lado a Funai, e do outro os missionários da MNTB, dando acesso às

²⁸⁵ Não deixa de ser interessante o fato de que, cerca de 40 anos depois, Zé Correia continue detendo as prerrogativas e responsabilidades de uma “liderança” quase inconteste, enquanto Zé Urias não desempenha mais o papel de “liderança” entre os Manxineru, ainda que seu papel histórico na demarcação da terra indígena e na transição dos parentes do seringal para ela, e seu entendimento acerca de como funciona a política dos brancos, seja reconhecido por todos. Isso indica, comparativamente, que a figura da “liderança” encontra muito mais estabilidade entre os Yaminawa do que entre os Manxineru.

mercadorias, à munção e ao atendimento básico de saúde, tornando as relações com a Fazenda Brasil cada vez mais eletivas.

Enquanto a Funai manteve um posto funcionando na aldeia Extrema não se estruturou uma escola regular, ainda que, como informa o relatório de Meirelles citado anteriormente, houvesse já a demanda pela contratação de um professor que morasse na aldeia. Quem morava perto dos missionários estudava com eles, a partir dos materiais produzidos pelo Summer Institute of Linguistics adaptados para a grafia da língua indígena brasileira e para português pela MNTB²⁸⁶. Na Extrema os trabalhos de educação escolar parecem ter começado apenas no final do período da Funai, pela segunda metade da década de 80 (isto é, quase dez anos depois de iniciados os trabalho de abertura da aldeia).

Nesta aldeia conviveram diversas famílias manxineru e yaminawa por pelo menos sete anos (de 1977 até 1984). Com o tempo, pequenos conflitos, que foram se tornando cada vez mais inflamados, tendiam a opor de cada lado uma rede de parentes que falavam a mesma língua e se pensavam, naqueles contextos, como parecidos, em oposição aos outros etnicamente diferenciados. Uma briga ocorrida em uma festa de caçuma na aldeia Lago Novo, por exemplo, escalou para um conflito que pôde ser descrito pelo representante da Funai como sendo entre Yaminawa e Manxineru. Zé Correia, destacado líder yaminawa, estava envolvido na briga, e foi um dos primeiros a deixar a aldeia Extrema, sendo seguido por outras famílias.

Zé Correia diz ter negociado com Valdimiro Manchineri pelo lugar em que este vivia, chamado Senegal, pagando-lhe pelas benfeitorias da “colocação”. Foram essas famílias yaminawa, que moraram no Senegal, que depois migrariam outra vez para a beira do rio Acre, onde conquistariam a demarcação da Terra Indígena Cabeceiras do rio Acre. Outros foram morar em um lugar então chamado Santa Tereza, onde hoje fica a aldeia Santa Cruz. Depois desceram para a aldeia Betel. Por volta de 1984 havia poucas famílias yaminawa ainda vivendo na aldeia Extrema.

Pouco depois da saída dos Yaminawa da Extrema, Meirelles deixou a terra indígena²⁸⁷, após um encontro com um conjunto de

²⁸⁶ Em 2008 a Missão Novas Tribos do Brasil terminou de traduzir e editar uma boa parte do novo testamento em língua manxineru.

²⁸⁷ Pelas minhas contas, José Carlos Meirelles viveu aproximadamente oito anos na aldeia Extrema: de 1976 a 1980; e, depois de um período trabalhando como chefe na Coordenação Regional da Funai em Rio Branco, de 1982 a 1986.

pessoas mashco piro acima do igarapé Abismo que resultou em um indígena mashco morto²⁸⁸. Um tempo depois, os Manxineru da aldeia Extrema conseguiram que o governo estadual lhes contratasse uma professora. Nesse ponto, nas narrativas de meus anfitriões, chegamos ao estado de coisas presente: quando as minhas insistentes perguntas eram respondidas com frases do tipo: “então a gente ficou desse jeito que você está vendo”, ou “aí a gente ficou como estamos hoje”. E é como se voltássemos aqui à primeira parte dessa tese.

Conclusão

Estávamos no meio de um campeonato de futebol que durava apenas um dia. Um time da “Fazenda” (i.e., formado por moradores da Reserva Extrativista Chico Mendes e por empregados de Raimundo, então gerente da Fazenda Brasil), um time da rua (formado por moradores do município de Assis Brasil), dois times yaminawa e quatro times manxineru disputaram uma grande taça de plástico e latão, que fora doada pelo então prefeito do município (eleito pelo Partido da República — PR) juntamente com camisários, bolas de futebol e calendários com a foto dos times. Todos comiam churrasco e bebiam refrigerante, e alguns bebiam álcool escondido, pois o torneio acontecia na aldeia Jatobá, onde não é permitido o consumo de bebida alcóolica. O prefeito e a sua comitiva ainda não havia chegado. As pessoas esperavam com alguma ansiedade, e vez por outra alguém dizia que o prefeito não viria.

No meio da tarde, embaixo de um pé de jambo onde eu me escondia do sol, comecei a ouvir os fogos de artifício. Era o prefeito que chegava. No meio da euforia geral, eu fui assistir à sua subida para a aldeia. Pouco depois, um amigo, um pouco embriagado, me chamou.

²⁸⁸ Esse caso notório foi repetidas vezes narrado por Meirelles, de forma que não vejo necessidade de reproduzi-lo aqui. Uma de suas versões mais atuais foi contada por Rubens Valente (2017: 380-381). Segundo Meirelles, conjuntos Mashco Piro sempre desciam o igarapé Abismo, atravessavam o Iaco, e subiam o Moa, indo para a cabeceira do Chandless, onde hoje seus vestígios são testemunhados pelos guarda-parques no verão. Quando Meirelles e Otávio Brasil Manchineri se encontraram com os Mashco, esses vinham baixando o Iaco, coletando ovos de tracajá.

“Txai Marcos, quero te fazer uma pergunta: você acha que é direito uma pessoa andar armada nas aldeias, ou só a Polícia Federal que pode?”. Sem saber exatamente a que ele se referia, respondi um frouxo “depende”. “Não txai, assim, tipo um prefeito, ou uma pessoa que trabalha em Assis Brasil, vir para a aldeia armado. O prefeito chegou na aldeia armado, txai. Fui dar um abraço nele, assim, passar o braço nas costas dele, e vi a arma”. Outras pessoas já se aproximavam de nossa conversa, e começaram a perguntar e a dar as suas opiniões. O clima esquentou rápido. Quando dei fé havia-se formado um amontoado de gente ao redor do prefeito e de seus assessores. Um dos filhos do liderança, para controlar a situação e mostrar a organização de sua aldeia, conduziu todos para a porta de sua casa, onde se travou um debate, quase um tribunal.

Pediram ao prefeito que explicasse por que ele andava armado com uma pistola, se ele achava que precisava dela para estar na aldeia, se era “certo” ou “direito” uma pessoa como o prefeito fazer isso. O prefeito procurou se justificar da melhor maneira. Disse que a arma era de seu sobrinho, sargento da PM que o acompanhava, e que ele pegara ela emprestada para “dar uns tiros pelas praias”, quem sabe “matar umas garças”. “Então você acha direito de um prefeito matar garças na terra indígena?” ouvi um manxineru perguntar. Eu me mantinha discretamente a certa distância, de onde podia achar graça da situação e comentá-la sem atrapalhar o caso nem ser nele diretamente envolvido. Um outro amigo, emocionado (pela situação e pelas doses que tinha tomado) falou quase com os olhos marejando “você acha que a gente é um tipo de animal, para você andar armado no nosso meio como quem vai matar uma caça?”.

O prefeito se desculpava nervosamente, e com as suas habilidades de político conseguiu jogar quase toda a culpa em seu sobrinho, que a essa altura não conseguia mais conter o choro. As pessoas deixaram claro para o prefeito que eles “estavam liberados”, que ninguém ia ficar “preso na aldeia”, mas que a arma só ia sair dali entregue à Polícia Federal ou à Funai. O sargento tentava recuperar sua pistola, dizendo que se chegasse sem ela na delegacia seria suspenso e enfrentaria um processo administrativo que poderia lhe custar o emprego. Alguém sugeriu que se cobrasse do prefeito uma multa, que foi habilmente convertida por um comerciante manxineru em refrigerantes e pacotes de biscoito. Muita gente não concordava, argumentava que se o policial tinha infringido as leis de seu trabalho ele deveria arcar com as consequências. No final da confusão, a bola voltou

a rolar no campo, tudo mundo tomou muito refrigerante, e o prefeito foi embora pouco depois, um pouco assustado. O interesse pelo caso e o debate sobre ele ficaram mais tempo nas aldeias.

Lembro que fiquei muito impressionado no dia com a firmeza com que as pessoas cobravam o prefeito por um fato que, em outra circunstância, se cometido por outra pessoa, seria tomado como absolutamente banal. Homens e mulheres jovens ou chefes de famílias numerosas se revezaram em acusar o prefeito e em cobrar-lhe explicações com aquela seriedade que eu já havia assistido em outras reuniões. Aquilo me impressionou tanto que eu não faço a menor ideia de quem ganhou o campeonato.

As relações de um *pohirtshi* com os seus peões são complementares. E é por isso que não podem durar. Principalmente quando o outro lado insiste em fazer tudo aquilo que não se espera dele: ser sovina, agressivo com as palavras, ameaçador. Ter muitas coisas na frente de todo mundo, mas mesmo assim se recusar a compartilhá-las ou a emprestá-las, dando como desculpa exclusivamente razões egoístas e pouco convincentes. Essa falha dos patrões brancos é induzida por um solipsismo que não os permite enxergar com clareza que eles estão diante de outras pessoas. Como no caso do prefeito que sobe à aldeia ostensivamente armado sem consciência das consequências e das reações que suscitaria, os brancos são, na maioria das vezes, cegos e surdos aos apelos das pessoas²⁸⁹.

Essa incapacidade de jogar com a transitividade da relação é por vezes atribuída justamente ao conhecimento que esses brancos têm. Por isso algumas pessoas dizem que muitos parentes que foram estudar na rua “só querem as coisas pra eles, e ficam falando no nome dos Manxineru”. Como no caso do conhecimento de agressões espirituais, o mero fato de saber agredir já implica em praticar a agressão: os brancos precisam mandar, querem ser patrões, e tendem a concentrar e a

²⁸⁹ É claro que existiram e existem brancos (comerciantes, funcionários da prefeitura ou do governo do Estado, funcionários da Funai, e etc.) que se relacionam bem com os moradores da aldeia e que são assim sensíveis a essa lógica da relação. Antes se trata aqui de uma avaliação nativa geral ou em abstrato do comportamento dos brancos, de sua falha enquanto um “tipo de gente”. O mesmo se diga dos parentes manxineru que foram morar e estudar “na rua”: nem todos são contaminados pelo horizonte solipsista que marca as relações nos centros urbanos.

monopolizar o acesso às mercadorias. E os indígenas precisam das coisas que eles trazem e das relações que elas possibilitam.

Poder-se-ia dizer que o risco trazido pelo conhecimento praticado na escola, da fala em língua portuguesa, da escrita e da matemática é elevado. Mas o conhecimento do *kahontshi* implica em riscos análogos, sendo tão arriscado quanto necessário caso algum parente fique doente. Como no caso dos conhecimentos do *kahontshi*, todo mundo deseja saber ao menos um pouco, e todo pai deseja que seus filhos estudem. Ainda que o talento pessoal, a desenvoltura com a palavra em língua portuguesa e a habilidade de cada um vá determinando o quanto ele adquire de maestria naquilo que se trabalha nas escolas. Esse conhecimento vai sendo construído por cada um e é meticulosamente testado toda vez que um branco chega à aldeia dizendo-se funcionário, professor ou político.

O que se pratica e aprende com a escola deveria permitir experimentar uma posição que não é mais complementar à do patrão, como era aquela assumida pelos pobres parentes que viveram nos seringais. Alguns jovens que vão para as escolas esperam aprender a se posicionar nas reuniões como pessoas que falam (cf. o tom desinibido com que se deve saber “procurar as coisas para a comunidade”, que comentamos no capítulo dois), e que são capazes não apenas de provocar seus parentes à ação, mas também provocar nos brancos uma nova forma de simetria, que envolve a generosidade ou a responsabilidade recíproca. Essa busca está diretamente ligada à recapitulação da história de seus pais e de seus parentes mais velhos.

