

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

Barbara Maisonnave Arisi

**A DÁDIVA, A SOVINICE E A BELEZA.
ECONOMIA DA CULTURA MATIS,
VALE DO JAVARI, AMAZÔNIA.**

Florianópolis
2011

BARBARA MAISONNAVE ARISI

**A DÁDIVA, A SOVINICE E A BELEZA.
ECONOMIA DA CULTURA MATIS,
VALE DO JAVARI, AMAZÔNIA.**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do grau de Doutora em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Oscar Calavia Saez - UFSC

Co-orientadora: Profa. Dra. Laura Rival - University of Oxford

Florianópolis
2011

Catálogo na fonte elaborada pela Biblioteca da
Universidade Federal de Santa Catarina

A714d Arisi, Barbara Maisonnave

A dadiva, a sovinice e a beleza [tese] : economia da Cultura Matis, Vale do Javari, Amazonia / Barbara Maisonnave Arisi ; orientador, Oscar Calavia Saez. - Florianopolis, SC, 2011.

559 p. : il., tabs., mapas

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

Inclui referencias.

1. Antropologia Social. 2. Etnologia - Indios Matis - Vale do Javari (AM). 3. Economia - Indios Matis - Vale do Javari (AM) . I. Calavia Saez, Oscar.
II. Universidade Federal de Santa Catarina. ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
III - Titulo.

CDU 391/397

PROGRAMA DE POS-GRADUACAO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“A dadiva, a sovínice e a beleza. Economia da Cultura Matias,
Vale do Javari, Amazonia”

Barbara Maisonnave Arisi

Orientador: Oscar Calavia Saez

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

Prof. Dr. Oscar Calavia Saez
Orientador
PPGA/UFSC

Profa. Dra. Laura Rival
Co-orientadora
ISCA/University of Oxford

Prof. Dr. Renato Monteiro Athias
PPGAS/UFPE

Prof. Dr. Jeremy Deturche
PPGAS/UFSC

Prof. Dra. Elsje Maria Lagrou
PPGSA/IFCS/UFRJ

Dr. Marcos Alexandre Albuquerque
PPGAS/UFSC

Profa. Dra. Deise Lucy Oliveira
Montardo
PPGAS/UFAM

Profa. Dra. Antonella Maria Imperatriz Tassinari
(coordenadora do PPGAS)

Florianopolis, 21 de novembro de 2011.

Para Txema e Victoria Marina

AGRADECIMENTOS

Trabalhar e estudar na Amazônia é apenas possível graças ao apoio de diversas pessoas e instituições, a imensa persistência e sorte. Felizmente, contei com o suporte de diversos institutos e núcleos de pesquisa, universidades e amigos.

Agradeço aos auxílios financeiros do CNPq por bolsa de estudos, da CAPES por bolsa de estudos e estágio no Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford; ao Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural (INCT IBP/CNPq/FAPESC), por auxílio para trabalho de campo em 2009; e à Pró-Reitoria de Pesquisa e Graduação (PRPG/UFSC) por passagens aéreas em 2006 e 2009. Ao Núcleo de Transformações Indígenas (NuTI/Pronex), pelo auxílio em 2006; e à PRPG/UFSC e à Pró-Reitoria de Pesquisa e Extensão (PRPE/UFSC) pelas passagens áreas para o trabalho de campo daquele ano.

Aos Matis por terem me aceito, me adotado, me tratado bem e cuidado de mim em suas comunidades, casas e vidas. Especialmente, na aldeia Aurélio, por me oferecerem casa, família e educação, a Txema, Kaná Ęxkó, Bëso Dantin Wassá, Tupá Maria José, Binin Chunu, Tëpi Wassá nukun maxkô, Tupa Suk, Makunantê, Kuni Bëtxan, Dani Wassá, Main Jones, Kachë Ętxó, Damë, Tumë Dora, Mëpa João, Kaná Juliana, Tupá Wissu Chari, Bëssó Wassá, Chawá Wassá e também a Ęnawat e Duni (in memoriam de ambas meninas, com grande saudade, txampibo dabëtpa, sinanek ënbi nukun txibibo). Pela amizade, afeto e atenção, a Txami, Kaná (sua mulher, in memoriam), Binan Tuku, Tupá, Dani Tuku, Iva Wassá, Kuini Chumarapá, Tumë “Japonesa”, Tumi Bëchuru, Tumi Machupá, Binan Chapu Chunu, Kuini Marubo, Kaná, Makë Bush professor e às matxó Tupá Chumarapá, Chawá, Tupá e Bëso. Agradeço também a Tumi Tuku, Tupá Chunu, Makë Chawën, Dani, Iva Chukuruta, Tupa Suk, Chawá, Binan Mantê Maxupá, Korubo Tupá, Binin Bëchu, Makë Wassá, Kuni Bëtxan, Tumë, Iva Wiku, Bëso, Binan Mantê, Kaná, Damë Jacinaldo, Kachë Mëntuk, Damë AIS e Binin Tsiken.

Na aldeia Beija-Flor, agradeço em especial, a Iva Rapa, Ęnawat, Koká, Kanika Siankit, Chapu Sibó, Pixi Kurumim, crianças de Iva Rapa, Bëssó Wassá e Tëpi Pajé Xó’xókakit por casa, ensinamentos e cuidados. Agradeço pelos mesmos motivos a Kuini Buntak, Chawá Chari, Dani Wassá, Mantê, Mëntuk, Makë Mabuchá, Tumë, Makë Bëux “Grifo”, Tupá Suk, Chawá ‘matxó’, Chapu Sibó Mëo ‘Binan Wassá’, Bëso, Mënkë, Binin Bëchu Papi Wassá, Iva Chunu, Tumë Chunu, Kaná, Damë Kaci, Chawá Wassá, Kuini Pussá, Kaná, Kaná (mulher de Kuini Pussá,

in memoriam), Binan Chapu ‘da onça’, Kachë Mëntuk, Tumi Mabëru, Binin professor, Pixi Wissu, Pixi Ixmã, Tumë Xatan, Mantê Pessabó, Chapu, Dani Këmu, Binin Txema, Batsi e Binan Mëna Mantê AIS. A todos demais, muito obrigada por terem me aceito e tratado tão bem.

Em Atalaia do Norte, a Bushe e Tupá, por me hospedarem em sua casa e pela amizade que perdura. Também agradeço a Baritsika e, em especial, aos filhos de Txami, Tumi Wissu Paulo pela ajuda com traduções e a Pixi Katá, meu pequeno grande professor, pela paciência em nossas agradáveis aulas matinais de Matis. Novamente a Tëpi Wassá nukun maxxô e Tupa Suk por me abrigar em seu quarto nos fundos da Univaja. A Kell Almério Alves Wadick e sua mulher Francisca ‘Chica’ Calixto pela fundamental base amiga na cidade. Aos amigos da Univaja e companheiros de ação no Fórum Social Mundial de Belém, Kurak Kanamari, Waki Mayoruna, Jorge Marubo, Antônio Flores Mayoruna, Raul Mayoruna, Evaristo Kanamari e César Marubo. A Estevão Marubo e sua família, também pela hospitalidade em sua maloca. A César Marubo, por me receber sempre tão bem em sua casa. A sua filha Nely Marubo, minha admiração, logo será a primeira antropóloga índia do Vale do Javari. A Mário Marubo, pela festa de 2006 de inauguração de sua maloca. Em Benjamin Constant, a Fernando Scheibe, em especial, e a Rafael Pessoa São Paio, Rodrigo Reis, Juan Carlos Peña, Tattyana Mariúcha e Max Pinheiro, amigos da UFAM, Instituto Natureza e Cultura. Em Manaus, a Deise Lucy Montardo.

A meu orientador Oscar Calavia, pela amizade, diversas iluminações e lições de antropologia e narrativa. A minha co-orientadora Laura Rival pela atenção e comentários valiosos. Aos colegas do NESSI – Núcleo de Estudos sobre Saberes e Saúde Indígenas, Lisiane Lecznieski, Sonia Lourenço, Valéria Barros, Jakeline de Souza, Nádia Heusi, Isabel de Rose, Denia Romano Solano, Ari Ghiggi Junior, Kaio Domingues Hoffmann, Barbara Bustos, Daniel e Raquel Scopel, e Miriam Alvarez, com quem compartilhei a paixão pela pesquisa em etnologia indígena. Com os colegas do NAVi – Núcleo de Antropologia Visual, Matias Godio, Maycon Melo, Mônica Siqueira, Marcos Alexandre Albuquerque, Angela de Souza e Carmen Rial, dividi também a paixão pelas imagens. Na UFSC, tive também o prazer de ser colega de Dina Mazariegos, Maya guatemalteca, que contribuiu com suas reflexões pertinentes. A todos meus colegas de turma e, em especial, a Jean Segata e Waleska Aureliano. Obrigada aos membros da banca que tantas contribuições fizeram, espero continuar em diálogo com vocês!

Agradeço aos demais professores e colegas do PPGAS e, em especial, Rafael Menezes Bastos, Miriam Pillar Grossi, Esther Jean

Langdon, Theophilos Rifiotis, Carmen Rial, Antonella Tassinari, Edviges Ioris e Silvio Coelho (in memoriam). Às secretárias Adriana Fiori e Ana Lúcia Brizola, e às bibliotecárias, Sigrid Dutra e Narcisa Amboni e a todos demais funcionários da BU/UFSC. No Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford, agradeço também a Elizabeth Ewart e Ruth Gutierrez; pelos cursos, a Inge Daniels, Laura Peers e Marcus Banks. Aos bibliotecários de Tylor, Balfour e Bodleian Libraries e aos funcionários do Pitt Rivers Museum. Aos antropólogos Juan Álvaro Echeverri e Marco Tobón, pela acolhida carinhosa na Universidad Nacional de Colômbia - sede Leticia (UNAL/Amazonía). Aos amigos que estudam com povos Pano Miguel Carid Naveira, Laura Perez Gil, Edilene Coffaci de Lima, Pedro Cesarino, Javier Ruedas e Conrad Feather, gracias por diversas trocas, livros e ensinamentos. Aos antropólogos Flávio Wiik, Steven Rubenstein, Daniela Peluso, Daniel Rodríguez, Peter Gow, Stephen Hugh-Jones, Daniel Miller, Marcos Lanna, Rose Panet, Spensy Pimentel e Dominique Gallois por precious advice e comentários. Merci a Bonnie Chaumeil e Isabelle Daillant pela oportunidade de apresentar meu trabalho em seminário do EREA/LESC em Paris, e aos participantes Danilo Paiva Ramos, Larissa Barcelos, Eduardo Pieres Rosse, Pierre Déléage, David Jabin. A Manuela Carneiro da Cunha por ter me aceito em reunião de seu núcleo de pesquisa no CEBRAP.

Ao pessoal da FUNAI em Atalaia do Norte e Tabatinga, Jean Heródoto de Salles, Eriverto da Silva ‘Beto Marubo’ Vargas, Eduardo Rocha Barcellos, Esther Maia, a querida Idnilda Obando, Rieli Franciscato, Blandina Zimmerman e Fabrício Amorim. Em Brasília, obrigada a Márcio Meira e Cláudio Romero. Em Santa Catarina, a João Maurício Farias. Meu sincero obrigada aos amigos do Centro de Trabalho Indigenista, Maria Elisa Ladeira, Helena Ladeira, Maria Fernanda ‘Mafê’ Vieira, Kelly D’Ávila e Beatriz Matos. Em especial, meu agradecimento a Hilton ‘Kiko’ Nascimento pelo apoio fundamental em 2006. Aos amigos do Instituto Socioambiental, Beto Ricardo, Fany Ricardo e Marcos Wesley de Oliveira. A Ricardo Verdum, do Instituto Nacional de Estudos Socioeconomicos. A Davi Kopenawa Yanomami, da Hutukara.

Às amigas enfermeira Jaqueline Valim Cardoso, assessora pedagógica do CTI junto aos Matis, e auxiliar de enfermagem Maria das Graças “Magna” Nobre, obrigada por compartilhar sua comida, conhecimento e amizade quando estivemos “no alto”. Aos enfermeiros Carlos Eduardo Vilas Bôas e Alcenir Júnior de Figueiredo Soares; a Cícero Antônio Paula Barros, do Lacen (Laboratório Central/Susam),

obrigada; a Michelangelo Neves, chefe de posto na Aurélio. Aos barqueiros Mazinho, Adonis Barbosa e Arnaldo de Lima Filho por caronas de descida. À médica Deise Alves Francisco e novamente a Pedro Cesarino com quem tive o prazer de trabalhar e aprender durante elaboração do documento Saúde na TI Vale do Javari.

Por terem aceito participar de minha pesquisa, aos produtores da equipe da rede MBC da Coréia do Sul, aos cinegrafistas norte-americanos e a seu guia. Aos turistas alemães Bernd Schamsser, Jurgen Kuller, Christa e Jochen Jork e ao guia Bernd Kroening. Aos amigos da Reserva Tanimboca, Goran Mihajlovic, Adriana Aguilar e Luca, muchas gracias.

Obrigadíssima à minha família, Helena Corrêa Maisonnave, Paulo Sérgio Canfield Arisi, Ana Carolina Maisonnave Arisi, Hernán Terenzi, Gabriel Maisonnave Arisi, Maira Foresti, Guillermo Corral Rallo, Franke Koopman Sr., Loekie Jansen, Alexandra e Harry Deneke e Sylvia e Leon Rinkens, Laura Ensign, Augusto Maisonnave e Ester Müller pelo apoio. A minha mãe, pedagoga e professora, agradecimento especial pela revisão. A meu pai, obrigada pela ajuda em checar as referências. A Frank e Victoria Marina Koopman, marido e filha, obrigadíssima por tudo e mais, dank jullie wel voor alles en voor meer! A Frank, agradeço também pelos mapas, artes da tese e a vida em comum. Com vocês e os Matis, aprendo que viver e ser feliz é o melhor de tudo!