Há uma diferença importante nos modos de contar a história do rio Iaco, que também exhibe um traço cismogênico complementar interessante, produzindo certo encaixamento entre as versões dos arquivos e as versões manxineru, como pudemos ver nessa segunda parte da tese. Em um artigo sobre uma canção piro acerca do rio Purus, Peter Gow fez observações muito pertinentes sobre uma economia narrativa dos nomes próprios (Gow, 2006: 447 e sgs.): nos relatos históricos os brancos (e quanto mais brancos) são individualizados e a eles é atribuída a capacidade de agir e mobilizar. São eles os motores dos conflitos nacionais, e por vezes, como vimos no capítulo anterior, quase acreditamos compreender a história quando aprendemos que Maximo Rodríguez foi o Peru disputando fronteiras com a Bolívia de Nicolás Suarez, por exemplo. Isso também faz parte de um modo de agir que Gow, inspirado pela prosa febril de Euclides da Cunha, chamou de “nacionalização”. Uma história feita por personagens que são

destacados de um fundo anônimo, que tomam a iniciativa como que por eles mesmos, e que parecem ter o poder de conformar tudo aquilo sobre o que eles agem: rios, árvores de seringa e caucho, peões, cearences ou indígenas.

A história nativa, diferentemente, não se preocupa em reivindicar para os conjuntos indígenas, ou para indivíduos destacados nesses conjuntos, a autoria de feitos ou de transformações históricas. Os personagens têm nome se são parentes, se não são eles são apenas aqueles antigos que estiveram diante desse outro que agia com tanto ímpeto. Os relatos manxineru do contato dos antigos parentes com Moisés de Souza ou Avelino Chaves, por exemplo, não procuram destacar quais indígenas agiram ou tomaram a frente no encontro colonial, mas deixam registrado quem era o *pohirtshi* que atuava como o dono do barco, ou o chefe dos homens que chegavam. Vemos assim nas histórias da relação entre os brancos e os manxineru uma complementariedade.

Como era de se esperar, essa complementariedade tem sentidos diferentes, em um e no outro caso. Pois os colonizadores se creditam toda a ação, os feitos e a história apenas testemunha a energia ou a capacidade autoral desse homem que faz e acontece (seja ele Fitzcarrald, Carlos Scharff ou Avelino Chaves). Aqueles que compuseram o arquivo histórico vão confirmar o caráter enérgico desses homens que praticamente sozinhos moveram o mundo. Pelo outro lado, pelo lado indígena, se alguém deu sal era porque o outro comia carne de anta insossa; se alguém apareceu como *pohirtshi* foi porque outros se dispuseram diante dele como carentes ou “pobres”. Se há alguém que age, há alguém que causou essa ação (um pouco como na “teoria da ação” melanésia, cf. Strathern, 1988: 272).

Isso não significa que a narrativa histórica indígena seja sintoma de uma passividade, mas indica antes outro modo de agir, e outro modo de fazer história. Sobre a significância dessa “passividade” nas narrativas históricas, Gow já havia constatado entre os Piro do baixo Urubamba:

If we look at Piro people's accounts of their history, one feature above all stands out: initiating action is consistently attributed to the various different kinds of white people, while succeeding generations of Piro people react to those actions. In these narratives, white people are marked by their agency, while Piro people are patient. As we have seen throughout this study, these narratives are false on this point, for

Piro people throughout the recent past have actively formulated visions of the future and initiated interactions with outsiders. So, if Piro people wanted to present themselves as agents in their past, they do not lack for the materials with which to do so. But they do not (Gow, 2001: 311).

Gow sustenta que essa tendência em assumir o pólo reativo da relação histórica está ligada a um mecanismo de esfriamento da história, ou de controle da entropia, próprio daquelas sociedades que Lévi-Strauss alegou assumirem uma historicidade fria (isto é, que não interiorizam “resolutamente o devir histórico para dele fazer o motor de seu desenvolvimento” — Lévi-Strauss, 2007: 260):

In order to retain the scale of their lives, Piro people in their historical narratives actively expel initiatory agency outwards from themselves. Radical historical transformation is not, these stories endlessly stress, a mode of action proper to Piro people. It is attributed to others, to non-Piro people, with all of its ‘heat’, its dangerous implications of social differentiation and inequality. Luckily, the different kinds of white people lie immediately to hand for this task, and they are usually perfectly flattered by these stories, which they take as compliments. On the whole, these white people like progress, and to have their self-evident differences to Piro people read as inequalities. It is only the occasional romantic anthropologist like myself who finds Piro people’s historical narratives so unattractive, and who consequently ponders them more deeply. Only such a person would notice the sting they carry, the way in which Piro people continue to attribute to all kinds of white people social values and sets of action they themselves despise and fear: a love of social inequalities and a pridefulness in world transformational action. White people, as Piro people say, are not very thoughtful about social life (Gow, 2001: 311-312).

A conceituação desse regime de historicidade como um esforço para “reter a escala de suas vidas” é interessante. No artigo já mencionado sobre a “canção Purus”, Gow afirma que “tribalizações são compromissos com uma certa escala” (Gow, 2006: 461). Em oposição ao modo como o arquivo colonial registra seus atores eleitos e os conflitos nos quais eles se envolveram, Gow denomina “tribalização” o modo como a história indígena é composta por esquecimentos que visam controlar as “ramificações potencialmente perigosas e persistentes do passado”: “ramificações contagiantes aquecem as coisas e confrontam os Piro com sua imagem como uma ‘sociedade quente’.

Para manter a escala desejada em suas relações sociais, os Piro têm de se livrar da história e até mesmo dos meios de esquecê-la” (2006: 461).

Ao final de *An Amazonian Myth and its History*, Gow observa que esse “controle” da escala permite aos Piro viver bem, isto é, viver em suas vilas, entre parentes, comendo e compartilhando sua “comida legítima”, visitando e recebendo visitas (2001: 312), ou, para resumir, usando as palavras que citamos anteriormente de Ademir Batista Manchineri, tendo uma “vida tranquila”. Essa “vida tranquila”, com diria o amigo manxineru, se opõe à vida que os Piro levavam quando haviam sido inseridos nos esquemas hierárquicos de exploração do trabalho do extrativismo, vida qualificada negativamente por estar subordinada às dinâmicas “quentes” de grupos sociais cuja característica primária e mesmo o motor de sua história é a geração de desigualdades sociais (Gow, 2001: 311).

A ideia de controlar ou reter a escala pode também ser aproximada de uma conceituação recorrente da chefia ameríndia. Renato Sztutman, por exemplo, procurou mostrar que a diferença entre relações de pessoas e relações entre os coletivos subsumidos sob um chefe é de *escala*: o chefe magnifica-se ao constituir com seus parentes um grupo, permitindo àquelas pessoas se vincularem enquanto grupos com outros conjuntos de pessoas, que foram reunidas sob outros chefes (Sztutman, 2012). Também Antonio Guerreiro, em sua monografia sobre a chefia kalapalo, observa, sobre a “forma-chefe” *iho*:

Todas as pessoas, chefes ou aldeias-*iho*, que possibilitam processos de identificação e aparentamento instauram relações de assimetria em diferentes escalas. E a cada degrau dessa escala encontramos o mesmo tipo de pessoas-relação: um *iho* ou *ihü*, uma forma-chefe responsável tanto pelas identificações em si quanto pelas mudanças de escala. Essa forma-chefe atravessa toda uma escala gradual que vai da família conjugal até um aglomerado de aldeias, funcionando como um “integrador indígena e modificador de escala [*scale-shifter*]” (Guerreiro, 2015: 182).

A referência ao *scale-shifter* de Roy Wagner (1977) também foi usada por Luiz Costa na construção heurística do modelo de chefia kanamari:

O *-warah* serve para estabilizar esse fluxo, e por essa razão viver através de um *-warah* não é uma posição dada, mas algo que é ativamente buscado: as pessoas produzem os corpos de seus filhos e

seus próprios, fazem aldeias e chefes para que possam viver juntos, e articulam essas aldeias por meio de um chefe capaz de situar todos dentro de uma área delimitada. Perder um corpo significa se mudar, quase magneticamente, em direção a um novo corpo, pois as pessoas desejam viver através dos corpos. Sem chefes, esses Kanamari não tiveram escolha a não ser mudar-se em direção a um novo chefe/corpo (-*warah*), para tentar constituir a si mesmos como parentes. Ao fazê-lo, o ‘nome’ que eles adquiriram, e que os diferenciava entre outros nomes equivalentes, deixou de existir ou persistiu apenas na memória. O chefe, elegantemente descrito por Wagner como um “Indigenous integrator and scale-shifter”, fixa a identidade dessas pessoas naquela anteriormente considerada ‘outro’, e os conduz dos múltiplos corpos singulares para um único corpo coletivo (Costa, 2007: 72).

No caso kanamari, Costa afirma assim que a existência dos chefes permitia que grupos nomeados distintos se relacionassem como -*tawari* uns dos outros nas festas *hori*, isto é, como agentes em relação simétrica. Os chefes se relacionavam assimetricamente com aqueles que eles alimentavam, protegiam ou cuidavam, e simetricamente com os chefes de outros grupos. A partir do mau encontro com os brancos que subiam o rio Juruá, os Kanamari, enquanto ainda tinham seus chefes, podiam simetrizar com os brancos enquanto grupos, ou seja, um chefe kanamari podia colocar-se como -*tawari* de um patrão branco. Em certo sentido, o encaixamento hierárquico das cadeias de aviamento do extrativismo encontrava alguma ressonância no encaixamento de pessoas em um corpo-chefe (-*warah*) kanamari, permitindo uma relação organizada entre conjuntos indígenas e patrões. Com o fim dos subgrupos e o declínio desse modelo de chefia, a relação entre indígenas e colonizadores se desorganizou (cf. Costa, 2007: 302).

Sugiro que, diferentemente dos casos kanamari e kalapalo, a formulação de Gow se presta para indicar o rendimento limitado de qualquer “forma-chefe” entre os Manxineru. Se entre outros povos ameríndios o chefe atua como um “modificador de escala”, entre os Manxineru o controle da escala limita o escopo de uma função-chefe. Como vimos anteriormente, existem “lideranças” nas aldeias, mas as suas prerrogativas não se destacam e não se sobrepõem àquelas dos homens e mulheres maiores de cada casario, e o seu papel é discreto e diminuído.

Se com Clastres podemos falar que os “lideranças” manxineru ocupam um lugar de poder não coercitivo, não poderíamos encontrar quem encarnasse uma função-chefe enquanto o lugar do monopólio de

um discurso vazio, ou alguém que se individualizaria diante de um conjunto de pessoas enquanto alguém que deve ao grupo social (no sentido especificado por Clastres, 2003). Isto é, se a ideia clastreana de que as pessoas recusam o poder político e optam pela liberdade e por impedir a constituição de um aparelho de Estado transcendente é pertinente, não o são seus corolários. Os contra-poderes não agem em nome de uma coesão da comunidade local para mantê-la indivisa, ainda que impeçam o surgimento de relações hierárquicas ou de desigualdades socialmente significativas.

Temos aqui uma “*socialidade* contra o Estado”, para empregar a formulação de Gustavo Barbosa sobre os mecanismos imanentes que agem contra a cristalização e a transcendência do poder político (Barbosa, 2004). A única emenda que teríamos que sugerir à formulação de Barbosa é que, ao menos no caso manxineru, seria mais acertado dizer que não são propriamente “figuras subjetivas” (o marido, o guerreiro, o chefe, etc. — Barbosa, 2004: 561) que impulsionam o “contra o Estado”, mas antes esquematismos relacionais, díades pelas quais cada pólo se produz em sua diferença, isto é, cismogêneses.

A ideia clastreana de “comunidade indivisa” ecoa de certa forma na formulação de Overing sobre o igualitarismo Piaroa (Overing, 1999; cf. Sztutman, 2012: 78). Em Overing, o processo de domesticação e de consolidação da “confiança”, que neutraliza diferenças internas e produz o grupo local, parece por vezes dependente de um conjunto de valores obstinadamente buscados (como a harmonia, ou um igualitarismo teleológico). Ao contrário, penso que a formulação da ontogênese das pessoas e dos conjuntos e da lógica de suas relações em termos de cismogênese nos dispensa, com vantagens, da ideia de “comunidade de similares” e dos valores teleologicamente perseguidos por seus membros (Overing, 1999). Conferimos assim um sentido pragmático à ideia de que “o parentesco é construído como uma máquina capaz de impedir a coagulação de um poder separado” (Viveiros de Castro, 2011: 906).

Conclusão

Em um dia quente e abafado de inverno eu desci com um amigo até o Icuriã, centro comunitário que fica às margens do rio Iaco, na embocadura do igarapé Icuriã, Reserva Extrativista Chico Mendes. Meu amigo ia buscar a mãe dele, que estava para chegar de Assis Brasil, para onde havia ido tomar a medicação contra leishmaniose, e eu desejava comprar alguns quilos de arroz, um pouco de café e açúcar e outras coisas para contribuir com a alimentação na casa onde estava hospedado. Enquanto meu amigo foi buscar notícias de sua mãe, eu fui até uma das vendas mantidas pelos moradores da RESEX. Comecei então a conversar com o dono daquele comércio, com quem eu sempre conversava quando estava de passagem por ali.

Em poucos minutos começamos a falar sobre as notícias de que um empresário do ramo madeireiro já tinha conseguido aprovar seu plano de manejo para as áreas que comprara da família de Canizo, na região da chamada Gleba Palmira, entre o Riozinho e o Macauã. Muita gente dizia que para escoar a madeira que seria extraída de sua área a empresa madeireira construiria um ramal de rodagem que margearia a Terra Indígena Mamoodate, cortando a Reserva Extrativista. Na verdade, o empresário já começara o trabalho de supressão florestal para a construção desse ramal, adotando a estratégia já comum do “fato consumado”: com o ramal aberto, não tem mais volta, resta apenas pagar a multa por ter desrespeitado a legislação ambiental. A maioria das pessoas manxineru com as quais eu havia conversado eram contra a abertura desse ramal. Elas me diziam que além do impacto causado pelo próprio empreendimento, ele serviria de porta de entrada para invasores, caçadores, madeireiros e todo tipo de “marginal” na terra indígena.

Muitas pessoas que moravam na RESEX também se opunham ao “ramal madeireiro”, como o chamavam. Essas pessoas falavam que não precisavam de mais um ramal, pois já existia o ramal do Icuriã, que é a principal via de acesso à beira do alto rio Iaco desde Assis Brasil. Outro ramal traria apenas mais desmatamento e extração ilegal de madeira, além de enfraquecer a luta pela melhoria das condições do ramal já existente. O ramal do Icuriã, com uma extensão aproximada de 70 quilômetros, tem às suas margens muitas colocações cujos moradores dependem dele para ir ao município fazer compras, para ir à escola, para escoar a sua produção, para receber atendimento médico, e etc.. Mas ele

passa metade do ano intrafegável, devido às fortes chuvas de inverno. Quando começa o período de estiagem o governo estadual ou o municipal envia trabalhadores e tratores para fazer a raspagem do ramal, tornando-o trafegável até o próximo inverno. Isso só acontece pela insistência dos moradores e dos indígenas, que sempre colocam a manutenção do ramal do Icuriã na pauta de suas reuniões com as instituições de governo e com os candidatos que vão à RESEX e à terra indígena fazer campanha para as eleições.

Voltando à conversa com o amigo comerciante, eu opinava que, provavelmente, a maioria dos indígenas se oporiam ao ramal madeireiro em qualquer reunião ou consulta, e, caso o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) não fizesse nada para impedir a sua construção, a Funai o faria, uma vez que ele vai trazer claros impactos para terra indígena, caso tipificado pela *Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho* como exigindo consulta às comunidades afetadas. O dono da venda então se disse feliz em ouvir isso: segundo ele, o pessoal da RESEX “precisava dos índios, porque eles, quando vão manifestar contra alguma coisa, vão em conjunto, muitos, as famílias todas, com mulher, criança e velho”. Ao contrário, ele me disse, o pessoal da reserva vivia todo espalhado, cada um cuidando do seu próprio negócio, incapazes de se mobilizar para qualquer ação coletiva. Ele ainda me disse que antigamente, nos primeiros anos da Reserva, havia um sindicalismo forte, mas depois que “a política entrou pelo meio, foi cada um para um lado, e hoje ninguém combina mais, as pessoas só querem ganhar dinheiro para ir morar na rua”. Ao longe vi que a mãe de meu amigo manxineru já chegara, e que eles se dirigiam à canoa. Paguei as minhas poucas compras, tomei um último copo de suco e me despedi.

Esse diálogo me veio à memória recentemente, enquanto lia um artigo de Isabelle Stengers:

The dark irony of the present-day situation is rather that, on one point at least, The Communist Manifesto has been fully confirmed. So-called neo-liberal capitalism has itself taken on the task of systematically nulling the Marxist diagnosis about the revolutionary character of the bourgeois epoch: “All fixed, fast-frozen relations, with their train of ancient and venerable prejudices and opinions, are swept away, all new-formed ones become antiquated before they can ossify. All that is solid melts into air, all that is holy is profaned, and man is at last compelled to face with sober senses his real conditions of life, and

his relations with his kind” (Marx and Engels). What women and men are now compelled to face with sober senses is that they should all accept that they are “entrepreneurs,” competing with one another to conquer and maintain a market value and that, in the case of failure, they should not complain about being eliminated as redundant. Workers’ solidarity, attachment, and loyalty have been systematically dismembered. As for ourselves, academics, we are compelled to accept that what we had deemed holy is now profaned by benchmarking, rational management, and the knowledge economy (Stengers, 2017: 382).

Tanto os herdeiros do sindicalismo ambientalista da Reserva Extrativista Chico Mendes quanto nós, antropólogos ou acadêmicos, assistimos, quase todos impassíveis, à destruição de nossa capacidade de engajamento com outras pessoas. Aceitamos há pouco um golpe parlamentar seguido por uma guinada conservadora no governo federal sem precedentes nos últimos vinte ou trinta anos, que ameaça varrer da legislação brasileira toda uma série de direitos arduamente conquistados. E, ironicamente, parece ter sido justamente o progresso de uma secular (nos dois sentidos) luta por emancipação ou liberdade que nos conduziu a esse estado alarmante de desengajamento.

Um dos objetivos desta tese foi mostrar etnograficamente a consistência de um outro ideal de ação, que enseja um sentido muito distinto de autonomia. Profundamente avessos à hierarquia, expressando mesmo uma hipersensibilidade relativa a qualquer forma de imposição ou de coerção, meus anfitriões manxineru estão o tempo todo agindo sob e sobre a influência dos outros. As festas, a produção alimentar, as relações intra- e extrafamiliares são determinadas por modos de condicionar sutilmente a ação dos outros, ao contrário do solipsismo que assombra a nossa filosofia, e que parece estar no horizonte de todo o nosso ideal de ação autônoma.

Assim, os diversos modos de chamar as pessoas, seus nomes e seus apelidos, como examinados no primeiro capítulo, funcionam enquanto índices de relações específicas e diferenciadas. Um nome nunca chega a ser destacado dessas relações, ele não se torna uma etiqueta imparcialmente neutra anexada a alguém, mas sempre remete àquelas relações específicas que deram origem a essa forma particular de endereçamento. Os termos de parentesco e as suas formas vocativas, em sua inalienabilidade, indicam o quanto as pessoas estão imbricadas umas às outras, enfatizando que “a kinship other is a predicate of

oneself”, para falar como Rupert Stasch (2009: 132). Assim, o que poderíamos chamar de “sistema de parentesco”, que certas abordagens antropológicas arriscam vez por outra congelar em formas de classificar pessoas ou de fixar relações, compõe-se dos modos como uma pessoa se coloca diante de outra, e assim condiciona a maneira como esse outro se posiciona diante daquele que o chama de *yeye*, de *tote*, de *shapa*, etc..

Ainda no primeiro capítulo dessa tese, procurei mostrar como a pessoa *yineru/o*, enquanto “singularidade dividual de corpo e alma” (Viveiros de Castro, 2002: 444; Kelly, 2001), compõe-se também de um corpo (*-mane*) que se forma enquanto receptáculo da atenção e do cuidado que lhe dirigem seus parentes mais velhos. O corpo, antes que propriedade de uma alma singular, é aquilo que se dispõe como visível e disponível aos parentes, diferentemente do duplo *-samenu*, aspecto *alter* que deve ser “amansado” (por assim dizer) ou “acostumado”, e que, já que não é propriamente produzido, resta perigosamente após a morte. Lembremo-nos ainda que o que tentamos traduzir como “corpo” ou “alma”, em seus aspectos de visibilidade e invisibilidade, são antes de tudo perspectivas pronominais (Viveiros de Castro, 2015a: 268), na medida em que “visibilidade ou invisibilidade de um corpo não dependem de uma característica própria a ele mas de uma capacidade visual do observador” (Lima, 2002: 10).

Uma pessoa plena é aquela que se constitui numa rede de relações complementares ou simétricas, nas quais o papel desempenhado por um só faz sentido diante do papel assumido pelo outro. Se eu brinco muito com alguém é porque ele brinca muito comigo, porque somos primos. Da mesma forma, um homem torna-se um bom caçador quando, pelo cuidado, índice de uma relação complementar formadora de memória, os seus parentes mais velhos introjetaram em seu corpo um conjunto heterogêneo de substâncias alógenas. A partir disso, ele pode aprender não apenas a se posicionar de um modo apropriado diante do outro (seja a caça ou o dono das caças), mas também induzir esse outro a se posicionar de um modo favorável diante dele.

Assim também os modos próprios de circulação de objetos, de mercadorias e de comida e caçuma. Do compartilhamento, a generosidade e a visibilidade quase irrestrita que vigora entre as pessoas que dividem uma casa, à troca, opacidade relativa e à reciprocidade jocosa entre vizinhos de casario, entre afins ou mesmo afins potenciais, vemos como os modos de falar e de chamar são acompanhados por

modos de circular coisas e comida. Sugeri que esses modos pudessem ser descritos sob a inspiração da ideia de cismogênese de Bateson, não apenas para tomar emprestado as ideias de “simetria” e de “complementariedade”, mas também para pensar que a ação implica em formas de conhecimento que buscam ajustar e sintonizar contextos e agentes. Essas formas de “deuteroaprendizagem” envolvem, por exemplo, aprender a falar em público, saber tratar um parente que não aceita brincadeiras, saber respeitar um sogro ou ser capaz de eliciar generosidade e respeito de um candidato em campanha eleitoral.

Foi sob esse horizonte também que eu procurei elaborar uma descrição etnográfica de formas de ação coletiva, desde a festa que marca o término da formação da mulher, até as festas de caçuma em geral e as formas conjuntas de trabalho. As pessoas estão o tempo todo fomentando respostas: dentro de casa ou fora dela, agir é provocar o outro a agir. Mas quem vai na frente em um trabalho qualquer só pode contar com outros braços porque, ao oferecer bastante caçuma, ele implica a reciprocidade desses outros homens, que se obrigam também a oferecer caçuma enquanto donos de futuros adjuntos. Da mesma forma, qualquer um que exerça proeminência em um casario, o faz porque sabe como eliciar concordância e colaboração, contrapondo-se ao modo de ação dos antigos patrões, que agiam pela anulação da vontade ou da intenção de seus peões. Um chefe, um *kosekatshri*, ou um *kamrureru* (dono do trabalho) atuam como a causa de conjuntos de pessoas: eles as provocam a agir, mas elas agem porque querem, e não porque eles mandam.

A maneira como procurei descrever o que poderíamos chamar de um “sistema de parentesco” manxineru, ou, mais geralmente, o modo como são compostas as relações entre as pessoas nas aldeias, pode ser tomada como um desdobramento ou uma transformação de uma sugestão de Eduardo Viveiros de Castro mencionada no primeiro capítulo: “Perhaps the problem of magic is the problem of kinship; perhaps both are complementary solutions to the same problem: the problem of intentionality and influence, the mysterious effectiveness of relationality” (2015a: 146). O uso de vocativos, as formas de brincar ou de respeitar, a troca ou o compartilhamento, a presença em um “adjunto”, comunicam assim, enquanto componentes de uma mesma filosofia da ação, com a caçuma, os *kamaleji* ou outras formas de “pussanga” ou *piripiri* (como são popularmente conhecidas as plantas de influência na Amazônia Ocidental): todos esses elementos são formas da influência, destinados a alterar ou predispor a subjetividade alheia.