RESUMO

Essa tese trata sobre a economia da cultura dos Matis, um povo indígena amazônico, sua circulação de conhecimentos com o exterior e suas relações com estrangeiros de diferentes matizes. Alguns desses estrangeiros são nêix (animais); outros, tsussin (forças vitais, seres ou potências desencorporadas); outros, nawa (povos indígenas vizinhos, brasileiros ou gringos). Dentre esses últimos, relações econômicas se dão especialmente com jornalistas/ documentaristas, turistas e pesquisadores. Transações diversas são etnografadas em ritos, mitos, práticas xamânicas, filmagens, programas turísticos, comércio de objetos e em outras relações cosmopolitanas. Um ponto fundamental estudado é a afirmação dos Matis de que querem ser um povo numeroso, ser um povo grande. A economia de pessoas está entrecida com as economias da cultura. Os Matis querem desses povos estrangeiros (animais, tsussin, gringos) tecnologias (num sentido amplo) para conseguir crescer, ter corpos mais duros e fortes, serem mais e mais poderosos, mais belos. Os estrangeiros aparecem como os principais outros de quem se quer adquirir poder, tecnologias, estéticas e através de quem se pode expandir pelo cosmos. A tese trata de temas clássicos da etnologia amazônica como economia de pessoas (corpos), com foco em sovinices e circulações de conhecimentos e coisas (transações, aquisições ou roubos de mitos, cantos, poderes xamânicos, farmacopéia, pedaços de corpos, motores e outros bens). Trato de economia, portanto, em uma compreensão generosa, qualquer definição clássica etimológica de ‘economia’ como cuidado, manejo ou organização da casa (do grego ‘oikos’ e ‘nomia’) será alargada aqui.

Palavras-chave: Etnologia. Economia. Ritual. Mídia. Turismo. Pano. Matis. Vale do Javari. Amazônia.

ABSTRACT

This thesis is about the economy of culture of the Matis - an Amazonian indigenous people, its circulation of knowledge with the outside and its relations with different foreigners. Some of those foreigners are *nëix* (animals); some, *tsussin* (vital forces, desincorporated beings or potencies); others are *nawa* neighbouring indigenous peoples, Brazilians and *gringos*. Among these last ones, economic relations take place specially with journalists/film makers, tourists and researchers. Several transactions are ethnographed in rites, myths, shamanic practices, filming, touristic programs, objects' trading and in other cosmopolitan relations. A fundamental point of the present study is the Matis' affirmation that they want to be a numerous people, to be bigger. The economy of people is interwoven with the economy of culture. The Matis want from these foreign peoples (animals, *tsussin*, *gringos*) technologies (in a broad sense) so that they can grow, to have bodies that are harder and stronger, to be more and more powerful, more beautiful. The foreigners appear as the 'special others' from whom to acquire power, technologies, aesthetics and through whom it is possible to expand throughout the cosmos. The thesis treats classic themes in Amazonian ethnology such as economy of people (bodies), with focus in the stinginess and the circulation of knowledge and things (transactions, acquisitions or robberies of myths, songs, shamanic powers, pharmacopoeia, body parts, engines and other stuff). So, I treat economy in a generous comprehension, any classic etymologic definition of 'economy' as care, management or organization of the house (from the greek 'oikos' and 'nomia') will be broaden here.

Keywords: Ethnology. Economy. Ritual. Media. Tourism. Pano. Matis. Vale do Javari. Amazon.

CONVENÇÕES

Para a tese, trabalhei a transcrição da língua matis a partir de ortografia elaborada pelo linguista Edward Bruce Emsheimer. Os Matis elaboraram com ele, missionário provavelmente ligado ao SIL (Summer Institute of Languages), o documento que reproduzo a seguir. Parti desse documento, revisado em 2007, para, com ajuda dos professores indígenas matis, decidir como deveria grifar as palavras matis em minha tese, posto que ela será lida e consultada por eles e passa a ser um dos documentos onde sua língua está transcrita.

Indico entre colchetes minhas observações ao documento elaborado pelo linguista. De todos modos, gostaria de agradecer aos Matis por terem me dado acesso a esse material e registrar que os Matis vem tentando elaborar sozinhos, com algum apoio de Edward/Eduardo, um dicionário matis-português.

Sobre a língua matis, temos atualmente as dissertações, artigos e teses do casal de lingüistas Rogério Vicente Ferreira (2001, 2003a, 2003b) e Victoria Regina Spanghero Ferreira (2000; 2005) e o trabalho de David Fleck (2003, 2006, 2007, 2010) sobre a língua matsés, comparações entre línguas Pano. Há ainda um trabalho comparativo de listas de palavras das línguas faladas no Vale do Javari, cuja pesquisa foi feita por Emsheimer e análise por Anonby & Holbrook (2010) para o SIL¹.

A seguir, reproduzo o documento elaborado por Emsheimer, com meus comentários entre colchetes.

“ORTOGRAFIA MATIS – para os professores Matis. Material elaborado por Edward Bruce Emsheimer – Manaus/AM – revisado em setembro de 2007.

¹ Os linguistas apresentam uma tabela com as porcentagens de palavras Matsés/Mayoruna, Matis e Kulina-Pano que, comparadas com palavras nas línguas Marubo, Matsés/Mayoruna e Matis, foram consideradas como idênticas ou quase idênticas, como reproduzo a seguir: “Table 1. Percentage of similar and identical words.

Matsés/[Mayoruna]	15%			
Matis	27%	39%		
Kulina Pano	32%	55%	65%	
	Marúbo	Matsés	Matis.”	

(Anonby & Holbrook 2010: 18)

Esta ortografia da língua matis tem como objetivo:

1) ser fiel aos fonemas específicos deste idioma, cada som contrastante deve ser representado com um símbolo;

2) ser prática, de forma que seja fácil para aprender a ler e escrever sem muitas regras;

3) ser tão semelhante quanto possível ao alfabeto português, para facilitar a transcrição da escrita dos dois idiomas.

4) Na ortografia sugerida para o idioma Matis temos 19 letras, porém só usamos 17 símbolos individuais, porque três letras são combinações de dois símbolos. As letras sugeridas são: a, b, d, e, ë, i, k, m, n, o, p, s, t, ts, tx, u, w, x, y.

A seguir apresentamos uma tabela que mostra a relação entre os fonemas e as letras da ortografia, e também dá exemplos em português aproximando a pronúncia e a escolha dos símbolos polêmicos.

Ortografia	Exemplos Matis em Ortografia	Exemplos Português
b	b aba “neto” bi ux “carapanã” [mosquito]	bebê
d	đu “[<u>macaco</u>] guariba” bëda “bom [<u>belo</u>]” [* Grifo com r para facilitar a leitura para não-indígenas]	dá para
k	k akan “cesto” kw akek “ouvir”	cama porque
m	m ama “pai” mim bi	mamãe
n	n a “ninho” no en “minhoca [verme]” si nkwin “banana”	nada
P	pisidap * “fedido” pë t “vermelho”	papai
s	si su isi s “peixe mangi [<u>sic</u> <u>mandi</u> ?]” [Outro ex: <u>sisé</u> “quati”]	sal

t	têtun tawat “paxiúba”	tatu
ts	tsawes “tatu” atsa “macaxeira”	mitsubishi
Tx	txatxa “buriti” txitxi “avó materna”	tio, ti (dialeto [sotaque] carioca)
X	xaxu “pilão” xapex “tucum”	xadrez abacaxi três (dialeto [sotaque] carioca)
W	waka “água” wiwa “criação de animais [xerimbabo, filho/a]” awat “anta” [* <u>Muitas vezes, opto por grifar com /u/ como em uiuá “xerimbabo” ou “filho/a”</u>].	uísque tuchaua
Y	ayax “cipó” têyute “colar”	feito saia

A	ana “língua” akankit “assassino”	abafar campo
E	etek “entrar” sekte “peneira”	é bebê
I	iwi “árvore” imi “sangue”	inimigo
Ë	ëxë “semente” iwë “pesado”	~
O	opos “micuim” ompokit “ladrão [Obs: sugiro como melhor “aquele que esconde”]”	pó, ocorrer onça
U	uma “caiçuma, chicha”	urubu

Descrição dos símbolos

1. Consoantes

/p/ tem o mesmo som do /p/ em português quando se encontra no início e meio das palavras, mas quando este ocorre no final de palavras ele tem um som bem mais curto, o som de /p/ occlusivo, surdo, bilabial, não-explodido.

/b/ tem o mesmo som do /b/ em português quando se encontra no início das palavras, mas quando este ocorre no meio de palavras, ele tem o som do /b/ “mole” do espanhol (podendo facilmente ser confundido por um /v/, mas esse idioma não tem /v/, ou seja, o /b/ fricativo sonoro, bilabial.

/t/ tem três sons:

1. Tem o mesmo som do /t/ em português quando se encontra no início de sílabas nas palavras,

2. Mas quando este ocorre no final das sílabas, como na palavra awatbo “banana comprida”, ele tem um som mais curto, o som de /t/ oclusivo surdo, alveolar, não-explodido.

3. Em algumas palavras o /t/ é pronunciado como /r/ de português. Isto ocorre quando uma palavra que termina com /t/ recebe um sufixo que começa em vogal. Isso geralmente acontece quando uma palavra que é um substantivo é modificada para formar um verbo como #1. Também acontece em palavras compostas, quando a primeira parte era uma palavra terminando em /t/, e a segunda parte começa com vogal, como #2. Também este fenômeno é visto nos pronomes, ou substantivos que terminam na letra /t/, e o sufixo que começa em vogal é acionado, como em #3. Isto é muito freqüente nas frases “transitivas”, porque o ator da frase vai sempre receber um sufixo marcador para indicar quem é que está fazendo a ação.

1. Por exemplo: imët “escuro” + ek “tempo presente/futuro” = imëtek. “escurecer”, mas a pronúncia do /t/ é agora como /r/. É pronunciado imërek.

2. Também: kapët “jacadé” + ame “grande” = kapëtamë “jacadé Açú”, mas a pronúncia é kapëramë.

Também: akit “ele” = -ën “marcador transitivo” = akitën “ele/[ela]”, mas a pronúncia é akirën.

/d/ tem dois sons:

1. Tem o mesmo som do /d/ em português a não ser que esteja entre vogais.

2. Quando se encontra entre vogais ele é sempre pronunciado com o som de /r/ do português. Isto pode dar confusão porque no português o /d/ e o /r/ contrastam, são fonemas distintos, então são escritos com dois símbolos. Mas, no Matis, são alofones do mesmo fonema, /r/ sempre ocorre entre vogais e /d/ ocorre em todos os outros lugares. Em Matis, nós consideramos que não existe a letra /r/.

[Porém, estou grifando com /r/ muitas palavras como Dara, darasibo, bëra e bëru, por exemplo, para facilitar a leitura por não-indígenas. Os Matis estão ainda decidindo se irão utilizar a letra /d/ ou a /r/ para esses casos.]

Alguns exemplos de palavras compostas provam que isso é verdade. Podemos uma palavra que obviamente começa com a letra /d/, mas quando ele é juntado a uma palavra que termina com vogal, agora o /d/ ficou entre vogais, e o som mudou para o som de /r/. Veja:

maë “roça” + dëdek “derrubando” = maëdëdek “derrubando roça”, mas a pronúncia é maërërek. [Por esse motivo, grifo com /r/.]

tawi “perna” + datonkete “camisa [roupa]” = tawidatonkete “calça comprida”, mas a pronúncia é tawiratonkete.

xëta “dente” + dëxbu “ponta” = xëta dëxbu “dentes dianteiros”, mas a pronúncia é xëtarëxbu.

të “sufixo para pescoço” + dayunek “abraçar” = tëdayunek “abraçar [no pescoço]”, mas a pronúncia é tërayunek.

/k/ tem o mesmo som do /c/, /qu/ em português, porém, tem um uso muito mais simples do que as letras portuguesas. Em todas as ocorrências do som, se escreve /k/. A letra /k/ é usada em todos os ambientes, antes de todas as vogais /a/, /e/, /i/, /ë/, /o/, /u/ como:

kamun “onça”; kuku “tio materno, sogro”; kobisan “abacaba”; kwaxpi “perereca”; kwëbu “jacu”.

/ts/ tem o mesmo som que tem tsé-tsé “uma espécie de mosca africana”. No português não ocorre /ts/, com exceção de raras palavras importadas. Em Matis, este som é muito comum e ocorre tanto no início quanto no meio das palavras.

/tx/ tem o som que é escutado em muitos dialetos do português quando o /t/ vem antes de /e/, /i/, como por exemplo, no dialeto carioca, nas palavras tia, tinha, parte, vinte.

Em Matis, /tx/ pode ocorrer antes de qualquer vogal, como txitxi “gavião”; txek “engolir”, txuna “macaco barrigudo”, txot “terra”; txapa “peixe”.

/s/ tem o mesmo som encontrado no português quando se escreve com /s/ no início de palavras e /ç/, /ss/, /x/ entre vogais. /s/ em Matis nunca tem o som de /z/.