Saber se as suas manifestações podem ser suficientemente acomodadas nos dois modelos da cismogênese batesoniana²⁹⁰, como tentei fazer ao longo da primeira parte dessa tese, é menos importante do que notar que essa sensibilidade, ou mesmo essa excessiva preocupação, o mais das vezes perfeitamente autoconsciente, é uma característica muitíssimo difundida entre os conjuntos indígenas amazônicos.

Para mencionar apenas alguns dos casos presentes no escopo da bibliografia utilizada para a escrita desta tese (e eu estou seguro que muitos outros exemplos poderiam ser encontrados em outros cenários etnográficos), lembremo-nos das formulações de Ewart entre os Panará: em contraste com o modo experimental e relativamente agressivo com o qual os Panará esperam persuadir os brancos (*hipe*) a se comportar moralmente, colocando-os na posição análoga à de lideranças generosos e pródigos com suas infinitas mercadorias (2013a: 88), os Panará exercitam entre si sofisticados modos de “demanda indireta”, que são muito mais táticas de fazer a outra pessoa querer dar o que interessa sem que seja necessário pedir diretamente (2013a: 91 e ss.). Esses modos de demanda indireta estão estreitamente vinculados ao sistema de atitudes que se traduz na terminologia do parentesco, como demonstra o exemplo que citamos no primeiro capítulo dessa tese, que levou Ewart a observar que “it is notable that relations who want something from one another, such as a share of some food, sometimes strategically use relationship terms when making their request” (Ewart, 2013a: 204).

A problemática da feitiçaria Aweti também poderia ser descrita a partir dos elementos dessa teoria da ação que é uma teoria da influência. A começar pela constatação de que há estados subjetivos que favorecem a suscetibilidade às “flechas dos espíritos” (*kat*), como o susto, a saudade ou o desejo não satisfeito por alguma comida ou coisa específica (Vanzolini, 2015: 74). O adoecimento é causado por uma influência externa sobre o *'ang* (ou “duplo”) de uma pessoa, influência que “tem o efeito de fazer a pessoa desmembrar-se em uma *'ang* que já se encaminha em direção a uma sociabilidade *outra*, na aldeia das almas” (2015: 92). Os *kat* desejam a pessoa, e a querem junto a si, e por isso fazem-na desejar reciprocamente, afastando-a daqueles que em condições normais são considerados seus parentes (2015: 112). As

²⁹⁰ Devemos lembrar que um dos aspectos mais importantes da formulação de Bateson é o modo como tanto as atitudes cismogênicas quanto a ideia de deuteroaprendizagem são pensadas como formas de constituir ou de lidar com o *frame* das ações.

“flechas dos espíritos” (*kat*), depois de atingir uma pessoa, estabelecem uma “conexão ‘física’; a partir daí desenvolve com ela uma relação — também de cuidado, compartilhamento de comida etc., atraindo a *’ang* para viver consigo como parente” (2015: 94).

Também as “flechas de feitiço” (*tupiat*) atuam deslocando a subjetividade da vítima. Elas operam através de uma espécie de comunhão corporal, análoga àquela que vigora entre consanguíneos próximos (Vanzolini, 2015: 184). O feitiço faz a pessoa desejar outras coisas, influenciando o seu querer, fazendo-a, em suma, “querer morrer”: “o feiticeiro opera à força algo que se passa cotidianamente entre pessoas e coisas. Viver, no mundo xinguano, é ser constantemente invadido, afetado, alterado por pessoas e coisas próximas” (2015: 147-148), pois “relações de parentesco podem ser pensadas como relações de influência, comparáveis àquelas estabelecidas pelo feitiço — ou vise-versa” (2015: 185).

Princípios análogos de influência estariam em jogo nas pinturas para o quarup: pinturas sofisticadas, temperadas com o aroma da seiva de copaiba, atestam a capacidade de seus portadores, influenciando seus parceiros de luta e de festa. Os campeões das aldeias se apresentam sempre magnificamente ornados, e a pintura atesta a potência do lutador, agindo para realizar a sua eficácia, submetendo seus adversários à sua força (Vanzolini, 2015: 236-237). Ela o faz posicionando o lutador como um tipo de predador terrível, pois “demonstrar medo pode significar a morte por devoração. Entende-se melhor agora o sentido das pinturas corporais: é preciso demonstrar-se jaguar, ou jiboia, para não terminar devorado por um deles” (2015: 238).

Por fim, também os Aweti parecem pensar o compartilhamento ou a troca como vetores de aproximação ou de distanciamento, e o parentesco é “apenas um esquema de modos de relações possíveis em qualquer interação, inclusive aquelas com seres não humanos, uma ordenação específica de fluxos relacionais” (Vanzolini, 2015: 267). O compartilhamento posiciona em relações de filiação ou germanidade, a troca posiciona em relações de afinidade (2015: 251-252). Assim também as palavras, como os modos de endereçamento ou as brincadeiras ou contenção respeitosa, “não apenas confirmam algo que já estava lá, mas instauram relações elas mesmas” (2015: 301).

Os Kalapalo também sustentam a ideia de que parentes próximos não “‘trocam’, pois os Kalapalo dizem que não há necessidade de retribuir objetos recebidos dessas pessoas” (Guerreiro, 2016: 377). Assim, o compartilhamento decorre de e simultaneamente produz as

relações de consanguinidade, enquanto a troca instaura a separação que marca a afinidade. Essa troca por vezes se ritualiza no *uluki*, quando um chefe (*iho*) organiza um ciclo de trocas, recebendo das pessoas objetos que serão intercambiados (para a descrição detalhada, ver Guerreiro, 2016: 380 e ss.). As trocas se desenrolam em uma espécie de brincadeira na qual

os visitantes estão sempre curiosos para saber o que as pessoas de uma casa têm que possa ser trocado, e as provocam para trocar o máximo possível, enquanto estas se empenham em fingir (ou esclarecer) que não tem nada. No vai e vem de objetos do *uluki*, as pessoas medem umas às outras o tempo todo. Quando os visitantes julgam que as pessoas da casa estão oferecendo muito pouco, veem-nas como egoístas (*tuitunkginhü*); já os que ofertam objetos procuram fazê-lo sem deixar transparecer que possuem muito para trocar, pois sabem que, nesses casos, as pessoas evitam aceitar seus pedidos como forma de obrigar o “vendedor” a pedir objetos menos valiosos, ou a exibir objetos menos valiosos para conseguir o que pretendia. O objeto de negociação não é o pagamento por cada coisa (isso simplesmente não ocorre no *uluki*), mas a imagem de cada participante (Guerreiro, 2016: 381).

Olivier Allard, mais diretamente do que esses três outros autores, dá atenção especial ao modo como os Warao lançam mão de sofisticados parâmetros atitudinais cujo objetivo é compelir os outros a agir e a responder às ações moralmente (Allard, 2010). Segundo ele, a terminologia de parentesco empregada pelos Warao produz ou modaliza relações de maneira variavelmente eficaz. Dessa forma, o uso de vocativos pode causar no interlocutor certas disposições, de generosidade benevolente, por exemplo, ou ainda de outros tipos. Eis um exemplo interessante dado por ele: “Jesús once told me how he had spent a dreadful night, lying next to an unrelated girl that he could not touch, only because she had called him *dakobo* (brother), and he was therefore frozen by shame (although they were unrelated): the term precludes sexual relationship” (2010: 109). Entre outros, esse exemplo permitiu a Allard concluir: “to a certain extent, the relation is not described by the use of specific terms in the interaction, it is actually enacted, and interactions are negotiations about the definition of the relationship, where one’s performance is an attempt at extracting a complementary reaction from the interlocutor” (2010: 110).

Valorizando as relações de cuidado, constantemente se importando pelo bem-estar das pessoas com as quais se convive (que os leva constantemente a falar sobre os modos de aliviar o sofrimento ou satisfazer as necessidades de seus parentes), os Warao procurariam sempre atestar o resultado de suas atitudes, certificando-se de sua eficácia, sempre incerta. Isso porque a moralidade não se dá entre eles em termos de obrigações, mas é sempre uma questão de performance, isto é, de extrair uma reação específica dos outros (2010: 160): “People try to extract a reaction from others and, from this relational perspective, all actions can be understood as the evaluation of another’s behaviour: extracting a gift from a wealthier person means that I managed to turn him or her into a moral person, and this also reveals something about me, the extent of my influence or helplessness” (2010: 50).

Esse tipo de esquema actancial se desdobra na relação que os Warao mantêm com os *criollos*, quando estão constantemente tentando evocar a compaixão ou a solidariedade desses que possuem muito mais mercadorias do que eles. Tais tentativas são performances cuja finalidade é obter mercadorias, mas elas também significam mais do que o mero desejo por objetos: o resultado de uma tentativa feliz não é só a mercadoria desejada, mas a comprovação do que pode uma pessoa warao (em termos de influência) e da natureza desse outro (em termos de moralidade — Allard, 2010: 28). Parte de um modo de ação generalizado (2010: 28), essas formas de extrair dos outros posições ou atitudes se dão, no contexto da relação com estrangeiros mais ricos que eles, através da assunção da posição de alguém que precisa de ajuda, que é carente ou pobre, e que deveria evocar compaixão em qualquer pessoa provida com um mínimo de sentido moral (2010: 29).

Para as suas formulações Allard utiliza, além de uma estética conceitual stratherniana, um pouco da síntese de Carlos Fausto sobre os “donos” ameríndios, que afirma que “a potência do mestre é a capacidade de extrair uma ação do xerimbabo” (Fausto, 2008: 343), em um contexto ambíguo no qual o “dono” é também alterado pela relação, dificultando saber claramente quem causou a ação e quem está atuando. Mas mais importante em suas formulações são os estudos de José Kelly sobre a relação entre os Yanomami e os médicos que lhes prestam atendimento nas aldeias (Kelly, 2011), e também a abordagem de Oiara Bonilla sobre as relações entre os Paumari e os seus patrões aviadores de mercadorias (Bonilla, 2005).

José Kelly talvez tenha sido quem formulou com maior clareza a ideia de “a certain indigenous mode of action that, simply put, seeks to

compel others to action (...). In this way, someone wanting to receive an object will press another into giving, presenting oneself as in need, which amounts to seeing oneself from a *napë* point of view” (Kelly, 2011: 101). Em certas circunstâncias, os Yanomami se apresentam como “pobres”, ou como “passando necessidade” diante dos brancos, que são assim irremediavelmente empurrados a assumirem-se como donos de muitos objetos, como provedores de mercadorias. Em outros contextos, o modo de compelir o outro à ação pode ser exercitado através da assunção da posição ameaçadora de guerreiros agressivos e acostumados à violência, que falam “sem medo” e não têm pena dos fracos e frágeis brancos — nesses contextos, busca-se extrair dos brancos induzindo o medo, e não a compaixão.

Esses modos de relação vigoram não apenas entre os Yanomami e os médicos *criollos*, mas também entre os próprios Yanomami, ao longo daquilo que José Kelly chama de “eixo transformacional *napë*”. Tanto em um caso quanto no outro trata-se de uma “performance”:

I mean performance not as false theatricality — which is how *criollos* see this — but rather as action with the intent of producing some effect on another, for example, extracting a coveted object from a doctor or making a Yanomami patient “collaborate” in her curing. My notion of performance here is of a kind with Strathern’s analysis of body decoration in Mount Hagen. The performance is a test of one’s abilities to ratify a claim that cannot be institutionalized and must therefore be constantly produced in the eyes of others. Because the performance relies on a particular aesthetic requiring others to recognize the assumed position as *napë* or Yanomami, its outcome is always uncertain. Regardless of whether the performance is intentional and strategic, conventionalized and unconscious, or even — as is the case with doctors — recognized by Yanomami, it reveals a *napë*-Yanomami relational configuration between parties that may both be Yanomami or Yanomami and *criollo*. This notion of performance is central to our analysis of doctor-Yanomami relations in medical and non-medical contexts (Kelly, 2011: 101).

Para descrever como os Paumari do médio rio Purus se colocam como “aviados” ou “clientes” de padrões percebidos como mais poderosos e mais ricos do que eles, Bonilla se apoia no que ela identifica como uma das características da dinâmica que anima o mundo perspectivista amazônico: a habilidade de deslocar-se para provocar o deslocamento correspondente de um outro diante do qual se age,

mudando a perspectiva desse outro e transformando a relação em benefício próprio (Bonilla, 2016: 125). Assim os Paumari se esforçam por ocupar a posição de “empregados” (*honai abono*) diante dos brancos, forçando-os a ocuparem o papel de provedores de mercadorias, afinizando-os (Bonilla, 2007; 2016). Através dessa “servidão voluntária” os estrangeiros potencialmente perigosos são convertidos em padrões provedores, menos perigosos ou agressivos:

é a domesticação dos Paumari que permite a pacificação dos estrangeiros vistos como potencialmente perigosos e vorazes. Ou seja, a autocolocação dos Paumari em uma posição de presa domesticável obriga o estrangeiro a adotar a posição correspondente de pacificador domesticador (ou familiarizador), o que permitiria afastar o perigo da predação e da devoração, mas também controlar a predação potencial pelos próprios Paumari (Bonilla, 2005: 58).

Outros exemplos, ainda retirados da bibliografia dessa tese, poderiam ser mencionados. Como as observações de Harry Walker sobre os modos como os Urarina pedem comida ou qualquer outro recurso, quando a ênfase é colocada menos no pedido do que em um “causar a doação” que resultaria da tentativa bem sucedida de induzir no outro sentimentos de cuidado e de benevolência (Walker, 2013: 112).

Entre os Candoshi, as pessoas por vezes se colocam como objeto da proteção ou do cuidado de alguém, extraíndo dele a ação correspondente, em um cenário no qual as relações interpessoais são caracterizadas por um “paradigma da familiarização” (Surrallès, 2003: 69). Lembremo-nos ainda das encantações amorosas, que servem para influenciar os estados de alma de outras pessoas (2003: 237), ou os cantos para garantir a eficácia do plantio nos roçados ou das invectivas de caça, pensados como “transmutadores de intencionalidade”:

Dans le chants favorisant la chasse, par exemple, le pratiquant s'identifie à un individu de l'espèce qu'il veut chasser, souvent un mâle séduisant qui attire les femelles de l'espèce. Dans les chants agricoles, la chanteuse se transforme en l'une des espèces d'oiseaux qui, dans la mythologie, sont des femmes très bonnes jardinières. En bref, toutes sortes d'entités, considérées par les Candoshi comme sensibles aux messages que véhiculent ces incantations, participent au jeu de transmutation d'intentionnalités, jeu sur lequel se fonde l'efficacité magique des chants. Des êtres humains, bien entendu, mais aussi certains espèces d'animaux, des esprits de tout genre et même

certaines plantes ou encore des astres sont ainsi conjurés par les chants. Il s'agit de suppliques faites avec toute la ferveur du demandeur soumis à une abstinence alimentaire totale. Comme un acte de contrition, ces chants sont des prières vives et sincères, des appels déchirés par la souffrance et dont l'objectif est de susciter un témoignage immédiat de la part des êtres convoqués, déclarant leur soutien et donc la réussite de l'exercice rituel (Surrallès, 2003: 228).

Acredito que esses exemplos bastam para convencer o leitor da generalidade de princípios que poderiam ser objeto de uma análise comparativa, que lançaria luz sobre as diversas instanciações disso que viemos chamando de uma “teoria da ação”. Esse cenário, no qual as pessoas se constituem mutuamente e se pensam como irremediavelmente dispostas umas diante das outras (lembramos que a forma singular em manxineru *yineru*, “humano” ou “pessoa”, é derivada de *yine*, um lexema inerentemente plural — cf. capítulo um, *supra*), contrasta com a concepção de pessoa que de um modo ou de outro é exercida pelos brancos que vieram colonizar a região. Permitam-me uma última simplificação filosófica²⁹¹. Que a nossa ideia maior de pessoa tem uma origem jurídica é fato conhecido. Como demonstra Esposito,

pessoa não é o homem enquanto tal, mas somente seu status jurídico, que varia de acordo com as relações de força com os outros homens — não é por acaso que os romanos, fazendo alusão ao próprio papel, usavam a locução *personam habere*. Pessoa não se é, mas se tem, como uma faculdade que, justamente por isso, pode até se perder. Eis porque, diferentemente do que se supõe em geral, o paradigma de pessoa não produz uma união, mas sim uma separação. Este separa não só uns dos outros, segundo determinados papéis sociais, mas também o indivíduo singular da própria entidade biológica. (...) Poderia se dizer que a categoria de pessoa é o que torna uma parte do

²⁹¹ É claro que a posição que contraste com a teoria da ação ameríndia é uma vulgata, que não sobreviveria a um exame cuidadoso da história da filosofia moderna. Mas o fato de que o Ocidente teve que esperar pela formulação hegeliana da formação dialética da consciência para ver disseminada a possibilidade de pensar a ontogênese fora da cadeia solipsista, e também o fato da filosofia hegeliana vez por outra, em pleno século XXI, aparecer como contemporânea ou mesmo vanguardista, de certo modo comprovam a pertinência da vulgata.

gênero humano, mas também de cada homem, sujeita à outra (2016: 26-27).

Segundo essa concepção, a ideia de pessoa é de certa forma constituída pela propriedade, como se cada pessoa individual se formasse a partir da relação de propriedade de uma parte (racional, intelectual ou espiritual) sobre outra (animal ou corporal). Trata-se de uma concepção que atravessa diversas linhas do pensamento europeu (do direito romano aos fundadores do liberalismo, até Kant e além — cf. Esposito, 2016). Assim, para ficar com um exemplo famoso recrutado por Esposito, Locke afirma que “ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa” (Esposito, 2016: 44).

A tradição liberal terminará por sobrepor a ideia de propriedade à de soberania, fazendo “do corpo a ‘coisa’ da própria pessoa”: “sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e sua mente, o indivíduo é soberano” (John Stuart Mill, citado por Esposito 2016: 44). Esse conceito de propriedade que é lançado como fundamento da concepção liberal da pessoa se radica na ideia de uma “apropriação unilateral”: a *res nullius* permanece como substrato arquetípico das formas de propriedade, na medida em que elas nascem “sempre a partir da ocupação de um espaço vazio ou do apossamento de um objeto sem dono” (Esposito, 2016: 20). O indivíduo é pensado assim como uma relação de propriedade, um corpo próprio de um espírito, ou a pessoa e o *seu* corpo.

Eu gostaria de sugerir aqui que a ideia de pessoa, contraposta ao conceito *yineru/o*, fundada na propriedade ou na apropriação originária de um corpo ou de uma *res nullius*, é, em sua expressão mais acabada, o agente histórico que aparece no arquivo colonial, isto é, o indivíduo que faz a história. Como afirmamos na conclusão de nosso percurso pelas narrativas históricas acerca do rio Iaco (cf. conclusão ao capítulo quatro), o arquivo colonial registra uma história feita por personagens que se destacam de um fundo de coisas despersonalizadas, que atuam sobre seres tomados como meras coisas: os rios, as árvores de seringa e caucho, os peões cearences ou indígenas e o seu trabalho fetichizado. Pois não é senão a figuração da terra como *terra nullius* e o recurso à ideia derivada de *terra nullus* o que fundamentava juridicamente o acaparamento pelos colonizadores brancos das terras ocupadas originariamente pelos conjuntos indígenas: “del concepto de *terra nullus* derivó la opinión de que las tierras habitadas por no cristianos eran tierras baldías o ‘tierras desocupadas’ y por consiguiente a

disposición de los cristianos para que ejercieran el derecho de posesión” (Frichner, 2010: 16).

Desde que a colonização destruiu a complexa rede que a precedia, os Manxineru se viram confinados a pequenos aldeamentos e cercados por brancos de todos os lados. Nesse processo, algumas ferramentas e bens de consumo passaram a ser adquiridos exclusivamente dos brancos. Mas os brancos parecem ser de todo insensíveis a qualquer tipo de elicitación moral. Egoístas e gananciosos incorrigíveis, eles parecem ter como condição de sua ação o monopólio de toda iniciativa, eles têm que bloquear as mudanças de valência das ações, apagar a intencionalidade alheia. Para conseguir deles o sal e as ferramentas, que foram deixando de poder ser adquiridos em outros circuitos de trocas ou de guerras, os Manxineru tiveram que tornar-se peões ou seringueiros. Durante esse tempo, as condições mesmas do engajamento mútuo entre pessoas e grupos se viram ameaçadas.

Como outros conjuntos indígenas na Amazônia Ocidental, muitas pessoas manxineru assumiram diante dos patrões brancos uma posição complementar. Mas, diferentemente do caso Paumari, por exemplo, as narrativas históricas manxineru não reconhecem muita vantagem no encaixamento das pessoas dentro da hierarquia do aviamento. Se os patrões brasileiros foram aqueles que salvaram os manxineru dos ataques de conjuntos de caucheiros bolivianos ou peruanos, o tempo em que se trabalhou para eles é lembrado agora em oposição a um presente etnográfico no qual as pessoas podem fazer os seus roçados e escolher seus locais de moradia conforme suas próprias necessidades e relações, sem a ingerência de pessoas às quais se deve alguma coisa.

A demarcação da Terra Indígena Mamoadate ofereceu não apenas a possibilidade de retomar os ciclos intersocietários de produção e de consumo, mas também modos alternativos de adquirir mercadorias agora imprescindíveis (o sal, o açúcar, a munição, a gasolina, os motores, etc.). As escolas fazem parte das experimentações das pessoas em se colocarem de outros modos diante dos brancos que vão às aldeias ou que moram nas cidades. Como a aquisição das formas de conhecimento dos *kahontshi*, que permitem influenciar ou controlar na medida do possível a relação com os seres das águas e das florestas, o estudo possibilita modalizar ou controlar (igualmente na medida do possível) a relação com os “donos” das mercadorias. Como observei anteriormente, as pessoas têm especial interesse em aprender na escola

sobre os seus direitos, e essa era uma demanda que me foi apresentada sucessivas vezes durante o meu trabalho de campo. Com efeito, se nas economias do dom as relações tendem sempre a se formatar como relações entre pessoas (sendo aqui o parentesco ou a magia as formas ideais de relação ou de influência mútua), na economia da mercadoria as relações entre as pessoas tendem a ser figuradas como relações entre coisas, ou como relações entre as pessoas e as suas coisas — é o “direito” a forma da relação (cf. Viveiros de Castro, 2015a: 152), e é natural que seja ele um objeto privilegiado da experimentação indígena.

Em vinte e poucos anos, o que vinha pelas mãos dos funcionários da Funai ou dos missionários, passou a poder ser adquirido através da relação com novos patrões (como são chamados os comerciantes que ficam com os cartões de aposentados, beneficiários de programas governamentais de distribuição de renda e assalariados), relação retomada em novos termos, muito menos desfavoráveis aos indígenas. Ao mesmo tempo as escolas nas aldeias aparecem como a possibilidade de experimentar modos de agir sobre a ação dos brancos. O quanto essa “inovação audaciosa” (para usar a formulação que Gow toma de Lévi-Strauss, cf. Gow 2001: 306) será sustentada pelos Manxineru é uma questão sobre a qual só se pode especular. Eu apostaria, no entanto, que eles estão muitíssimo mais preparados do que nós, classe média urbana, para enfrentar o que vem por aí.

Bibliografia

Agamben, Giorgio. “O Amigo”. In: *O Que é o Contemporâneo? E Outros Ensaíos*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Editora Argos. 2009: 77-91.

Albert, Bruce. *Temps du Sang, Temps des Cendres: representation de la maladie, system e rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-est*. Tese de doutorado defendida na Universidade de Paris X, Paris. 1985.

_____. “‘Situação Etnográfica’ e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano”. *Campos*, 15, 1. 2014: 129-144.