/x/ tem o mesmo som do /x/, /ch/ em português como nas palavras abacaxi, peixe, Xuxa, chupar, chá.

Achamos melhor usar /x/ em vez de /ch/, porque esta segunda introduz uma nova letra /h/ que em Matis não existe e não é necessária. Também é geralmente melhor usar somente uma letra para representar um fonema quando é possível.

/m/ tem o mesmo som que o /m/ do português quando este ocorre no início de sílabas. Quando em Matis o /m/ ocorre no final de sílabas, ele mantém o som de /m/, ao contrário do que acontece em português onde o /m/ simplesmente representa a nasalização da vogal que o precede. Em Matis, o /m/ não ocorre na sílaba final das palavras. Em Matis: kwempa “papagaio”; ompokit “ladrão [aquele que esconde ou rouba]”; ëmbi “eu”.

/n/ tem o mesmo som que o /n/ do português. Quando em matis o /n/ ocorre antes de /k/, ele tem um som do /n/ velar.

/w/ tem o mesmo som de /u/ em português, antes e entre vogais, como nas palavras uísque, tuchaua. Pode ser usada no início e no meio das palavras como wiwa “criação de animais.

[Obs: Grifo *uiuá* e também a traduzo por xerimbabo ou filho/a, no sentido de aquele/a que eu crio].

/y/ tem o mesmo som de /i/ em português, entre vogais, como nas palavras saia, cuia, bóia. Só se encontra /y/ no meio das palavras como ayax “cipó”.

[Obs: Algumas vezes grifamos palavras assim com /i/ para facilitar a transição da oralidade à escrita próxima da escrita em português.]

2.a Vogais

/a/ tem o mesmo som que /a/ em português. É nasalizada quando ocorre antes de nk ou nk como nas palavras kanki wasa “macaco prego branco”; pêtkanakit “choque [relâmpago]”; akankit “assassino”.

/e/ tem os mesmos sons que /e/ /é/ em português, como nas palavras bebê, né, beleza. Estes dois sons variam livremente, não há regra para predizer quando ocorre um ou outro, mas também não há contraste fonêmico entre eles. É nasalizada quando ocorre antes de /n/ e /m/ na mesma sílaba como nas palavras tenke “tubo para flechas de zarabatanas [aljava]”; tsitenkit “dentes traseiros”.

/i/ tem o mesmo som que /i/ em português. É nasalizada quando ocorre antes de /n/ ou /m/ na mesma sílaba como nas palavras sinkwin “banana”; ain “sim”; awin “esposa”.

[Obs: para a grafia da tese, utilizo sinkuin e auin].

/ë/ não tem som comparável a qualquer vogal em português, como nas palavras avô, avó. Estes dois sons variam livremente, não há regra para predizer quando ocorre um ou outro, mas também não há contraste fonêmico entre eles. É nasalizada quando ocorre antes de /n/ ou /m/ na mesma sílaba como nas palavras datonkete “camisa”; onkek “falar”.

/u/ tem o mesmo som que /u/ em português, como na palavra urubu. É nasalizada quando ocorre antes de /n/ na mesma sílaba, como nas palavras unkin “caititu”; dëpunken “cabeceira”.

/x/ tem o mesmo som do em português como nas palavras abacaxi, peixe.”

(Emsheimer 2007). Comentários meus entre colchetes.

OUTRAS CONVENÇÕES

Para os nomes de povos do Vale do Javari, escrevo os que são utilizados hoje como auto-denominação quando em contato com a sociedade nacional. São também as formas registradas na lista da Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil, organizada pelo Instituto Socioambiental. Assim, escrevo Matis (e não Matsés), Mayoruna/Matsés² (e não apenas Matsés), Korubo, Marubo (diferencio entre os do Ituí e os do Curuçá, seguindo indicações nativas que apontam como sendo dois povos e não um), Kanamari, Tsohom-dyapa, Kulina Pano.

Há 18 registros de povos considerados como “isolados”³ pela Funai, quando houver referência, serão indicados por calha de rio e igarapé, tais como os “isolados” do Quixito ou do Jandiatuba, estes últimos chamados Flecheiros. Utilizo em maiúscula quando são sujeito,

² Optei por não utilizar, como sugerido por Erikson (1994), a denominação Mayoruna para o conjunto de povos que Erikson chama designa também como Pano Setentrional, pois acredito que o termo cria confusão com o grupo que hoje se identifica no Brasil como Mayoruna (ver Santos-Granero & Barclay 1994). Na lista da enciclopédia organizada pelo ISA, constam as duas grafias para esse povo: Matsés e Mayoruna. Quando me refiro aos Matsés/Mayoruna que vivem na TIVJ uso ambos nomes juntos para identificar àqueles que vivem do lado brasileiro. Em documento publicado em 2011, Cesarino, Francisco e eu explicamos a opção: “Para evitar maiores confusões, optamos por grifar nesse documento Mayoruna/Matsés. Mayoruna é o termo pelo qual os próprios índios se auto-identificam quando estão lidando com os brasileiros e o nome que constam em diversos documentos oficiais. O nome Mayoruna consta também em registros oficiais brasileiros, de nascimento ou óbito, e também por eles próprios quando se referem a si como grupo e estão a utilizar a língua portuguesa. Não usamos apenas o termo Matsés, pois embora seja um termo de auto-denominação em sua língua nativa confunde com a auto-denominação dos Matis que também é Matsés. O termo sozinho Mayoruna é utilizado também por muitos acadêmicos quando querem se referir aos grupo de povos Pano setentrionais (proposto por Erikson 1994) e Matsés sozinho se refere ao mesmo povo que vive em terras peruanas, o que aumenta ainda mais a confusão. Para evitar mais desentendimento, usaremos então nesse documento as duas palavras Mayoruna/Matsés, para nos referir aos índios Mayoruna/Matsé que vivem no Brasil.” (Arisi, Cesarino & Francisco 2011: 43).

³ Para críticas do termo “isolado”, ler Arisi 2010. Há 18 registros de povos listados como “isolados” pela CGIIRC/FUNAI, separados por calha de rio: Grupos de índios isolados: Rio Jaquirana: 1) igarapé Batã/Amburus, Rio Curuçá: 2) rio Quixito/igarapé do Maia, 3) igarapé São Salvador/Pedro Lopes, 4) igarapé Flecheira; Rio Ituí 5) igarapé Arrojo/Cravo/Alto Ituí, 6) rio Coari: grupo local Korubo, 7) igarapé Tronqueira: grupo local Korubo, 8) igarapé Pentiaquinho, Rio Itaquai: 9) igarapé Lambança: grupo local Korubo, 10) igarapé São José, 11) rio Branco: grupo local Korubo; Rio Jandiatuba: 12) igarapé Alerta, 13) igarapé Inferno, 14) rio Bóia, 15) igarapé Lobo/Jutaizinho, Rio Jutaf: 16) Alto rio Jutaf/igarapé Nauá, 17) igarapé Urucubaca (*Tsohonwak-dyapá*) e 18) igarapé Preto (Amorim 2008: 2). Para mais informações sobre esses povos, ler Arisi, Cesarino & Francisco (2011: 48-59)

substantivo e nome da língua e em minúscula quando em função de adjetivo, nunca os flexionando no plural.

Escrevi o nome dos povos como utilizados por seus antropólogos em citações, quando considere necessário incluí comentário em forma de nota. Não marquei as palavras em outras línguas em itálico.

LISTA DE FIGURAS

Foto 1: Binan Chapu Chunu e Txami mostram caneca produzida pela BBC.....	51
Ilustração 2: Rosto de Tèpi na capa da National Geographic.....	92
Ilustração 3: Par de brincos da cultura Chimu fabricado de ouro.....	98
Foto 4: Par de brincos Matis, de taboca e concha de molusco.....	98
Foto 5: Matis, turistas, guias e antropóloga acampam fora da TI.....	100
Foto 6: Cinegrafista da MBC TV da Coréia do Sul filma a cerimônia de beber tatzik.....	100
Foto 7: Festa de inauguração da maloca na Aldeia Aurélio, outubro de 2009.....	117
Foto 8: Txema ajuda seu Mëpa João a se vestir de queixada.....	122
Foto 9: Tumi Tuku-queixada esfrega barro na menina sentada sobre esteira.....	132
Foto 10: Kanika, da Beija Flor, vestindo-se de queixada nos arredores da aldeia.....	133
Ilustração 11: Txirabo munurek (dança das mulheres), desenho de Damë Kaci, 13/09/09 Beija Flor.....	138
Ilustração 12: Txawa (queixada), awat (anta), isku (japó), xubu ame (maloca), kuëbu (jacu), tururu (um sapo), atsaban uma akek (jaburu bebe caçuma), desenhos de Damë Pëkui, 14/09/2009 Beija Flor.....	139
Ilustração 13: Atsaban (jaburu), nëa (nambu), kuëbu (jacu), xaë (tamanduá bandeira), isku (japó) e tururu (um sapo), desenhos de Makë Majopá, 14/09/2009 Beija Flor.....	140
Ilustração 14: Ënawat tanek (capivara), desenho de Damë Pëkui, 16/09/2009 Beija Flor.....	144
Foto 15: Menino de capivara, o focinho lembra uma máscara de Mariwin.....	145
Foto 16: Tumi Branco como ikbo das capivaras.....	145
Ilustração 17: Mito Jaburu.....	150
Ilustração 18: Menino Matis entre os Jaburu.....	152
Ilustração 19: Menino Matis e Jaburu como avião grande.....	153
Ilustração 20: Menino Matis e Urubu como avião pequeno.....	154
Ilustração 21: Menino Matis vê Jaburu bater timbó.....	154
Ilustração 22: Assaram peixe traíra.....	156
Foto 23: Grupo de Jaburus entra na maloca.....	157
Foto 24: Os Jaburus fazem uma roda ao redor da panela 'lago de caçuma'.....	157

Foto 25: Jaburus ‘imitam’ beber no lago de caiçuma com seus bicos longos.....	158
Foto 26: Na noite seguinte, as panelas cheias de caiçuma e a dança dos homens.....	158
Foto 27: Tupá Maria José pinta sua irmã Dani Wassá, padronagem kuará kuixak.....	203
Foto 28: Pinturas podem ser feitas individual e coletivamente.....	203
Foto 29: Tëpi Wassá com pëuan poró na perna e braçadeira com beribëri.....	204
Foto 30: Bëssô Wassá Dantin com pëuan poro nas pernas.....	204
Fotos 31: Pintura bërëbëriuakin do ikbo da maloca.....	208
Ilustração 32: Rosetas de onças são padronagem dos braceletes.....	210
Ilustração 33: Bracete noa rapa [bem grande] para homens velhos.....	211
Ilustração 34: Bracete para homens.....	211
Ilustração 35: Bracete katxu bëri – para mulheres.....	211
Ilustração 36: Bracete para crianças.....	212
Ilustração 37: Bracete com padrão novo em zigue-zague.....	212
Ilustração 38: Cinto de miçangas com padrão bandeira do Brasil.....	212
Foto 39: Meninos escrevem seus nomes com jenipapo.....	216
Foto 40: Tëpi Wassá com Tupá Suk e tatuagem ‘Kaná’ no braço.....	217
Foto 41: Chapu Sibô Mëo [Binan W.] desenha tsasibo e ayakobo.....	219
Foto 42: Chapu desenha ambas com ‘chapéu’ bëri bëri.....	219
Foto 43: Tumi Wissu pinta padrões dos chapéus kuará kuixak, tukuruakin e tsasibo.....	219
Foto 44: Tumë Japonesa ensina cantos para saber o que comer, atrás Dëi (filho de Binan Tuku).....	224
Ilustração 45: Desenho meu de Tumë Japonesa, maloca nova Aurélio, 2009.....	225
Foto 46: Kuini Buntak carrega cipó tatkik recém coletado.....	243
Foto 47: Iva Rapa arruma tatkik ainda pingando seiva.....	243
Foto 48: Roda de tatkik com cineastas sul-coreanos.....	243
Ilustrações 49: Desenhos do caderno de um aprendiz de Tëpi.....	274
Foto 50: Pixi Wassá estuda copiando desenhos de tsussin.....	275
Foto 51: Chapu da Onça mostra cópia de dissertação feita por ele.....	275
Ilustração 52: Desenho de Pixi Wissu sobre as partes da vagina, 16/09/2009 Beija Flor.....	296
Ilustração 53: Desenho de Batsi mostra maxpí e vagina, 17/09/2009 Beija Flor.....	297
Ilustração 54: Percurso da expedição de Spix & Martius.....	331
Ilustração 55: Índio Maxuruna em blog de Gravuras Antigas.....	332