Albert, Bruce; Kopenawa, Davi. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras. 2015.

Allard, Olivier. *Morality and Emotion in the Dynamics of an Amerindian Society (Warao, Orinoco Delta, Venezuela)*. Tese de doutorado defendida na University of Cambridge, Cambridge. 2010.

Almeida, Mauro William Barbosa. *Rubber Tappers of the Upper Juruá River, Brazil: The Making of a Forest Peasant Economy*. Tese de doutorado defendida na University of Cambridge, Cambridge, 1992.

_____. “Caipora e Outros Conflitos Ontológicos”. *RAU: Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, no. 1. 2013: 7-28.

Almeida, Mauro William Barbosa; Dias, Carla de Jesus. “A Floresta como mercado: caça em conflitos na Reserva Extrativista do Alto Juruá – Acre”. Ms., 2004.

Alvarez, Ricardo. *Los Piro: Leyendas, Mitos, Cuentos*. Lima: Instituto de Estudios Tropicales Pio Aza. 1960.

_____. *Tsla: estudio etno-histórico del Urubamba y Alto Ucayale*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1984.

_____. “Yines: hijos de dioses”. In: *Pueblos Amazónicos de Madre de Dios, Urubamba y Purús*. Vários autores. Lima: Centro Cultural Pío Aza, 2010.

Antunes, André Pinassi; Shepard, Glenn; Venticinque, Eduardo Martins. “O comércio internacional de peles silvestres na Amazônia brasileira no século XX”. *Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi*, v. 9, n. 2. 2014: 487-518.

Aparício, Miguel. *Presas del veneno: cosmopolítica y transformaciones suruwaha (Amzonia occidental)*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. 2015.

Araújo, Francisco Barboza de. “Relatório feito pelo sr. Francisco Barboza de Araujo quanto ao estado em que foi encontrada a extinta Inspeção do Território do Acre, hoje fundida a do Amazonas, 27 de maio de 1912”. Arquivo do Museu do Índio, Funai-RJ. Fundo: Serviço de Proteção ao Índio (SPI); microfilme 379, planilha 079; item documental 00, fotograma 2-14. 1912.

Armentia, Nicolás. *Descripción del territorio de las Misiones Franciscanas de Apolobamba*. La Paz: Tip. Artística Ayacucho. 1905.

Austin, John Langshaw. “Performative-Constatative”. In: *Philosophy of Language: The Central Topics*. Susana Nuccetelli e Gary Seay (eds.). London: Rowman & Littlefield Publishers. 2008.

Baer, Gerhard. *Cosmologia y Shamanismo de los Matsigenka (Peru Oriental)*. Quito: Ediciones Abya-Yala. 1994.

Balestra, Aline Alcarde. *Tempos Mansos: história, socialidade e transformação no Juruá-Purus indígena*. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. 2013.

Bateson, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press. 1972.

_____. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: EDUSP. 2008.

Barbosa, Gustavo Baptista. “A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres”. *Revista de Antropologia*, vol. 43, no. 1. 2004: 529-576.

Barth, Fredrik. “An Anthropology of Knowledge”. *Current Anthropology*, vol. 43, no. 1. 2002: 1-18.

Bazan, L. A. R. “Estado de las lenguas indígenas del Oriente, Chaco y Amazonia bolivianos”. In: Queixalós, F. Renault-Lescure, O. *As Línguas Amazônicas*, São Paulo: IRD, ISA, MPEG. 2000: 129-150.

Belaunde, Luisa Elvira. “‘Yo, solita, haciendo fuerza’: Historias de Parto Entre los Yine (Piro) de la Amazonía Peruana”. *Amazonía Peruana*, tomo xiv, no. 28-29. 2003: 125-145.

Bonilla, Oiara. “Cosmologia e organização social dos Paumari no médio Purus (Amazonas)”. In: *Revistas de Estudos e Pesquisas, FUNAI*. V.2, n.1. 2005: 7-60.

_____. *Des proies si désirables. Soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Tese de doutorado defendida na École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. 2007.

_____. “Parasitism and Subjection: Modes of Paumari Predation”. In: Marc Brightman, Carlos Fausto & Vanessa Grotti (eds.). *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*. Oxford: Berghahn. 2016.

Bonilla, Oiara; Capiberibe, Artionka. “L’invasion du Congrès: Contre qui luttent les Indiens”. *Les Temps Modernes*, n. 678. 2014: 108-121.

Brasil, Lucas Artur. *A Língua Manxineru e a Relação de Parentesco Junto aos Animais da Floresta Amazônica*. Monografia de conclusão de

curso defendida na Universidade Federal do Acre, Campus Floresta, Cruzeiro do Sul. 2013.

_____. *Milho massa, koshma e caiçuma: um percurso etnográfico no desenvolvimento sustentável dos Manxineru, do passado ao presente*. Dissertação defendida no Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, 2017.

Brasil, Lucas Artur; Manchineri, Mariana Souza Samarra; Cabral, Ana Suelly; Couto, Fábio Pereira. “Bases culturais para atribuição de gênero em Manxineru”. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 7, no. 2. 2015: 321-341.

Bulcão, Soares. “Subsídio para a História do Departamento do Alto Purus”. *Revista do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará*. 1940: 5-69.

Calavia Sáez, Oscar. *O Nome e o Tempo dos Yaminawa: Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora da Unesp. 2006.

_____. “Nomes, Pronomes e Categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social”. *Antropologia em Primeira Mão*, vol. 138. 2013.

_____. “Nada menos que apenas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”. *Ilha*, v. 18, n.2. 2016: 149-176.

Calavia Sáez, Oscar; Carid, Miguel; Gil, Laura Peres. “O saber é estranho e amargo”. *Campos*, 4. 2003: 9-28.

Camino, Alejandro. “Trueque, Correrías e Intercambios entre los Quechuas Andinos y los Piro y Machiguenga de la Montaña Peruana”. *Amazonía Peruana*, Vol. 1, No. 2. Lima. 1977.

Campbell, Timothy; Sitze, Adam (eds.). *Biopolitics: a reader*. Durham: Duke University Press. 2013.

Carneiro da Cunha, Manuela. *Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho*. São Paulo: Hucitec. 1978.

_____. “Um Difusionismo Estruturalista Existe? Lévi-Strauss e a interface”. In: *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac & Naify. 2009a: 115-122.

_____. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac & Naify. 2009b: 311-373.

_____. “Xamanismo e Tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica”. In: *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac & Naify. 2009c: 101-113.

_____. (org.) *Tastevin, Parrisier: Fontes sobre índios e seringueiros do alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio-Funai. 2009.

Castelo Branco, José M. B. “Caminhos do Acre”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, v. 196. 1947: 74-225.

_____. “O gentio acreano”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 207. 1950: 3-78.

_____. “Peruanos na região acreana”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 244. 1959: 135-216.

_____. “O Povoamento da Acreania”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 250. 1961: 118-256.

Chandless, William. “Ascent of the River Purús”. *Journal of the Royal Geographical Society*. Vol. 36. 1866a: 86-118.

_____. “Notes on the River Aquiry, the principal Affluent of the River Purus”. *Journal of the Royal Geographical Society*. Vol. 36. 1866b: 119-126.

_____. “Notes of a Journey up the River Juruá”. *Journal of the Royal Geographical Society of London*, Vol. 39. 1869: 296-311.

Chaves, Avelino. *Exploração da Hevea no Território Federal do Acre: monographia apresentada à Exposição Nacional da Borracha*. Rio de Janeiro. 1913.

Clastres, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify. 2003.

_____. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify. 2004.

Coelho de Souza, Marcela Stockler. “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira”. *Mana*, vol.10, n.1. 2004: 25-60.

_____. “A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial”. *Anuário Antropológico*, 2010a: 149-174.

_____. “A vida material das coisas intangíveis”. In.: E. Coffaci e M. S. Coelho de Souza (orgs), *Conhecimento e Cultura*. Brasília: Athalaia, 2010b: 97-118.

_____. “Conhecimento Indígena e Seus Conhecedores: uma ciência duas vezes concreta”. In: Manuela Carneiro da Cunha e Pedro de Niemeyer Cesarino (orgs), *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica. 2014.

Coffaci de Lima, Edilene. “Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (pano)”. *Tellus*, ano 8, n. 15. 2008: 35-57.

Córdoba, Lorena. “El boom cauchero en la Amazonía boliviana: encuentros y desencuentros con una sociedad indígena (1869-1912)”. In: Diego Villar e Isabelle Combes (eds.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: ed. El Pais. 2012: 125-156.

Correia, Cloude; Lozano, Elisa; Vivan, Jorge; Araújo, Vladimir (orgs.). *Para cuidar da nossa terra: Etnozoneamento e Plano de Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Mamoadate*. Rio Branco: SEMA/AC, FUNAI, GIZ. 2014.

Costa, Luiz. *As Faces do Jaguar: Parentesco, História e Mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Rio de Janeiro. 2007.

_____. “The Kanamari Body-Owner. Predation and feeding in Western Amazonia”. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 96, no. 1. 2010a: 169-192.

_____. “Tsohom-dyapá: história do isolamento”. In: ISA, *Povos Indígenas no Brasil*. Sítio eletrônico: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/tsohom-dyapa/2186> (consultado em 04/11/2017). 2010b.

_____. “Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental”. *Mana*, 19, 3. 2013: 473-504.

_____. “Virando Funai: uma transformação kanamari”. *Mana*, vol. 22, no. 1. 2016: 101-132.

Crook Tony. “Figures Twice Seen: Riles, The Modern Knower and Forms of Knowledge”. In: Mark Harris (ed.), *Ways of Knowing: New Approaches in the Anthropology of Knowledge and Learning*. Oxford: Berghahn Books. 2007: 245-265.

Cunha, Euclides da. “Notas complementares do comissário brasileiro”. In: *Relatório da comissão mixta brasileiro-peruana de reconhecimento do alto Purus, 1904-1905*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1906.

_____. *Obra completa: volume 1*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar. 1995.

D’ans, André Marcel. *La verdadera biblia de los Cashinahua*. Lima: Mosca Azul, 1975.

Deleuze, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Ed. Brasiliense. 1988.

Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 2. Coordenação da tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34. 1995.

_____. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 3. Coordenação da tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34. 1996.

Deshayes, Patrick. “Paroles chassées. Chamanisme et chefferie chez les Kashinawa”. *Journal de la Société des Américanistes*. N. LXXVIII, v. 2. 1992: 95-106.

Deshayes, Patrick; Keifenheim, Barbara. *Pensar el Otro entre los Huni Kuin de la Amazonía Peruana*. Trad. Balbina Vallejo. Lima: CAAAP. 2003.

Dole, Gertrude E.. “Los Amahuaca”. In: Fernando Santos-Granero e Frederica Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. 3. Quito: Ediciones Abya-Yala. 1998: 125-174.

Ehrenreich, Paul. “Viagem nos rios Amazonas e Purus”. *Revista do Museu Paulista*, vol. XVI. 1929: 279-312.

Erickson, Philippe (ed.). *La pirogue ivre: Bières traditionnelles en Amazonie*. Saint-Nicolas-de-Port: Musée Français de la Brasserie. 2004.

Espósito, Roberto. *As pessoas e as coisas*. Trad. Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Rafael Zamperetti Editor. 2016.

Ewart, Elizabeth. “Seeing, Hearing and Speaking: Morality and Sense among the Panará in Central Brazil”. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 73:4, 2008: 505-522.

_____. *Space and society in central Brazil: a Panará ethnography*. London: Bloomsbury. 2013a.

_____. “Demanding, Giving, Sharing, and Keeping: Panara’ Ideas of Economy”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 18, no. 1, 2013b: 31-50.

Facundes, Sidney da Silva. *The language of the Apurinã people of Brazil (Maipure/Arawak)*. Tese de doutorado defendida na State University of New York at Buffalo. 2000.

_____. “Historical Linguistics and Its Contribution to Improving the Knowledge of Arawak”. In: Jonathan D. Hill e Fernando Santos-Granero (eds.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Chicago: University of Illinois Press. 2002: 74-96.

Farabee, W. Curtis. *Indian tribes of Eastern Peru*. Cambridge: Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University. 1922.

Faria, João Barbosa de Faria. *Vocabulário dos Grupos Indígenas: Curina, Mantineri e Catiana*. Arquivo do Museu do Índio, Funai-RJ. Fundo: Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI); planilha 015; item documental 01. 1929.

Fausto, Carlos. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, 14, 2. 2008: 329-366.

Fawcett, Percy H. *Exploration Fawcett*. London: Hutchinson. 1953.

Feichtner, Josef Maria. *Entre seringueiros e barões da borracha: recordações de dezoito anos no comércio do caucho na Amazônia*. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: Instituto Martius-Staden. 2013.

Fernandes, Felipe Tâmega. “Bolivian Syndicate”. In: Alzira Alves de Abreu (org.). *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889-1930)*. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2015.

Fifer, J. Valerie. “The Empire Builders: a history of the Bolivian rubber boom and the rise of the House of Suarez”. *Journal of Latin American Studies*, vol.2, no.2. 1970: 113-146.

Florido, Marcelo Pedro. *As Parentológicas Arawá e Arawak: um estudo sobre parentesco e aliança*. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2008.

Frichner, Tonya Gonnella. *Estudio preliminar sobre las consecuencias para los pueblos indígenas de la teoría jurídica internacional conocida como la doctrina del descubrimiento*. Nações Unidas: Foro Permanente para as Questões Indígenas. 2010.

FUNAI (Fundação Nacional do Índio). *Procedimento de identificação e delimitação da Terra Indígena Manchineri do Seringal Guanabara e Jaminawa do Guajará*. 2 volumes. 2014.

Ganzert, Frederic William. "The Boundary Controversy in the Upper Amazon between Brazil, Bolivia, and Peru, 1903-1909". *The Hispanic American Historical Review*, vol. 14, no. 4. 1934: 427-449.

Gow, Peter. "The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy". *Man, New Series*, vol. 24, no. 4. 1989: 567-582.

_____. *Of Mixed Blood. Kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford: Claredon Press. 1991.

_____. "O Parentesco Como Consciência Humana: o caso dos Piro". *Mana*, 3, 2. 1997: 39-65.

_____. "Piro Designs: Painting as Meaningful Action in an Amazonian Lived World". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 5, no. 2. 1999: 229 -246.

_____. "Helpless: The Affective Preconditions of Piro Social Life". In: Joanna Overing e Alan Passes (eds.). *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. 2000: 46-63.

_____. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press. 2001.

_____. "Piro, Apurinã and Campa: Social Dissimilation and Assimilation as Historical Processes in Southwestern Amazonia". In: Jonathan D. Hill e Fernando Santos-Granero (eds.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Chicago: University of Illinois Press. 2002: 145-170.

_____. “Canção Purus. Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia”. *Revista de Antropologia*, v.49, n.1. 2006: 431-464.

_____. “La Ropa como Aculturación en la Amazonía Peruana”. *Amazonía Peruana*, tomo XV, no. 30. 2007: 283-302.

_____. “The tempest: anthropology and human development”. In: Alan Fogel, Barbara J. King, e Stuart G. Shanker (eds.). *Human Development in the Twenty-First Century*. New York: Cambridge University Press. 2008: 91-103.

_____. “Um cline mítico na América do Sul Ocidental. Explorando um conjunto levistraussiano”. *Tellus*, ano 10, n. 18. 2010: 11-38.

_____. “‘Me deixa em paz!’ Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco”. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 1. 2011: 11-46.

_____. “The Piro canoe. A preliminary ethnographic account”. *Journal de la Société des Américanistes*, 98-1. 2012: 39-61.

_____. “Autodenominations: An Ethnographer’s Account from Peruvian Amazonia”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 11, no. 1. 2013: 52-64.

_____. “Lévi-Strauss’s ‘double twist’ and controlled comparison: transformational relations between neighbouring societies”. *Anthropology of This Century*, no. 10. 2014.

_____. “Jeronimo’s declaration of independence”. In: *Freedom in Practice: Governance, Autonomy and Liberty in the Everyday*. Moises Lino & Huon Wardle (orgs.). New York: Taylor and Francis, edição eletrônica. 2016.

_____. “Yakonero’s Journey: A line of myths in southwestern Amazonia”. Manuscrito. Sd.

Grey, Andrew. *Mythology, Spirituality and History*. Oxford: Berghahn Books. 1996.

Grupo Fronteira. *História e memória das três fronteiras: Brasil, Peru e Bolívia*. São Paulo: Educ. 2009.

Guaraná, Armindo. *Dicionário Biobibliográfico Sergipano*. Rio de Janeiro: Editora Pongetti. 1925.

Guerreiro, Antônio. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Ed. Unicamp. 2015.

Hanson, Rebecca. *A Grammar of Yine (Piro)*. Tese defendida na La Trobe University, Bundoora. 2010.

Heath, Edwin R. “A exploração do rio Beni - 1880-1881”. Trad. Saulo Gomes de Souza. *Revista Veredas Amazônicas*, vol. 2, no. 1, 2012 (1882).

Heredia, José Manuel Soria. *Entre tribus amazônicas: la aventura misionera del P. José Álvarez Fernández (1890-1970)*. Salamanca: Editorial San Esteban. 1998.

Huertas, Beatriz. *Los pueblos indígenas en aislamiento*. Lima: IWGIA. 2002.

Hugh-Jones, Stephen. “Yesterday’s Luxuries, Tomorrow’s Necessities: business and barter in northwest Amazonia”. In: Caroline Humphrey e Stephen Hugh-Jones (eds.), *Barter, Exchange and Value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press. 1992: 42-74.

Iglesias, Marcelo Piedrafita. *O Astro Luminoso: Associação indígena e mobilização étnica entre os Kaxinawá do rio Jordão*. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Rio de Janeiro. 1993.

_____. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Distrito Federal: Paralelo 15. 2010.

Jaminawa, Júlio Raimundo. *Usi Nameash Viana: Somos casados de várias etnias*. Monografia apresentada no Curso de Formação Docente

para Indígenas da Universidade Federal do Acre, Campus Floresta, Cruzeiro do Sul. 1993.

Kelly, José Antônio. “Fractalidade e Troca de Perspectiva”. *Mana*, 7, 2. 2001: 95-132.

_____. “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. *Mana*, 11, 1. 2005: 201-234.

_____. *State Healthcare and Yanomami Transformations*. Tucson: The University of Arizona Press. 2011.

_____. *Sobre a Antimestiçagem*. Desterro: Cultura e Barbárie. 2016.

Kensinger, Kenneth M.. *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*. Waveland Press. 1995.

Killick, Evan. *Living Apart: Separation and Sociality amongst the Ashéninka of Peruvian Amazonia*. Tese de doutorado defendida na London School of Economics and Political Science, University of London. 2005.

Köch-Grünberg, Von Theodor. “Ein Beitrag zur Sprache den Ipuriná-Indianer”. *Journal de la Société des Américanistes*, tome 11. 1919: 57-96.

Kohn, Eduardo. *How Forests Think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press. 2013.

Kroemer, Gunter. *Cuxiuara: o Purus dos indígenas*. São Paulo: eds. Loyola. 1986.

Labre, A. R. P. *Rio Purus: notícia*. Maranhão: Typ. do Paiz Imp. M. F. V. Pires. 1872.

_____. “Colonel Labre's Explorations in the Region between the Beni and Madre de Dios Rivers and the Purus”. *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, Vol. 11, No. 8. 1889: 496-502.

Lacerda, Adolfo de B. C. A.. *Relatorio com que o illustrissimo e excellentissimo senhor dr. Adolpho de Barros Cavalcanti de A. Lacerda entregou a administração da provincia do Amazonas ao illm. e exm. sr. tenente coronel Innocencio Eustaquio Ferreira de Araujo*. Recife: Typ. do Jornal do Recife. 1865.

Lessin, Leonardo. *Nos rastros de Yakuruna: a partida de Pawa e a pós-sustentabilidade ashaninka*. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual Paulista, Marília. 2011.

Lévi-Strauss, Claude. “The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians”. *American Anthropologist, New Series*, vol. 45, no. 3, part 1. 1943: 398-409.

_____. “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul”. In: SCHADEN, Egon (org.). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional. 1976: 325-339.

_____. *A Via das Máscaras*. Trad. não informada. Lisboa: Editorial Presença. 1981.

_____. *História de Lince*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras. 1993.

_____. *O Cru e o Cozido*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify. 2004.

_____. *A origem dos modos à mesa*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify. 2006.

_____. *O Pensamento Selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. São Paulo: Papius Editora. 2007.

Lima, Tânia Stolze. “O Dois e Seu Múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, vol. 2 no. 2. 1996: 21-47.

_____. “O que é um corpo?”. *Religião e Sociedade*, v. 22, no. 1. 2002: 9-20.

_____. *Um Peixe Olhou Para Mim: O Povo Yudjá e a Perspectiva*. São Paulo: Editora da Unesp. 2005.

Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC). *Relatório apresentado ao Presidente da República dos Estados Unidos do Brazil pelo Dr. Pedro de Toledo, Ministro de Estado da Agricultura, Industria e Commercio, no anno de 1911*. II Vol. Rio de Janeiro, Officinas da Directoria Geral de Estatística. 1911.

_____. *Relatório apresentado ao Presidente da República dos Estados Unidos do Brazil pelo Dr. Pedro de Toledo, Ministro de Estado da Agricultura, Industria e Commercio, no anno de 1912*. Vol. I. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional. 1912.

Maizza, Fabiana. *Cosmografia de um Mundo Perigoso: Espaço e Relações de Afinidade Entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Nankin Editorial e Edusp. 2012.

Manxineru. *Hinkaklu-mta*. Rio Branco: MEC/SEF - Comissão Pró-Índio do Acre. 2001.

_____. *Tsrunni Manxinerune Hinkakle Pirana*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre. 2010.

_____. *Shima Mwajnutu Tshijne Wthijne Mayawle*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre. 2016a.

_____. *Shinikantshi Kosekatshti Shima Mwajnutu Tshijne Tshinanu*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre. 2016b.

Mariano, Cândido José. *Relatorio do Prefeito do Alto Purús, apresentado ao Ministerio da Justiça e Negocios Interiores em 19 de agosto de 1905*.

Martius, Carl F. P. von. *Glossaria Linguarum Brasiliensium*. Erlangen: Druk von Junge & Sohn. 1863.

Masô, João Alberto. “Aborígenes”, in: “Delegacia do Ministério da Agricultura no Território do Acre: Relatórios do Delegado, Engenheiro João Alberto Masô, 1910, 1911 e 1912”. Rio de Janeiro: sem editora. 1913: 7-10. (Disponível em <https://almaacreana.blogspot.com.br/2016/09/acre-o-massacre-dos-povos-indigenas.html>; consultado em 04/11/2017).

Matos, Beatriz de Almeida. *A Visita dos Espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira*. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Rio de Janeiro. 2014.

_____. “Caminhos e malocas: Conjuntos na Amazônia Ocidental”. *R@U*, vol. 9, no. 1. 2017: 37-60.

Matos, Marcos de Almeida. “Sobre como as florestas pensam”. *Revista de Antropologia*, v. 58 no 1. São Paulo, USP. 2015: 481-490.

Matteson, Esther. "Piro Myths". *Kroeber Anthropological Society Papers*, 4. 1951: 37-87.

_____. “The Piro of the Urubamba”. *Kroeber Anthropological Society Papers*, 10. 1954: 29-99.

_____. *The Piro (Arawakan) Language*. Berkeley: University of California Press. 1965.

Mauss, Marcel. “Joking relations”. Trad. Jane I. Guyer. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 3, no. 2. 2013: 317–34.

McCallum, Cecilia. “The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America”. *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, vol. 10, no. 3. 1996: 347-372.

Meirelles, José Carlos dos Reis. “Os Manchineri e Jaminaua do alto rio Iaco”. Ms. 1978.

Mercante, Marcelo. *A Seringueira e o Contato: Memória, Conflitos, Situação Atual e Identidade dos Manchineri no Sul do Acre*. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. 2000.

Métraux, Alfred. “Rites de Passage des Indiens Sud-Américains: Lá Puberté Féminine”. In *Écrits d’Amazonie: Cosmologie, rituels, guerre et chamanisme*. Paris: CNRS Editions. 2013.