Ilustração 56: Maxuruna. Facsímile da “Atlas zur Reise in Brasilien”, de Spix & Martius.....	332
Ilustração 57: Índio Maxuruna. IBGE.....	333
Ilustração 58: Índio Maxuruna. Super Stock, site de comércio de imagens.....	333
Foto 59: Equipe norte-americana filma Binan Tuku na destreza do tiro, mulheres tiram sutiãs.....	359
Foto 60: Jovem Damë Jacinaldo mostra máscara vendida para jornalista norte-americano.....	369
Foto 61: Mariwin com maxó de testa alta sai da maloca, festa Aurélio 2009.....	369
Foto 62: Dois Mariwin, um com máscara de folha e o outro, com a de cerâmica, festa Beija Flor 2009.....	370
Foto 63: Em maloca da comunidade Beija Flor, produtor da rede MBC entrega dinheiro.....	389
Ilustração 64: Site pessoal do jornalista Erling Söderström.....	392
Ilustração 65: Site da agência de turismo Korubo Expedições.....	393
Ilustração 66: Rostos de menino e de Tumi Tuku Matis no site Tribe, de Bruce Parry.....	396
Ilustração 67: Rosto de Txema Matis no site do livro Unconquered, de Scott Wallace.....	396
Foto 68: Binan Tuku reparte o dinheiro da filmagem entre as famílias, eu como sua assistente.....	420
Foto 69: Tupá Maria José em compras no mercado de rua em Letícia, Colômbia.....	420
Foto 70: Tumi Bëchuru, Kuini ‘Mariwin’ e Makë Bëux ‘Grifo’ buscam tatxik em Atalaia do Norte.....	428
Fotos 71: Emblemas do Flamengo na geladeira e quadro na parede da AIMA. “Ser muitos”.....	464
Foto 72: Tumë jogando futebol, uma das paixões e diversões diárias na aldeia, à esq. Binin Chunu nukun bëntaro (meu cunhado).....	464
Foto 73: Kachë Mentuk com cesto de mandioca, para fazer caiçuma, e eu de ajudante.....	489
Foto 74: Tumë Japonesa e eu destrinchando macacos.....	490
Foto 75: Brincando de não ser sovina, entro na rede de Kuini Pussá que me manda embora logo depois.....	491
Foto 76: Kaná Ëxko, primeira mulher de Txema, exemplo de generosidade.....	491
Foto 77: Tumi Tuku perfurar o kuiut, antropóloga nawa sendo matizada.....	500

Foto 78: Minha filha Victoria e Tumi Wassá, expectativa de relação futura.....	500
Foto 79: Tëpi Pajé com braçadeiras Korubo, preparado para Txawá munurek Dança das Queixadas.....	520

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIMA – Associação Indígena Matis
BBC – British Broadcasting Corporation
CDB – Convenção de Diversidade Biológica
CGEP – Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas
CGII – Coordenação Geral de Índios Isolados
CIVAJA – Conselho Indígena do Vale do Javari
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CUB – Convenção da União de Berna
CUP – Convenção da União de Paris
CTI – Centro de Trabalho Indigenista
DPI – Direitos de Propriedade Intelectual
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
FPEVJ – Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari
FSM – Fórum Social Mundial
GATT – General Agreement on Tariffs and Trade
Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio
IIRSA – Integração da Infra-Estrutura Regional Sul-Americana
ISA – Instituto Socioambiental
LACEN – Laboratório Central de Saúde Pública
MMA – Ministério do Meio Ambiente
MBC – Munhwa Broadcasting Corporation
MDL – Mecanismo de Desenvolvimento Limpo
NGO – Non-Governmental Organization
OMC – Organização Mundial de Comércio
OMPI – Organização Mundial de Propriedade Intelectual
ONG – Organização Não-Governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
PAC – Plano de Aceleração do Crescimento
PCHs – Pequenas Centrais Hidrelétricas
PCI – Patrimônio Cultural Imaterial
PDPI – Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas
PIA – Posto Indígena de Atração
REDD+ – Redução das Emissões por Desmatamento e Degradação
SEDUC/AM – Secretaria do Estado de Educação do Amazonas
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
SUSAM – Superintendência de Saúde do Amazonas

TRIPS – Agreement on Trade-Related aspects of Intellectual Property Rights

Acordo Relativo aos Aspectos do Direito à Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio

UHE – Usina Hidrelétrica de Energia

UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

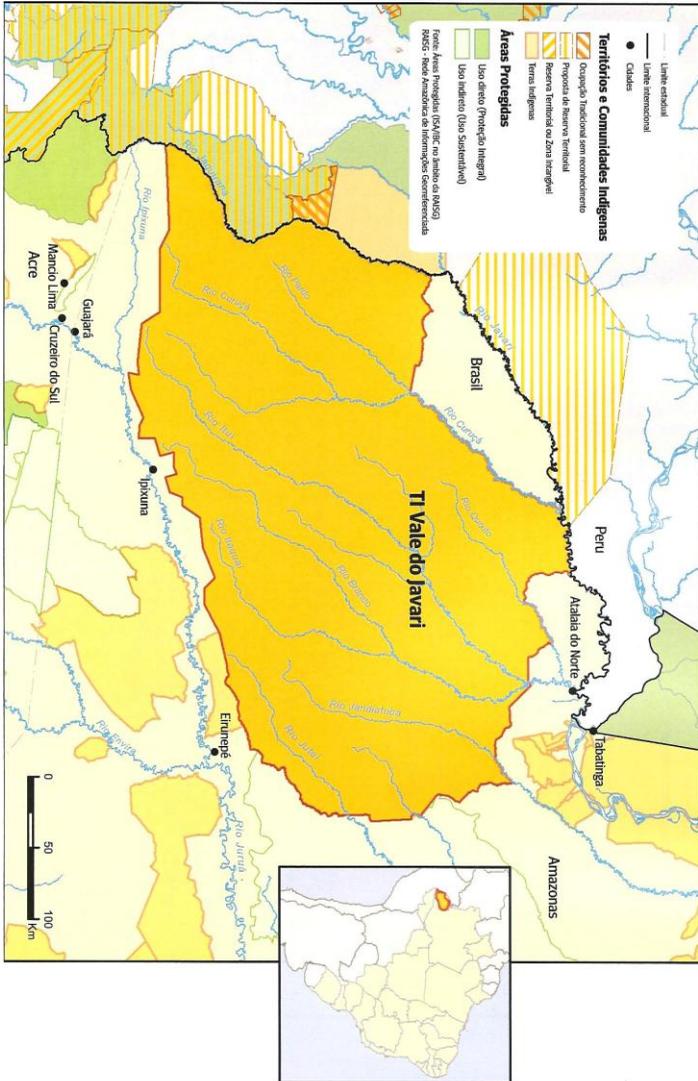
Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNIVAJA – União dos Povos Indígenas do Vale do Javari

WIPO – World Intellectual Property Organization (mesmo que OMPI)

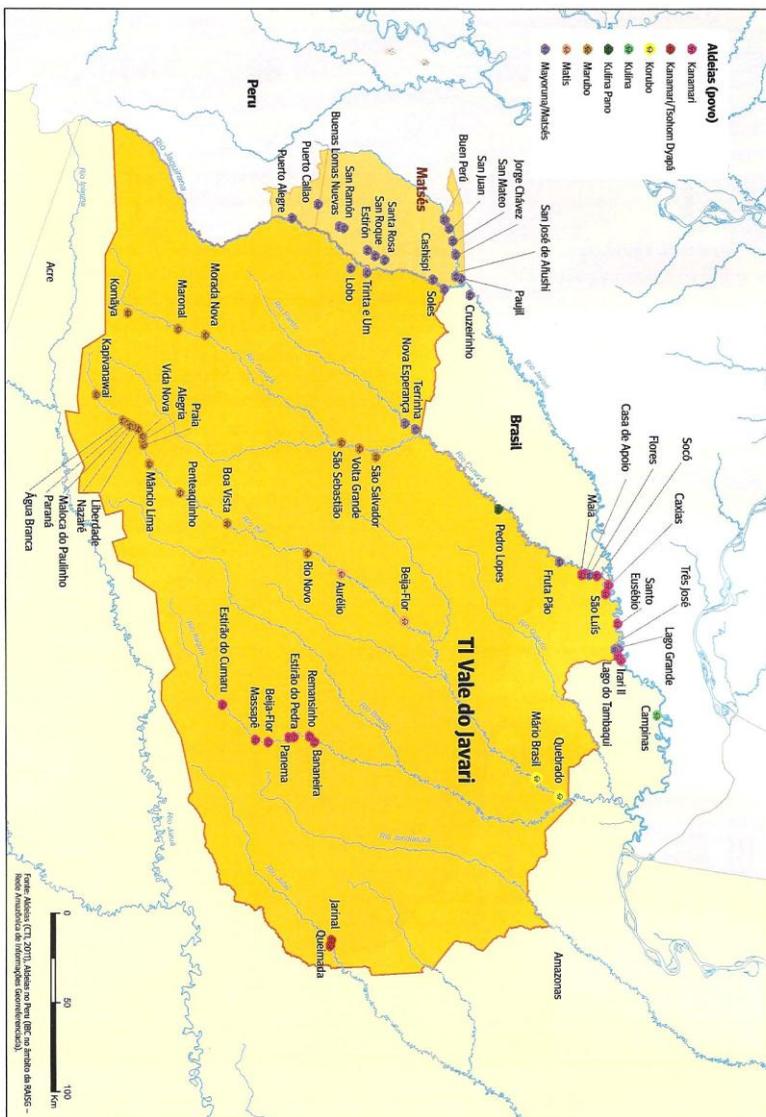
MAPAS

LOCALIZAÇÃO DA TI VALE DO JAVARI

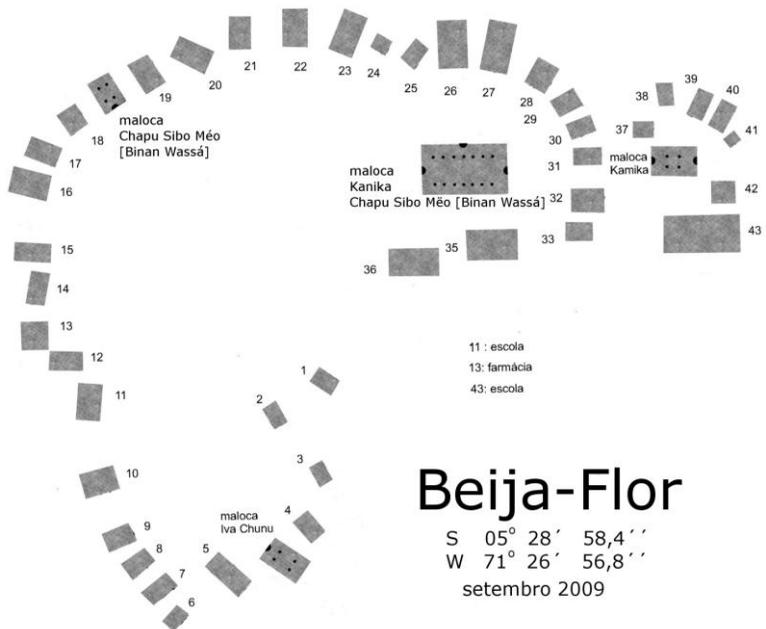


Mapa 1: Elaborado por CTI/ISA, publicado originalmente no documento Saúde na TIVJ (Arisi, Cesarino & Francisco 2011: 7).

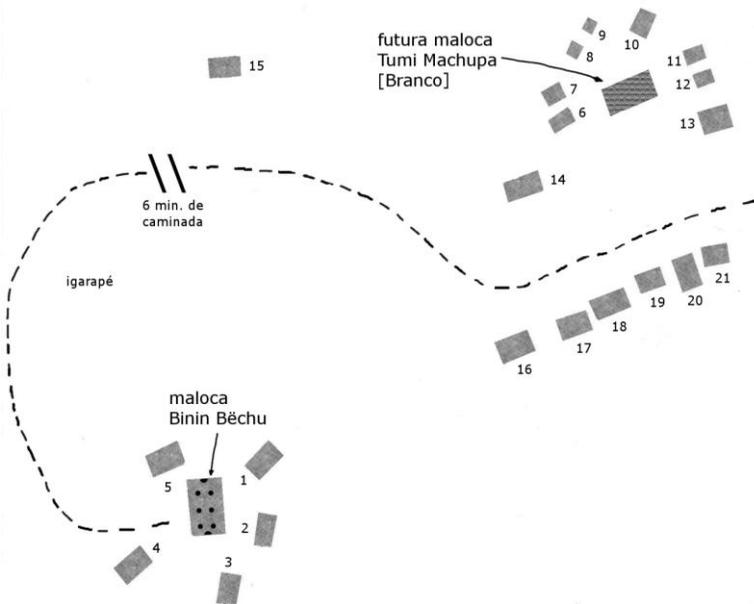
ETNIAS



Mapa 2: Elaborado por CTI/ISA, publicado originalmente no documento Saúde na TIVJ (Arisi, Cesarino & Francisco 2011: 9).



Mapa 5: Elaborado por Frank Koopman, com base em croquis de planta baixa da aldeia feitos por observação e desenhos de Arisi.



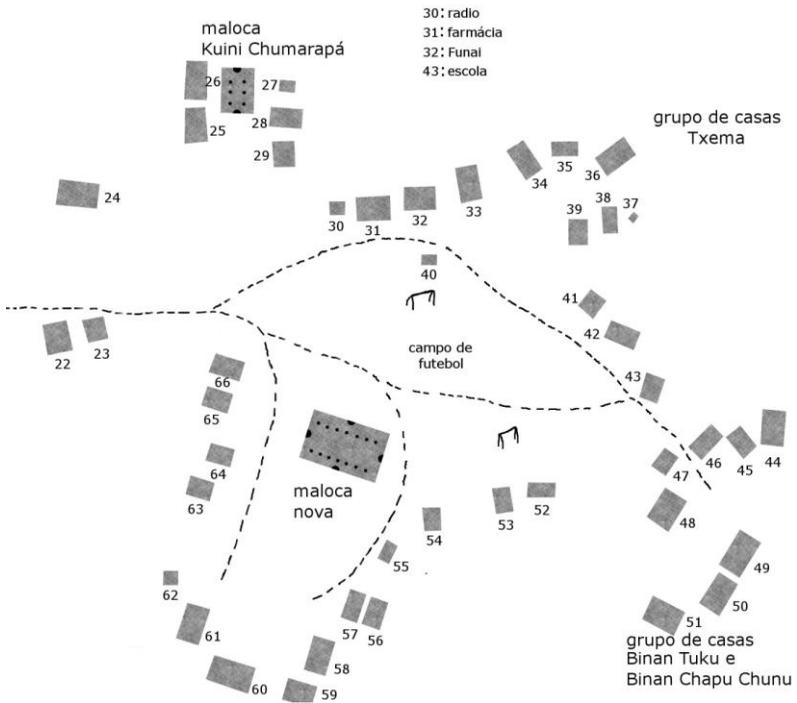
Mapa 6: Aldeia Aurélio, Parte I. Elaborado por Frank Koopman & Barbara Arisi, com base em croquis de planta baixa da aldeia feitos por observação e desenhos in loco de Arisi.

O mapa foi dividido em duas partes para caber no formato atual. Do lado direito, prossegue-se pela trilha que o liga ao mapa da página seguinte, a partir das casas 21 e 13 chega-se às casas 23 e 24 da parte II do mapa.

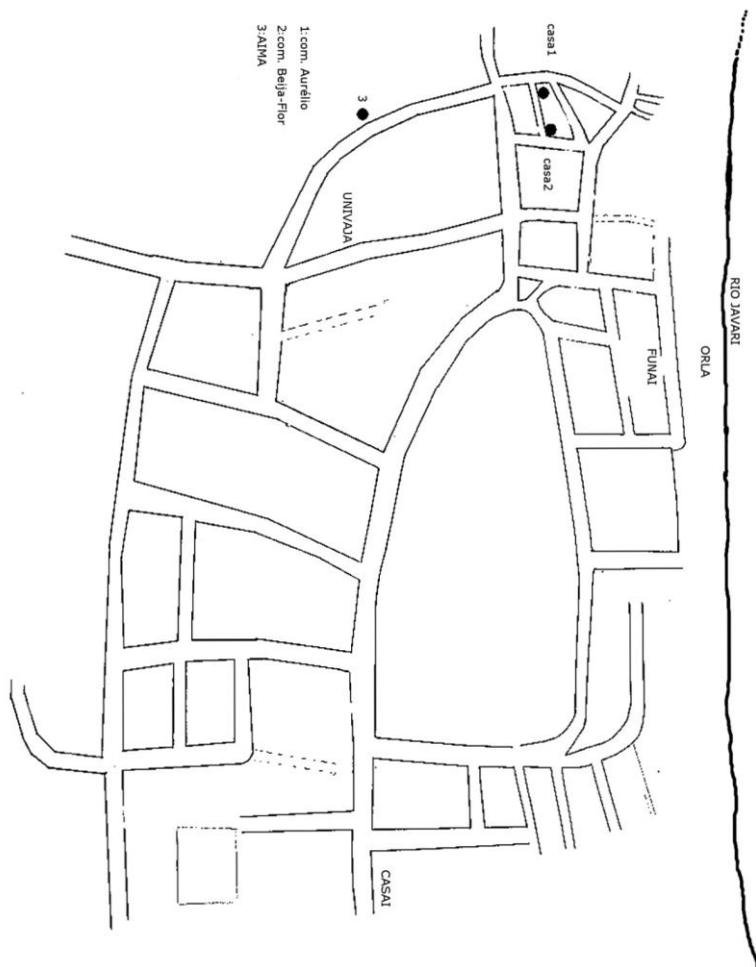
Aurelio

S 05° 48' 20,5''
W 71° 26' 20,3''

setembro 2009



Mapa 7: Aldeia Aurélio, Parte II. Elaborado por Frank Koopman & Barbara Arisi, com base em croquis de planta baixa da aldeia feitos por observação e desenhos in loco de Arisi. O Mapa foi dividido em duas partes para caber no formato atual.



Mapa 8: Cidade Atalaia do Norte (AM). Elaborado por Frank Koopman & Barbara Arisi, com base em uma mapa que circula em formato Xerox na cidade. Apagamos as demais informações e deixamos visíveis as localizações das casas que pertencem a Matis.

SUMÁRIO

Agradecimentos	9
Resumo	13
Abstract	15
Convenções	17
Outras Convenções	25
Lista de figuras	27
Siglas	31
Mapas	33
Localização da TI Vale do Javari	33
Aldeias e Povos TIVJ	34
Índios “Isolados” na TIVJ	35
Povos no Javari	36
Aldeia Beija Flor	37
Aldeia Aurélio	39
Casas Matis em Atalaia do Norte	40
Introdução	47
Caminhos da tese	51
Nëix tanek	52
Trabalho de campo/floresta	55
Os Matis	56
Etnografia, relações sociais e pagamentos pelo campo.....	59
Indigenização da modernidade e transformações de “cultura” índigenas	64
Propriedades e impropriedades em leis	69
Economias indígenas?	73
Motivações	80
Corpus, metodologia e reflexividade.....	80
Panos e as Terras Baixas.....	94

PARTE 1 Animais 101



Capítulo I

Nëix Tanek e munurek.....	103
<i>Xubu amë</i> , a maloca corpo, “malocorpo”	113
Relato de festa de antigamente	115
Festa para inaugurar maloca	116
Mito 1 - Luto e urucum.....	119
Preparativos para a festa e pequena introdução à economia de gente	123
Mariwin <i>maxó</i> na maloca	124
<i>Txawá munurek</i> - dança das queixadas	127
<i>Txokorën xikek txawán matsës</i> – “Esfregam lama, os queixadas-humanos”	128
Sektá, txampibo. Tonkatá, tonkatá txampibo –	129
“Flechেম, meninas. Atirem, atirem, meninas”	129
<i>Nukun txawa sekmen</i> – “Não fleche minhas queixadas”	131
<i>Munurek</i> e <i>nomankin</i> (cantos) masculinos e femininos	136

Capítulo II

Tanek e mito	141
O sapo <i>onkikit</i> e, novamente, o parentesco	141
<i>Tanek</i> e mito do sapo <i>Onkikit</i>	141
Mito 2 – Sapo <i>Onkikit</i> engole as panelas, mija na caiçuma e sovina as filhas bonitas	141
<i>Ĕnawat tanek</i> - capivara	143
Tanek de pássaros e tamanduá <i>Isku tanek</i> , pássaro japó	146
<i>Xaná tanek</i> , pássaro cigana.....	147
<i>Kuëbu tanek</i> – pássaro jacu	147
<i>Xaë tanek</i> – tamanduá.....	147
<i>Atsaban tanek</i> , pássaro jaburu	148
Mito 3 - Matis levado pelo Urubu (<i>puikun</i>) e trazido pelo Jaburu (<i>atsaban</i>).....	150
Mito 4 - O homem do pênis que virou poraquê	160

Adquirir tecnologias do sovina Jabuti e do generoso Mutum.....	164
Mito 5 – Jabuti ensina a fazer rede	164
Mutum ensina a macaxeira e o milho.....	165
Tecnologias, mulheres e crianças raptadas.....	167
Sapo Tururu tanek.....	173
<i>Maru</i>	173
Awat tanek – anta	176
Algumas reflexões sobre os <i>tanek</i> como reinvenção de mitos.....	177
Canto masculino e beber caçuma	183
Marcas, aberturas e falas eficazes invocando qualidades de animais e plantas	185

Capítulo III

Economias internas (de conhecimentos)	191
Injeção/inoculação de conhecimento e poder.....	191
<i>Muxá</i> , perfurações, marcas e conhecimento.....	195
<i>Nami Kënek</i> – desenhos corporais.....	198
<i>Nukin txu</i> (nossas coisas), padronagens e tessitura	206
Trocas de desenhos e canções com estrangeiros	215
Padrões dos chapéus	217
Cantos para não morrer e ensinar o que comer	224
Interdições alimentares	229
Reflexões.....	230

PARTE 2 *Tsussin* e corpos..... 235



Capítulo IV

Poderes e sapiência.....	237
<i>Tsussin</i> na roda de <i>tatxik</i> (bebida matis feita a partir de um cipó)..	242
Como se toma <i>Tatxik</i>	242
Patamares onde circulam <i>tsussin</i>	246
<i>Tsussin</i> e nascimentos.....	250
<i>Tsussin</i> e morte	252

<i>Tsussin</i> e os cabelos dos vivos.....	255
Circular pelos patamares, aprender com <i>tsussin</i> para ser pajé.....	256
Morte/nascimento dos pajés	258
Menino que perdeu-se no mato e virou pajé/xamã	258
Iva Rapa “morreu” afogado ao cair na água	259
Chapu “da Onça” “morreu” atacado por uma onça	259
Tēpi Pajé “morreu” picado por uma cobra.....	260
Mito 7 - Lua – flauta <i>Kopinkatê</i>	261

Capítulo V

Xamanismo em alta no rio Ituí	263
<i>Xó xókakit</i> – aquele que porta/tem/trabalha com muito <i>xô</i>	269
Darasibo Meneakibo.....	271
Aprendizes de pajé e os que “já sabem”.....	272
<i>Xó</i>	276
Kampokan Tëktxinek - Aplicação do kampok.....	277
Animais portadores de <i>xó</i>	280
Manda-se cobra picar e onça atacar	282
Etnografia de cura/pajelança	288

Capítulo VI

<i>Nukin txu, nukin bëribërikit</i> Coisas, saberes	293
Construção do corpo das mulheres.....	294
Conhecimento relacionado a gênero e idade.....	294
Conhecimento incorporado.....	298
Morfologia e relações de <i>dauës</i> e <i>nestê</i> com o mundo.....	298

Capítulo VII

<i>Ikbo Matis</i>: autoridade e circulação de conhecimentos.....	303
<i>Txawá ikbo</i> na dança das queixadas.....	307
Ënawat capivara <i>ikbo</i>	310
<i>Ikbo</i> de cantos e danças masculinos e femininos	311
Ensinar e narrar mitos.....	313
<i>Ikbo</i> de maloca, roça e varadouros/caminhos.....	315
Conhecimentos e cabeças	316
<i>Tsussin</i> também é imagem, foto e filme.....	317

PARTE 3 Gringos..... 323



Capítulo VIII

Mídia, turismo e academia – consumidores culturais	325
Image/inando Ameríndios	325
A Tapuia de Eckhout e as composições do real	326
Ameríndias – vistas da Europa	334
Antropologia de Mutirão	342
Pensando com cineastas e artistas Warlpiri.....	351

Capítulo IX

Matis, seus gringos e Cabeças de Mariwin pelo mundo.....	357
Artesanato e criatividade para ganhar dinheiro	361
Círculo de cabeças de Mariwin	366
Espetaculares de difícil acesso	388

Capítulo X

Cultura material e valores de troca Matis.....	395
Roupas, motores de popa e imagens.....	395
Objetos industrializados e índios.....	404
Dinheiro e ensinamentos de Txema	415
Expedições de compra	419
Saias, cortes de cabelo, miçangas: moda interétnica.....	423
Gênero e “matriz da cultura”	425
<i>Tatxik</i> , mulheres e mudanças.....	426

Capítulo XI

Nudez e roupas.....	435
<i>Nukin txu</i> , a chatíssima discussão de autenticidade e os pagamentos em campo/floresta.....	440
<i>Istá</i> , mundo inteiro, índio <i>bëra kimon</i>	446
Veja, mundo inteiro, índio bom, índio belo	446

Filmes assistidos na maloca da Beija-Flor	451
Media savvy	454
Economias do ar e identidades novas	457
Motores de popa e conclusões do capítulo	459
<i>Min maxó tokanu kek</i> - Tua cabeça. Trocamos, quero	465
Mito 8 – <i>Maxon Papi</i> [filho da cabeça]	466

Capítulo XII

Uma pesquisa Matis: vida sexual dos não-índios	471
Vagina sovina	471
Antropologia nativa: sexo praticado pelos brancos	472
Sexualidade no campo	474
Filmes pornô na aldeia	476
É verdade que...?	477
Quem te abriu?	479
Como você não tem muitos filhos?	480
Parentesco Matis e aulas de biologia escolar	483
<i>Txunu kuan</i> – Vamos transar, vem	484
Vagina sovina – <i>Kuë kurassek</i>	488
Da economia de vaginas	493
Solucionando a sovinice	498

Conclusões	499
-------------------------	------------



Bibliografia	520
--------------------	-----

Introdução

Essa tese trata de um povo amazônico, suas economias da cultura, circulação de conhecimentos com o exterior e suas relações com os estrangeiros que têm diferentes matizes. Alguns desses estrangeiros são chamados *nëix* (animais ou caça); outros, *tsussin* (forças vitais, seres ou potências desencorporadas); outros ainda, *nawa*¹ (estrangeiros, povos indígenas vizinhos, brasileiros ou gringos). Dentre esses últimos *nawa*, as relações econômicas se dão especialmente com turistas, documentaristas ou jornalistas e pesquisadores e há também relações econômicas estabelecidas com o Estado brasileiro, através de diversos benefícios sociais como aposentadorias e outros.

Apresento nesse texto minha experiência de vida e pesquisa com os Matis, povo indígena da família lingüística Pano que vive no médio rio Ituí, no centro da Terra Indígena Vale do Javari, no estado do Amazonas. Os Matis estabeleceram contato de forma mais permanente com o mundo não-indígena e exterior à rede de parentesco e povos vizinhos entre os anos de 1976 e 1978, quando o governo brasileiro empreendeu uma “frente de atração” e oficializou o contato através da presença da FUNAI (Fundação Nacional do Índio). O órgão indigenista contava com funcionários dos povos Marubo, Mayoruna/Matsés, Kanamari e Kulina-Pano, além de brasileiros não-índios. Antes de 1978, os Matis haviam tido apenas relações esporádicas com seringueiros, madeireiros ou caçadores e pescadores, além de índios de outros povos vizinhos.