Monteiro da Silva, Caetano. “Subsidio Historico”, In: *O Alto Purus*, Sena Madureira, edição de 16 de janeiro de 1910.

Morais, Raimundo. *Os Ressuscitados: romance do Purús*. São Paulo: Comp. Melhoramentos. 1939.

Moro, Fr. Wenceslao Fernández. *Cincuenta años en la selva amazónica. Padres dominicos españoles*. Madrid: Imprenta y Litografía Juan Bravo. 1951.

Nahum-Claudel, Cloe. *Working together for Yankwa: vitalising cosmogony in Southern Amazonia (Enawene-Nawe)*. Tese de doutorado defendida na University of Cambridge, Cambridge. 2013.

Nies, Joyce (comp.). *Diccionario Piro*. Lima: Ministerio de Educacion e Insituto Linguistico de Verano. 1986.

Nimuendajú, Curt; Valle Bentes, E. H.. “Documents sur quelques langues peu connues de l’Amazonie”. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 14-15, 1922: 215-222.

Nimuendaju, Curt. “Mitos Indígenas Inéditos na obra de Curt Nimuendaju”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. No. 21, 1986: 64-111.

Nugent, Stephen. *The Rise and Fall of the Amazon Rubber Industry: An Historical Anthropology*. New York: Taylor and Francis. Edição eletrônica. 2018.

Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica de Bolivia. *El Territorio Nacional de Colonias*. La Paz: Imp. del Estado. 1903.

Opas, Minna. *Different but the Same: Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazonia*. Tese de doutorado defendida na Turku University, Finlândia. 2008.

Ortiz, Dionisio. *Monografía del Purus: reseña histórica de una importante región fronteriza de la selva del Perú*. Lima. 1980.

Overing, Joanna. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana*, vol. 5, no. 1. 1999: 81-107.

Overing, Joanna; Passes, Alan. “Introduction: Conviviality and the Opening up of Amazonian Anthropology”. In: Joanna Overing e Alan Passes (eds.). *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. 2000: 1-30.

Pando, Oscar Paredes. *Explotación del caucho-shiringa. Brasil-Bolivia-Peru. Economías extractivo-mercantiles del Alto Acre-Madre de Dios*. Cusco: JL editores. 2013.

Pereira, Ana Carolina Barbosa. *Na transversal do tempo: natureza e cultura à prova da história*. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em História na Universidade de Brasília, 2013.

Perez, Juan Sebastian; Bastin, Moran Zumaeta. *Gwacha Ginkakle: cuentos por Gwacha, historia de los Yine*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto Lingüístico de Verano, 1974.

Pitarch, Pedro. *The Jaguar and the Priest: An Ethnography of Tzeltal Souls*. Austin: University of Texas Press. 2010.

Radcliffe-Brown, A. R. “On Joking Relationships”. *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 13, no. 3. 1940: 195-210.

Reyna, Ernesto. *Fitzcarrald, el rey del caucho*. Lima: P. Barrantes Castro. 1942.

Rivière, Peter. *O Indivíduo e a sociedade da Guiana. Um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo: Edusp. 2001.

Roe, Peter G. *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. New Jersey: Rutgers University Press. 1982.

Rosengren, Dan. “Matsigenka Corporeality, a Nonbiological Reality: On Notions of Consciousness and the Constitution of Identity”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 4, no. 1. 2006: 81-102.

Rubber Development Corporation (RDC). *New Area Report on Rio Iaco Area*. Ms. 1944.

_____. *Progress Report Number 2 on Rio Iaco*. Ms. 1945.

Rummenhoeller, Klaus. “Los Santarrosinos (Kichwaruna) en el departamento de Madre de Dios: apuntes sobre su desarrollo historico”. In: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia. Etnografía y coyuntura*. Beatriz Huertas e Alfredo Altamirano (eds.). Lima: IWGIA. 2003a: 156-164.

_____. “Shipibos en Madre de Dios: la historia no escrita”. In: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia. Etnografía y coyuntura*. Beatriz Huertas e Alfredo Altamirano (eds.). Lima: IWGIA. 2003b: 165-184.

Salmon, Gildas. “De la délégation ontologique : naissance de l’anthropologie néo-classique”. Texto apresentado no colóquio *Métaphysiques comparées*, em Cerisy. 2013.

Santos, Isa. *Relatório de Revisão do Componente Indígena do EIA/RIMA BR-317 (Brasiléia-Assis Brasil)*. Rio Branco. 2001.

Santos-Granero, Fernando. “Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13. 2007: 1-18.

Santos-Granero, Fernando & Barclay, Frederica. “O chefe Ashaninka Venâncio Amaringo Campa”. In: *Chasqui. Correo do Peru. Boletim Cultural do Ministério das Relações Exteriores*. Ano 1, n. 2. 2003: 2.

Schiel, Juliana. *Tronco Velho: histórias Apurinã*. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp. 2004.

Schultz, Harald; Chiara, Vilma. “Informações sobre os índios do alto rio Purus”. *Revista do Museu Paulista*, n.s. 9. 1955: 181-201.

Scott, James. *Seeing Like a State: how certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press. 1998.

Shepard, Glenn. “Gift of the harpy eagle: Hunting medicines of the Machiguenga”. *The South American Explorer*, 51. 1998: 9-21.

Silva Coutinho, João Martins da. “Informações sobre o Rio Purus”. Offício dirigido ao Exm^o Presidente da Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas, pelo Dr. João Martins da Silva Coutinho. Manaus, Typ. De Francisco José da Silva Ramos, ms. 1861.

Silva Coutinho, João Martins da. “Relatório da Exploração do Rio Purús”. In: *Relatório Apresentado na abertura da 2a sessão da Assembléia Legislativa da Província do Amasonas*. Manaus. 1863: 40-85.

Silva Manchineri, Alessandra da Silva. *Territorialidades do Povo Manchineri*. Monografia defendida junto ao Departamento de Geografia da Universidade Federal do Acre. 2014.

Silva Salgado, Serafim da. *Relatório de Serafim da Silva Salgado sobre a exploração do rio Purús*. Amazonas: Typogaphia de M. S. Rantos. 1853.

Siskind, Janet. *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press. 1973.

Soares Pinto, Nicole. “‘Pequeno manual para se casar e não morrer’: notas sobre a substância no parentesco djeoromitxi”. *Mana*, vol. 23, no. 2. 2017: 519-549.

Stasch, Rupert. *Society of Others: Kinship and Mourning in a West Papuan Place*. Berkeley: University of California Press. 2009.

Stengers, Isabelle. *No Tempo das Catástrofes*. Trad. Eloisa Araujo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify. 2015.

_____. “Autonomy and the Intrusion of Gaia”. *The South Atlantic Quarterly*, 116: 2. 2017: 381-400.

Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Chicago: University of Chicago Press. 1988.

_____. “Same-sex and cross-sex relations: some internal comparisons”. In: Thomas Gregor & Donald Tuzin (orgs.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. California: University of California Press. 2001: 221-244.

Surrallés, Alexandre. *Au coeur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme. 2003.

Sztutman, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.

Taylor, Anne-Christine. “The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. vol. 2, No. 2. 1996: 201-215.

_____. “Wives, pets and affines: marriage among the Jivaro”. In: Laura Rival e Neil Whitehead (orgs.), *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. 2001: 45-56.

_____. “Sick of History: Contrasting Regimes of Historicity in the Upper Amazon”. In: *Time and Memory in Indigenous Amazonia*. Carlos Fausto e Michael Heckenberger (eds.). Gainesville: University Press of Florida. 2007: 133-168.

Tastevin, Constant. “Quelques considérations sur les indiens du Juruá”. *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, VI^o série, tome 10, 1919: 144-154.

Tastevin, Constant; Rivet, Paul. “Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. Io Le groupe arawak pré-andin”. *Anthropos*, Bd. 14/15, H. 4./6., 1919/1920: 857-890.

_____. “Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes”. *Société de géographie (France). La Géographie*. 1921: 449-482.

_____. “Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. Io Le groupe arawak pré-andin (Suite)”. *Anthropos*, Bd. 16/17, H. 1./3., 1921/1922a: 298-325.

_____. “Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. Io Le groupe arawak pré-andin (Suite)”. *Anthropos*, Bd. 16/17, H. 4./6., 1921/1922b: 819-828.

_____. “Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. Io Le groupe arawak pré-andin (Fin)”. *Anthropos*, Bd. 18/19, H. 1./3., 1923/1924: 104-113.

Taussig, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

Valente, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras. 2017.

Valentim, Marco Antônio. *Extramundaneidade e Sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. No prelo. 2017.

Vallvé, Frederic. *The impact of the rubber boom on the indigenous peoples of the Bolivian Lowlands (1850-1920)*. Tese de doutorado

defendida na Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University, Washington. 2010.

Vanzolini, Marina. *A Flecha do Ciúme: O parentesco e o seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: FAPESP & Terceiro Nome. 2015.

Varese, Stefano. *La Sal de Los Cerros: Resistência y Utopía en la Amazonía Peruana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. 2006.

Vilaça, Aparecida. “Devenir autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne”. *Journal de la Société des Américanistes*, nº85. 1999: 235-260.

_____. “Making Kin Out Of Others In Amazonia”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, no. 2. 2002: 347-365.

_____. “Culture and Self: The Different “Gifts” Amerindians Receive from Catholics and Evangelicals”. *Current Anthropology*, vol. 55, no. 10. 2014: 322-332.

_____. *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*. Trad. David Rodgers. Oakland: University of California Press. 2016.

Virtanen, Pirjo K.. *Changing Lived Worlds of Contemporary Amazonian Native Young People: Manchineri Youths in the Reserve and the City, Brazil-Acre*. Tese defendida na Universidade de Helsinki. 2007.

_____. *Indigenous Youth in Brazilian Amazonia: Changing Lived Worlds*. New York: Palgrave Macmillan. 2012.

Viveiros de Castro, Eduardo. “Os Kulina do Alto Purus, Acre”. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978 (FUNAI). Rio de Janeiro, 1978.

_____. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Trad. Catherine V. Howard. Chicago: The University of Chicago Press. 1992.

_____. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, vol. 2, no. 2. 1996: 115-144.

_____. “GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality”. In: Laura Rival e Neil Whitehead (eds), *Beyond the visible and the material. The Amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. 2001: 19-43.

_____. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

_____. “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In: Caixeta de Queiroz, Ruben; Nobre, Renarde F.. *Lévi-Strauss: Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UMFG. 2008: 79-124.

_____. “O Medo dos Outros”. *Revista de Antropologia*, vol. 54, no. 2. 2011: 885-917.

_____. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: Hau Books. 2015a.

_____. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify. 2015b.

Wagner, Roy. “Are there social groups in the New Highlands”. In. Leaf, Murray J.; Campbell, Bernard (eds.). *Frontiers of anthropology: an introduction to anthropological thinking*. New Yorke: Van Nostrand. 1974: 95-122.

_____. “Analogic Kinship: A Daribi Example”. *American Ethnologist*, vol. 4, no. 4. 1977: 623-642.

_____. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press. 1981.

Walker, Harry. "Demonic Trade: debt, materiality and agency in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18. 2012: 140-159

_____. *Under a Watchful Eye: Self, Power, and Intimacy in Amazonia*. Berkeley: University of California Press. 2013.

_____. "Equality Without Equivalence: an anthropology of the common". *Malinowski Memorial Lecture 2015a*, disponível em <http://www.lse.ac.uk/newsAndMedia/videoAndAudio/channels/publicLecturesAndEvents/player.aspx?id=3104> (acessado em 16/05/2016).

_____. "Justice and the Dark Arts: Law and Shamanism in Amazonia". *American Anthropologist*, vol. 117, no. 1. 2015b.

Weiss, Gerald. "Campa Cosmology". *Ethnology*, vol. 11, no. 2. 1972: 157-172.

_____. "Campa Organization". *American Ethnologist*, vol. 1, no. 2. 1974: 379-403.

_____. *Campa Cosmology: The world of a forest tribe in South America*. New York: The American Museum of Natural History. 1975.

Zarzar, Alonso; Román, Luis. *Relaciones Intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica. 1983.