Os homens e as mulheres que compartilharam comigo suas memórias do tempo em que viviam entre parentes próximos, caçando, abrindo roça e cultivando com ferramentas feitas de madeira, dada à escassez de facas e machados de metal, são os mesmos homens e mulheres que observei em 2009 negociando performances de caçada de

¹ Categoria Pano que, em uma tradução ligeira, pode ser entendida como ‘estrangeiro’ (Calavia 2006a). *Nawa* é também um sufixo pluralizador utilizado para formar etnônimos de auto-denominação e de denominação de outros coletivos (animais/humanos), para artigo sobre o tema com foco na multiplicidades de etnônimos Matis, ver Arisi (2010); para interpretações de Erikson sobre os etnônimos e suas relações com o que ele chama de metades, ver Erikson (1996). O termo é debatido extensamente em diversos trabalhos por inúmeros Panólogos; para ler artigo fundador do debate, Keifenheim (1990).

macacos e festas de animais (*nëix tanek*) com estrangeiros da Coréia do Sul, dos Estados Unidos e da Alemanha. Em rápida velocidade, aceleradíssimos, em cerca de 30 anos, os Matis entraram na vorágine decorrente da profusão de transformações que contatos oficiais costumam detonar: doenças e mortes, acesso a medicamentos, alimentos diferentes, objetos industrializados em larga escala como facões, machados, panelas e aparatos industrializados como espingardas 16 mm, motores de popa e, mais recentemente, equipamentos e tecnologias digitais. Na sequência do “contato oficial”, o “pessoal da filmagem” desembarcou na floresta e fez vários documentários sobre os Matis, esse povo “recém contatado” e de aparência física exuberante, com tatuagens e diversos ornamentos faciais, caçadores de zarabatana. São um claro exemplo da afirmação de Conklin: “the idea that Western notions of cultural identity privilege exotic body images as an index of authenticity” (Conklin 1997: 712).

Procuro mostrar como os Matis negociam com os estrangeiros festas, caçadas, trabalho na roça, poderes xamânicos, conhecimentos sobre plantas e animais, tecnologias, entre tantos outros aspectos do que a Antropologia constrói como cultura ou nomeia como cultura (Wagner 2010 [1975]; Carneiro da Cunha 2009). Acompanha também como os Matis transacionam objetos e bens, tais como braceletes, motores de popa, fogões, celulares, computadores, medicamentos e outros. Há diversos bens imateriais, melhor definidos como intangíveis, tais como poderes, prestígios, conhecimentos e técnicas que são também de grande interesse nessas economias. Culturas imateriais/intangíveis e materiais/tangíveis são inseparáveis, se em algum momento parecerem tratadas de forma separada será como procedimento heurístico².

A tese trata de temas clássicos da etnologia amazônica como

² “Quando se fala em patrimônio material ou intangível, não se está referindo propriamente a meras abstrações, em contraposição a bens materiais, mesmo porque, para que haja qualquer tipo de comunicação, é imprescindível suporte físico. [...] A distinção que cabe fazer, no caso dos bens culturais, é entre aqueles bens que, uma vez produzidos, passam a apresentar relativo grau de autonomia em relação a seu processo de produção, e aquelas manifestações que precisam ser constantemente atualizadas por meio da mobilização de suportes físicos [...] o que depende da ação de sujeitos capazes de atuar segundo determinados códigos. Na verdade, mesmo nesses casos, a imaterialidade é relativa, e, nesse sentido, talvez a expressão patrimônio intangível seja mais apropriada, pois remete ao transitório, fugaz, que não se materializa em produtos duráveis. (Londres, 2001:191-192 APUD Coelho de Souza 2010a: 166). Quando penso em objeto, tenho como base os argumentos de Ingold “the form of objects are not imposed from above but grow from the mutual involvement of people and materials in an environment. The surface of nature is thus an illusion: the blacksmith, carpenter or potter – just as much as the basket-maker – works from within the world, not upon it” (Ingold 2000: 347).

economias de pessoas (corpos e grupos), com foco em circulação de conhecimentos e saberes (negociações, transmissões, aquisições ou roubos de mitos, cantos, cuidados xamânicos, ervas, banhos e outros remédios medicinais, performances, construção de corpos, tecnologias de caça, línguas estrangeiras). Trato de economias, portanto, em uma compreensão generosa, qualquer definição clássica etimológica de ‘economia’ como cuidado, manejo ou organização da casa (do grego ‘oikos’ e ‘nomia’) deve ser alargada aqui. Para pensar, a la matis, casa como maloca, maloca vivida como corpo, corpo que também pode ser um cosmos, uma ‘malocosmos’, como escreve Cesarino (2011), seguindo Montagner (1996). A “malocorpo” sobre a qual me detenho no início do capítulo I. Proponho pensarmos em economias “cosmolizadas” no lugar de globalizada.

Escrevo a partir de etnografia das relações estabelecidas por diversas pessoas desse povo indígena e por mim com estrangeiros que habitam patamares e lugares exteriores a suas aldeias, sejam eles animais, *tsussin* (seres ou potências desencorporadas) ou gringos. Em algumas ocasiões, esses estrangeiros também visitam ou passeiam nas comunidades matis. Procuo acompanhar como esses índios amazônicos estão vivendo e produzindo transformações em suas economias da cultura e como se dão as circulações e transações de poderes, bens, objetos, tecnologias e conhecimentos.

No começo dos anos 1980, a antropóloga brasileira Delvair Montagner apresentou os Matis ao universo acadêmico, publicando seus primeiros dados etnográficos em uma edição organizada pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI 1981) e em documentos para demarcar a TI Vale do Javari (FUNAI 1998). Depois, o antropólogo francês Philippe Erikson desenvolveu seu trabalho de campo e publicou a primeira tese dedicada aos Matis (1996); a partir de seus muitos artigos, os Matis passaram a ser também uma referência na academia, especialmente para Panólogos e Amazonistas. Os Matis são constantemente referidos no pequeno círculo acadêmico, em citações dos trabalhos publicados por Montagner (CEDI 1981; FUNAI 1998) e Erikson (op.cit.).

Em cerca de 30 anos, os Matis saíram de sua vida em isolamento na floresta e se tornaram famosos no global mundo do *showbiz* que apresenta a Amazônia como espetáculo em televisões e na internet. Atualmente, suas imagens compõem o imaginário de diversos turistas que atuam como “caçadores de exotismo” atiçados por tantos documentários, imagens fotográficas, reportagens e livros feitos a seu respeito, além do farto material disponível na internet. Os homens e

mulheres que me contaram suas narrativas de como a vida era antes do contato com o governo brasileiro e sobre como foi caminhar ao encontro dos brancos e ver de perto por primeira vez a um cachorro³ são os mesmos que negociam com turistas, pesquisadores e demais consumidores culturais o que nos mostram e o que preferem esconder. São os mesmos homens e mulheres que, com total domínio de performance e entrosamento com os movimentos de *cameramen*, exibem sua forma de viver frente a filmadoras de equipes de tevê, da Coréia do Sul ou dos Estados Unidos, para citar dois países, cujas equipes estiveram filmando com os Matis em 2009, duas experiências etnográficas por mim compartilhadas e apresentadas em mais detalhe ao longo dessa tese. Para entendermos em um rápido exemplo a rapidez dessas transformações, basta escrever que o primeiro Matis a ir para uma cidade foi Binan Tuku, também o primeiro a, ainda jovem, aprender português e a língua marubo. Hoje, é um dos principais responsáveis por estabelecer e manter relações com guias turísticos peruanos e colombianos, turistas alemães e gerentes de hotéis de selva e urbanos.

Se os primeiros documentaristas entraram na vida dos Matis logo após o contato estabelecido pelo governo, no final dos anos 70, os Matis entraram com força no universo de tecnologias de informação e comunicação apenas a partir de 2005. Em 2011, alguns jovens utilizam telefones celulares, *laptops* (ou *lepitopis*, como escreve Luis Fernando Verissimo), câmeras digitais, possuem e-mails próprios, três deles possuem perfis em redes virtuais como o Orkut. Os turistas também chegaram com mais assiduidade a contratar os Matis apenas após 2005.

Esta tese trata portanto de diversos aspectos relacionados às economias da cultura Matis que se dão, como mostrarei ao longo dos capítulos, com diversos outros a quem os Matis chamam de *nëix* (animais/caça), *tsussin* (potências/seres desencorporados) e *nawa* (estrangeiros, entre eles, brasileiros e “gringos”, documentaristas, turistas e pesquisadores).

³ Minha dissertação de mestrado trata das narrativas de contato dos Matis com o governo brasileiro, ocorrido em 1976 e 1978, e das narrativas Matis sobre o contato oficial do governo com um pequeno grupo de indígenas Korubo, no qual os Matis trabalharam ativamente como tradutores intérpretes e, até hoje, como principais intermediários entre brasileiros e Korubo (Arisi 2007; Arisi 2010).

Foto 1: Binan Chapu Chunu (esq.) e Txami mostram uma caneca produzida pela BBC



Parte do kit (livro, vídeo e brinde) da série *Tribe*.

Caminhos da tese

Minha tese abre com as *nëix tanek* (que traduzo aqui simplifadamente por festas dos bichos), se detém em sua etnografia e depois se amplia para relações econômicas com *tsussin* (potências vitais desencorporadas), circulações e criações de saberes e conhecimentos e depois acompanha as relações com estrangeiros, que incluem também performance dessas festas, caçadas, etc. Do plano fechado num pequeno menino que inventa uma queixada e dança coberto de lama na maloca, de economias e relações com animais e outros seres da floresta, como os Mariwin, moveremos devagar para outros seres como os *tsussin* (seres/potências desencorporadas) em deslocamentos que se dão por diferentes patamares, como os de cima/céu, do solo/terra/mato/floresta, das águas/mundos subaquáticos. Aprenderemos sobre aprendizado xamânico, o *xó* e sobre a construção de corpos, morfologias de plantas e duplos/mestres/ donos/encabeçadores (*ikbo*) de animais e caçadoras.

Por fim, tentamos abarcar em um grande plano diversos mundos globalizados ou “cosmolizados” para incluir transações com povos da mídia, do turismo, da academia, do governo, entre outros. Procuo fazer esse movimento de acompanhar *as nëix tanek* e *munurek* (as festas dos bichos) e as economias da cultura do interior da maloca ao exterior, sem

perder o referencial de buscar adotar uma perspectiva o mais próximo possível daquela Matis, seu investimento e sua preocupação com as economias de pessoas e de corpos, conhecimentos e aprendizados, seu fortalecimento, endurecimento e crescimento.

Espero conseguir levar os leitores a partilhar da riqueza desse mundo amazônico no qual eu tive e tenho o privilégio de viver, ser família e estudar, e também acompanhar, participar e compreender as e das transformações que se dão na vida comunitária e pessoal dos Matis. Se em alguns momentos o texto se transformar num cipóal ou nos metemos até o peito ou o pescoço num chavascal inundado, ainda que repleto de palmeiras de buriti, espero que o leitor siga comigo tentando não se perder dos Matis que vão correndo lá na frente carregando queixadas, macacos ou cestos de frutas e mandioca. Os universos da floresta e de cosmologias alheias não são caminhos de fácil trânsito, é preciso trilhá-los com paciência, dedicação e atenção a detalhes. Tentarei fazê-lo também de um modo prazeroso a fim de aproveitar a beleza da floresta e do viver que ainda nos parece demasiado outro, a intenção é ir familiarizando o leitor, como os Matis fizeram comigo, nesse universo que reúne temporadas no mato e estadias na cidade.

Nëix tanek

Os rituais das *nëix tanek* – festas dos bichos – são momentos e espaços de relação no interior da comunidade e também com o exterior. São fundamentais para a economia de pessoas (fazer filhos, construir e preparar seus corpos, fazer maloca e casas, abrir e trabalhar na roça, caçar, alimentar-se e beber em grupo, fazer festas), a economia de conhecimento (ensinar os mitos, a cantar, a pintar-se, *to enact*/performar mitos, preparar o corpo para ser duro, forte e amargo) e a economia de cultura material/imaterial – entendidas conjuntamente e não separadas.

Os jovens incorporam os animais dos mitos, animais das histórias dos *darasibobon* – dos anciãos – e vivem com seus corpos, gestos e sons dentro da maloca performances de alguns momentos culminantes da narrativa mítica. Para alguns não-indígenas que as assistem, lembram uma ópera, pois se precisa conhecer *libret* de mitos para acompanhar a cena que está sendo vivida, porém o impacto poético e estético da experiência de participar de festas rituais como as *nëix tanek* independe de conhecer outras narrativas. A estética e a poética desses rituais “marcam a experiência” e são, seguindo o que afirma Tambiah, momentos privilegiados para observar aspectos cruciais da cosmologia (1985). Qualquer um que tenha tido a oportunidade de participar, filmar

ou assistir aos *tanek* irá certamente lembrar-se deles por muito tempo. Os *tanek* são momentos em que se grita como animais, conversa-se com e como os animais, faz-se perguntas com língua de animalumano. Aliás, é quando limites de humanidade e animalidade estão em suspensão, pois é o tempo no qual “os animais falavam”, como explica Lévi-Strauss (Viveiros de Castro 2010), ou melhor, é o tempo no qual os animais falam, considerando-se que é justo no ritual que se vive o tempo mítico.

Lévi-Strauss tem uma definição muito boa, dada numa entrevista. O entrevistador pergunta: “O que é um mito?”. Lévi-Strauss responde: “Bom, se você perguntasse a um índio das Américas, é provável que ele respondesse: ‘Um mito é uma história do tempo em que os animais falavam’”. Essa definição, que parece banal, na verdade é muito profunda. O que ele está querendo dizer é que o mito é uma história do tempo em que os homens e os animais estavam em continuidade, se comunicavam entre si. Na verdade a humanidade nunca se conformou por ter perdido essa transparência com as demais formas de vida, e os mitos são uma espécie de nostalgia da comunicação perdida. (Viveiros de Castro 2010)

Pelo que compreendo das *nëix tanek*, os Matis não sofrem dessa “nostalgia” da qual muitos povos que formam a humanidade sofrem e sobre a qual comenta Viveiros de Castro; pois os Matis seguem revivendo os animais falantes e humanos em suas festas e em suas narrativas míticas. Como veremos adiante, também se comunicam com os animais nos cantos das festas e para atrair na caçada e nos envios de onças e cobras, também através de certos animais mensageiros.

As festas *nëix tanek* e *munurek* são momentos quando se partilha do fundo comum de animalidade-humanidade (Viveiros de Castro 1996)⁴. Os que assistem, conhecem a narrativa mítica e partilham da mesma cosmologia entendem o que o animal fala e a ele respondem. Por exemplo, é assim quando o sapo tururu pergunta *UUUUU?* Todos Matis conhecem a narrativa que ali está abreviada, entendem que o sapo está a questionar *abibissak?* – ou seja, a tradução desse som de UUUU da

⁴ Ingold, ao refletir sobre o conceito de humanidade, propõe pensarmos em uma relação entre noções de humanidade em jogo e sugere que nossa “ciência de humanidade” seja refraseada como uma “science of the relationship between teo humanities, between a peculiar biological sepcies and its social and cultural conditions of existence” (Ingold 1994: 30).

língua animal seria em Matis a pergunta *abibissak?* (“tenho pele ruim?”, em português). Cada um dos presentes da audiência será interpelado por cada um dos sapos tururu e deve responder de acordo com sua posição de parentesco em relação àquele sapo: *mibi bëra!* (você é bonito, bom!) ou *mibi issamarop!* (você é feio, ruim!). O sapo reage e desfere uma pancada forte com o pedaço de pau que tem entre as mãos de encontro a uma das traves e colunas da maloca quando lhe dizem que sua pele é feia. Ou não fica colérico quando é adulado. Nesse momento, se negam ou se reafirmam certas posições de parentesco que determinam relações para além do ritual.

Há outros rituais importantes, mas as *nëix tanek* estão entre os mais praticados. Espero mostrar como essas festas são muito mais que imitações jocosas, pois estão profundamente relacionadas com os demais rituais de aplicação ou inoculação de *xó* (substância de poder, amargor, força e conhecimento), entre eles o da Festa da Tatuagem, onde junto com o *xó* inoculado⁵ pelas *muxá* (*muxá* é espinho de pupunheira; tatuagem; espinho em geral) se inscreve a marca identitária. Há diversas etapas importantes para a construção de corpos, os preparos para ser forte, duro e amargo e não fraco, mole ou preguiçoso. Com suas festas, dizem os Matis, conseguirão voltar a crescer e ser um povo grande e numeroso. É sobre economias como essas – que visam a essa economia de gente – que trato ao longo dessa tese.

⁵ Panólogas como Coffaci de Lima (2000), McCallum (2001) e Lagrou (2007) observam entre os Katukina e os Huni Kuin/Kaxinawá, respectivamente, também conhecimento sendo inoculados ou inscritos no corpo.

Trabalho de campo/floresta⁶

Iniciei meus estudos em antropologia, após ter ido a Terra Indígena Vale do Javari pela primeira vez em 2003 como tradutora de um jornalista. Em 2006, retornei para pesquisar e escrever sobre contato e isolamento do povo Matis e de uma parcela do povo Korubo contatado pela FUNAI em 1996. Mostrei como os Matis se relacionavam com os Korubo e outros povos vizinhos e como narravam episódios de isolamento e contato de seu grupo com os brancos e com os Korubo, como elaboravam também uma economia de mulheres (Arisi 2007; Arisi 2010). Para o doutorado, continuei a trabalhar a partir de interesses e preocupações apontados a mim pelos próprios Matis, como eles estabelecem relações econômicas em sua cultura e com quais seres transacionam.

Para escrever de forma bem direta: os mesmos homens e mulheres que viviam em relativo isolamento nas cabeceiras de igarapés e rios há 30 anos se transformaram em estrelas na economia global simbólica da Amazônia. Nas vinhetas de propagandas de redes como a National Geographic, em 2011, entre diversos flashes de imagens, Kuini Marubo sopra um dardo de zarabatana. O verbete ‘matis’ é um dos 20 *top*, ou seja, um dos 20 mais acessados, da Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil, editado pelo Instituto Socioambiental (ISA 2011). Nessa tese, espero poder mostrar a partir de uma observação e convivência próxima, com riqueza de detalhes etnográficos, que tipo de dificuldades e preocupações, mas também de facilidades e prazeres esse tipo de eventos históricos e transformações acelerados trazem aos Matis.

Porém, como costuma ocorrer com antropólogos, o caminho percorrido pela pesquisa na floresta tomou rumos antes sequer

⁶ Insisto em utilizar *trabalho de campo/floresta*, pois *campo* na Amazônia traz a mente a paisagem desoladora de campos de soja ou pastagem. Por enquanto, ainda é possível fazer trabalho de pesquisa na floresta amazônica, espero que assim seja por muitos e muitos anos. Infelizmente, há registros de desmatamentos no sul da TI Vale do Javari, próximo ao limite com o estado do Acre. “A aproximação do desmatamento no limite sul da TI é a mais nova ameaça à integridade territorial dos índios do Vale do Javari. O limite sul estende-se quase paralelamente com o rio Juruá e o rio Ipixuna, onde cidades como Eirunepé e Ipixuna, ambas às margens do rio Juruá, empurram as frentes pioneiras de desmatamento em direção à TIVJ. Outro fator que infla o desmatamento de larga escala é o asfaltamento da BR-364 que liga Cruzeiro do Sul a Rio Branco, no Acre, daí segue até Cuiabá, no Mato Grosso. Mapas de satélite apontam que queimadas são mais próximas do limite da Terra Indígena nas regiões periféricas de Ipixuna, cidade localizada às margens do rio Juruá, próximo às cabeceiras do rio Itaquai, região de grande ocupação de índios isolados. Em sobrevôo realizado em 2006, observou-se derrubadas de larga escala a apenas 10 km do limite da TI, próximo às cabeceiras do rio Itui” (Amorim 2008: 29 - 30).

imaginados, creio que se tornou mais interessante. Afinal, as economias Matis são muito mais amplas e se dão em outros patamares e com agentes outros que antes eu desconhecia. A fim de apresentar a riqueza da cosmologia e dos rituais Matis, estendi a pesquisa e ampliei a definição de economia. Essas relações econômicas mantêm como pano de fundo as festas *nëix tanek* e *munurek* e outros rituais de maloca, como beber *tatxik* (bebida preparada a partir da ralagem da casca de um cipó), e a festa da tatuagem. As exibições para turistas, documentaristas e demais consumidores e produtores culturais passaram a ser um dos aspectos pesquisados, mas não os centrais.

Os Matis

Os Matis, como seus vizinhos Mayoruna/Matsés que vivem em terras localizadas no Peru e no Brasil, se autodenominam *matsë*. O termo “Matis”, resultado da relação com os não-indígenas, hoje serve também como autodenominação, especialmente em contextos inter-étnicos para além daqueles regionais que reúnem os demais povos indígenas do Vale do Javari⁷. Os Matis fizeram contato com o governo brasileiro entre 1976 e 1978, quando viviam em cerca de cinco grupos de malocas espalhadas entre os rios Branco, Ituí e Coari, em cabeceiras de igarapés. Após diversas epidemias e mortes, foram reduzidos a apenas 83 em 1987 (ou a apenas 60*, conforme um funcionário da FUNAI à época). Com medo de serem totalmente exterminados pela hecatombe demográfica, passaram a viver juntos em uma apenas aldeia de 1992 a 2005. Um pouco recuperados em termos populacionais, resolveram construir uma segunda aldeia também no médio rio Ituí e, entre altos e baixos, recuperam-se numericamente e voltam a crescer; em 2009, somavam 331 pessoas, e haviam aberto uma terceira comunidade, às margens do rio Coari, região onde muitos deles nasceram e se criaram. Ainda assim, muitos Matis têm enorme medo de que venham a “morrer todos” e desaparecer. Abaixo, apresento uma

⁷O linguísta David Fleck propõe a seguinte divisão para as línguas que compõe a família Pano: um “main line-branch” e o “mayoruna branch”. A língua Matis está localizada, de acordo com sua classificação, dentro do “mayoruna branch”, pertencente ao grupo identificado como B que sublinhei: “I. Mayoruna branch: A. Mayo group: Matses (spoken in Peru and Brazil); Korubo; includes Chankuëshbo co-dialect (spoken/once spoken in Brazil), Dëmushbo (obsolescent, once spoken in Brazil), Kulina (of the Curuçá River) (obsolescent, once spoken in Brazil). **B. Matis (spoken in Brazil)**” (Fleck 2007: 104). Os Matis dizem que a língua Korubo é mais próxima da deles do que do Matsés/mayoruna. Torço para que logo Fleck tenha mais dados confiáveis e possa prosseguir com a comparação entre essas línguas.

* Conforme explico a seguir na tabela População Matis.

tabela populacional Matis. As diversas mortes, algumas provocadas por hepatites B e/ou Delta, fazem com que o medo de “morrer todos” seja atual e fundado em dados muito concretos⁸, como os registrados em trabalhos antropológicos do Ministério Público (Coutinho 2008, 2011), relatórios (Werlang 2005) e no documento Saúde na Terra Indígena Vale do Javari (Arisi, Cesarino & Francisco 2011).

Tabela – População Matis

ANO	1979	1980	1982	1986	1987*	1992	1995	2009**
Aldeias	03	05	02	02	02	01	01	02 + ATN
Pessoas	132	138	90	109	83 ou 60	155	176	331

Fonte: Com exceção dos dados marcados por asterisco, de 1987 e de 2009, os demais dados são da FUNAI (1998: 78). Os dados de 2009 são do censo nominal realizado por Arisi.

Obs: Em 2009, o funcionário da FUNAI Claudio Francisco “Triska” me informou que os Matis chegaram a ser apenas 60 em 1987, ele era um dos trabalhadores do PIA à época. Conforme dados de Erikson (2002a: 179), os Matis eram 83. Optei por registrar ambos dados, pois não tenho maneiras de aferir qual deles mais se aproxima do número real de vivos naquele ano. Esse dado é o resultado do Censo elaborado por mim. Embora, já exista a terceira aldeia no rio Coari, seus moradores constam junto aos da comunidade Aurélio, rio Ituí. Também o total de estudantes e moradores de Atalaia do Norte (que grifo na tabela como ATN) que, em 2009, somavam 18 Matis foram recenseados. Em 2000, o Censo do IBGE registrava que no município de Atalaia do Norte (AM) havia 4.175 habitantes na zona urbana e 5.874 na zona rural.

Desde o estabelecimento do contato, os Matis passaram a integrar uma rede de relações com estrangeiros, em sua maioria, cineastas interessados em fazer filmes, mas também comerciantes de artesanatos⁹, profissionais contratados ou subcontratados pelo governo (indigenistas e pessoal das equipes de saúde), pesquisadores (antropólogos, biólogos, linguistas) e, ultimamente, turistas. A esses últimos estrangeiros, os

⁸ “Descontinuidade de ações e falta de vacinação a intervalos regulares deixaram o terrível saldo de 80% dos adultos e 15% das crianças das comunidades indígenas da região com hepatite” (Arisi 2009).

⁹ Barcelos Neto afirma que objetos reconhecidos como ‘artesanato’ são “frutos de uma relação metropolitana com certas instituições do Ocidente moderno” (2008: 33).

Matis costumam chamar “gringos” ou “*nawa kimo*” (*nawa* é também utilizado para estrangeiro e *kimo* é um aumentativo, traduções possíveis seriam “muito estrangeiros” ou “estrangeiros mesmo”).

Os Matis são um povo conhecido dos europeus que valorizam seu exuberante e exótico “ornamentálico” (Erikson 1999, Arisi 2007). Suas tatuagens listradas no rosto, seus brincos de concha e bastões faciais, suas zarabatanas de até cinco metros de comprimento, sua destreza no tiro de dardos são exibidas para documentaristas, turistas, pesquisadores e mesmo para outros índios, como durante os Jogos Indígenas dos quais os Matis participaram. Vários cineastas e documentaristas filmaram os Matis, tenho registro de nove filmes de grandes redes. São eles:

1) uma equipe de Jacques Costeau permaneceu em 1983 alguns dias na aldeia (Cavucens & Neves, 1986: 38);

2) japoneses filmaram para a FUJI televisão um longa de 60 minutos, lançado em 1985;

3) em 1986, a tevê italiana gravou ‘Matis: illusion de un Eden’;

4) a Discovery Channel lançou em 1998 o ‘Return of the Ancestors’, de Andy Jilling, e como consultor etnográfico o antropólogo Philippe Erikson;

5) a National Geographic Television produziu o documentário ‘Hunt of the Jaguar’ em 1999;

6) em 2001, o Canal Plus/ Dans la Nature realizou ‘Les Hommes-Jaguar’, com consultoria etnográfica de Erikson.

7) em 2000, uma equipe brasileira realizou um filme sobre os Jogos Indígenas para o Canal Futura e que mostra a viagem e a participação de indígenas Matis e Enawene Nawe no evento realizado em Porto Seguro (BA);

8) em 2006, a BBC esteve na aldeia Aurélio, para gravar um episódio da série Tribe, de Bruce Parry, novamente com Erikson como consultor. Foi o único jornalista que retornou para mostrar o filme aos Matis e gravou a recepção que o mesmo teve;

9) filme realizado em 2009 pela rede MBC, da Coréia do Sul, parte de uma série de documentários com outros povos indígenas sul-americanos, finalizado e exibido em tevê e cinemas na Ásia sob o título “Tears of the Amazon”.

Em 2009, um grupo de três jornalistas gravou um episódio piloto que tentou vender, sem sucesso, para a Discovery Channel, Animal Planet. A contagem dos nove filmes é de produções que foram veiculadas em grandes redes, certamente o número de encontros dos Matis com jornalistas/turistas, ocasiões em que foram fotografados e filmados em muito supera esse total acima detalhado.

Quando estive no Javari pela primeira vez, em 2003, e novamente, em 2006, notei os Matis interessados em ‘vender’ apresentações das festas da Queixada e do Mariwin e demonstrações do uso da zarabatana. Planejavam também ganhar dinheiro ao exibir seu próprio dia-a-dia para documentaristas estrangeiros. Procuravam controlar o acesso dos não-índios ao que eles consideram seu saber - mitos, manipulação de ervas tradicionais, festa da tatuagem, vacina de sapo, entre outros. Resolvi enveredar com eles por esse caminho de pesquisa, procurando seguir em grande parte as trilhas por onde os próprios Matis escolheram passar e aquelas nas quais consegui acompanhá-los, certamente muito fica de fora, mas tentei seguir aqueles que compreendi como sendo os de maior interesse comum (deles/as e meus).

Etnografia, relações sociais e pagamentos pelo campo

Ao todo, realizei doze meses de trabalho de campo/floresta com os Matis; nove deles, em comunidades da TI Vale do Javari e os demais nas cidades e arredores de Atalaia do Norte (AM), Benjamin Constant (AM), Tabatinga (AM), Belém do Pará (PA) e Letícia (Colômbia). Considero que tive alguns momentos chave em meu trabalho de campo. Os mais importantes foram aqueles nos quais pude participar e auxiliar nos preparativos, nas festas e nas beberagens de *tatxik* e caíçuma, na construção de malocas, no trabalho doméstico e nas redes de conhecimentos e saberes nas aldeias Aurélio e Beija-Flor. Os demais foram aqueles nos quais vivi e interagi em relações econômicas junto aos Matis com equipes de tevê e turistas internacionais. Participei de festas *nëix tanek* que foram realizadas sem a presença de outros não-índigenas, outras que tiveram a presença de alguns poucos não-índigenas, como o enfermeiro ou a acompanhante das escolas matis, e também daquelas realizadas especificamente para os não-índigenas filmarem e fotografarem, para o pessoal da FUNAI, de outros órgãos públicos e também para turistas e documentaristas/jornalistas. Uma dessas *nëix tanek* teve duração de três dias, na aldeia Aurélio, feita também para cumprir com o previsto em um projeto da aldeia Beija-Flor que havia sido premiado pelo Ministério da Cultura.

Houveram momentos importantes de pesquisa das relações econômicas com a mídia e os turistas. O primeiro foi em fevereiro de 2009, quando ajudei a seis homens Matis durante o Fórum Social Mundial, em Belém do Pará, a vender tiros de zarabatana, colares, braceletes, brincos e zarabatanas para turistas e um comerciante de Alter do Chão (PA). Nesse fórum também, ocupamos a sala de imprensa para

chamar atenção sobre a epidemia de hepatite que afeta 80% dos habitantes da TI Vale do Javari, o que rendeu diversas reportagens na televisão (Jornal Nacional da Globo), em jornais (A Crítica), internet (Agência Carta Maior - Arisi (2009a)). Em julho de 2009, esteve na Terra Indígena Vale do Javari, uma equipe da rede MBC da Coréia do Sul, considerada a maior empresa de comunicação daquele país, e pude acompanhar de perto o trabalho deles ao documentar a vida dos Matis nas comunidades Beija-Flor e Aurélio. Em agosto, participei da filmagem realizada por uma equipe de três norte-americanos junto a um grupo de cinco famílias Matis, um programa piloto oferecido para a Animal Planet/Discovery Channel, dos Estados Unidos. Essa gravação foi feita em uma aldeia do povo Tikuna, em uma das margens do rio Amazonas, na Colômbia, próxima à tríplice fronteira de Brasil, Colômbia e Peru. Finalmente, em outubro do mesmo ano, acompanhei os Matis em um acampamento fora da TI Vale do Javari com quatro turistas alemães e três guias turísticos, um europeu, um peruano e um venezuelano. Em setembro, os Matis realizaram uma festa *nëix tanek* que será descrita na tese.

Na primeira vez em que estive no Javari, em 2003, era contratada como intérprete de inglês/português por um jornalista da Nova Zelândia, ou seja, já era implicada, um dos agentes da “objetificação da cultura” indígena, antes mesmo de ser antropóloga. Durante 10 dias daquele mês de junho, hospedei-me na Base da Funai na confluência dos rios Ituí e Itacoaí, de onde fomos em companhia do sertanista da FUNAI, Sydney Possuelo e de uma equipe de televisão espanhola, diariamente visitar os Korubo, povo contatado em 1996 pelo governo brasileiro, com ajuda dos Matis e outros índios. Nessa ocasião, conheci alguns Matis: Tëpi Pajé (na época chamado de Tëpi ‘Caçador’), Makë Maxupá, Mëna (em 2009, AIS – Agente Indígena de Saúde da aldeia Beija-Flor), Kuini Marubo e Txema. Desde aquela primeira vez, Txema gostou de mim, disse-me algumas vezes: “*Minbi bërauakit*” (você é uma pessoa boa/bonita) e pediu que os jovens me traduzissem que ele gostaria de me levar para a sua aldeia. Na época, eu não falava nada de Matis, Mëna traduziu o convite.

Creio que resolvi estudar Antropologia naquele dia motivada pelo convite daquele homem velho e sorridente. Txema me adotaria em 2006 em sua família, alguns de seus filhos – Tëpi Wassá e Makwanantê - me chamam de *txutxu* (irmã mais velha), sua primeira mulher Kaná Ëxkó me trata por *nukun txampi* (minha menina, minha filha) e sua segunda mulher Bëso Wassá Dantin, uns dez anos mais moça que eu, também me chama por esses termos de parentesco incorporador de

antropólogos¹⁰. Tenho com Txema e muitas outras pessoas nas duas aldeias uma relação de afeto e cuidado que vai além do trabalho acadêmico. Ao ir embora em dezembro de 2009, Txema disse-me as seguintes palavras: “Eu estou velho. Não sei se eu vou te ver, não sei se eu vou estar aqui, ou se vou morrer. Você vai voltar, vai continuar a ajudar meus outros filhos, vai ajudar os Matis”. Ao nos reencontrarmos em 2011, em Atalaia do Norte, Txema me recebeu chamando-me de filha e dizendo que pensava/tinha saudades de mim (*nukun txampi, ënbi mibi sinanek*), estava feliz de me ter de novo por perto.

Ao tratar sobre diálogos de saudação e despedida matis, Erikson chama atenção para como a “sombra dos mortos e dos espíritos paira sobre os reencontros, seja porque uma morte ocorreu após o último encontro, seja simplesmente porque ao menos um dos saudadores chega geralmente da floresta, ou acaba de emergir do universo inquietante do sono” (Erikson 2009: 21). Mais adiante, ele afirma que:

A ideia de que toda separação comporta o risco de tornar-se definitiva é bastante banal. Isso é demonstrado pelas torções que muitas vezes têm nosso próprio “adeus”, que frisam frequentemente a benção e fazem alusão, mais ou menos diretamente, ao além. De uma maneira similar, entre os Guajiro: “na véspera de uma longa ausência, se lhes diz “Vou-me”, segundo a discreta fórmula indígena, todos, dos mais jovens aos mais velhos, respondem: ‘Eu estarei morto na sua volta’” (Perrin, 1992:30). (Erikson 2009: 19)

Muitos outros Matis me pediram que, se eu não puder mais voltar, quando eu for ainda mais velha, que mande minha filha Victoria Marina, hoje com sete anos, para seguir sendo parte da família deles. Voltarei a cada um desses momentos chave ao longo dessa tese e dedicarei a cada um deles mais detalhes e comentários. Essas narrativas de minha “chegada ao Javari”, palavras e expectativas de relacionamento duradouro são parte da construção das relações sociais constituintes dessa tese e da construção do conhecimento antropológico que aqui apresento. As demandas indígenas são hoje no Brasil focadas em serviços de mediação, assessoria e trabalhos técnicos, como aponta De Souza:

¹⁰ Análise adiante alguns aspectos acerca de relações de parentesco estabelecida comigo pelos Matis quando trato da economias de pessoas e economia sexual.

Há algumas décadas, nossas estratégias de negociação [de antropólogos] eram levar roupas, facas, panelas, redes e outros objetos, pagamento como maneira de retribuir aos sujeitos sociais pela concessão de imagens, narrativas, artesanatos, entrevistas, fotografias, filmes para a realização de nossos trabalhos, assim como, de nossa permanência em campo. Como dito no primeiro capítulo da primeira parte da tese, recentemente os termos de negociações para a realização das pesquisas passaram a ser marcados por outras estratégias: retribuímos o acesso às fontes que servem de referência a nossas pesquisas atuando como mediadores, assessores, técnicos. (De Souza 2011: 246)

A essas, acrescentaria ainda que há uma expectativa de relacionamento que inclui o parentesco e outras reciprocidades que analiso adiante. Dentro do possível, procuro retribuir também tentando decifrar as expectativas dessas pessoas que são minhas parceiras de trabalho, e com as quais criei também vínculos afetivos. Registrei em minha dissertação, as trocas que havíamos feito, as negociações e pagamentos pelo campo, quando tentei retribuir os pedidos de pagamentos e os desejos explicitados pelos Matis.

As trocas na aldeia foram muitas. Trocamos conhecimentos – minhas insistentes conversas sobre contatos e sobre os Korubo por aulas de português e conhecimentos gerais (como ocorrem terremotos, como é a neve, como são as canoas de Florianópolis), trocamos objetos – redes, máscaras e um par de brincos por duas caixas de soro antiofídico, trocamos comida – meu pouco arroz, açúcar e goiabadas por carne e ajuda para buscar mandioca e lenha. A troca dos saberes especializados talvez tenha sido a troca etnográfica mais contemporânea, já que a troca de conversa nativa por tabaco vêm de muito antes, do início mesmo da prática da pesquisa etnográfica. (Arisi 2007: 26)

Para o doutorado, os Matis fizeram novamente longas reuniões

onde debateram acerca de meu pedido de voltar a morar e estudar com eles. Entreguei versões impressa e digital de minha dissertação, disseram que era a primeira vez que podiam ler um trabalho acadêmico publicado sobre eles, já que era em português. Como parte da nova autorização de pesquisa, pediram-me que eu participasse mais da AIMA – Associação Indígena Matis Tsasibon Wintê. Entre as primeiras solicitações específicas, queriam que eu conseguisse um curso de contabilidade para os jovens que trabalham na AIMA, o que cumpri graças à ajuda do professor Rodrigo Reis, da UFAM, que ministrou um curso introdutório. Dei-lhes o livro “Manual para Administração de Organizações Indígenas” (Kahn 2002). Solicitaram um curso de fotografia e cinema, escrevemos um projeto – Bushe Matis e eu – e o inscrevemos no edital Marc Ferrez do Ministério da Cultura, mas não foi selecionado.

Deixei todas minhas fotos e filmagens feitas com minha câmera digital fotográfica em DVDs e transferidas diretamente para os HDs de um leptopi e um computador de mesa dos jovens Matis e da AIMA. Em um mês, Bushe editou as imagens que eu havia lhe dado em um filme mostrando todas etapas da construção da maloca na comunidade Aurélio. Exibimos, Frank Koopman e eu, esse filme na II Mostra de Artes Indígenas realizada na UFSC, projetado contra uma lona de algodão que servia de teto à instalação intitulada Sensorialidades; nela criamos um ambiente de maloca com redes¹¹. Uma das fotos que fiz com os Matis foi premiada num concurso do Royal Anthropological Institute, informei-lhes por email. Bushe Matis segue com planos de editar as imagens que gravou na Festa da Tatuagem em 2011 com os áudios e as filmagens que tenho das festas de 2009, vamos tentando conseguir financiamentos aqui e acolá. Em 2009 e 2011, trouxe vários objetos que revendi e mandei-lhes o dinheiro por depósito em conta bancária ou instrui os compradores para depositarem direto. São alguns dos diversos exemplos de relações socioeconômicas que resultam de parcerias entre os sujeitos da pesquisa (os Matis e eu). Uma relação de longa duração foi solicitada a mim também, uma expectativa que se projeta para um futuro que se estende a outras gerações, envolve minha filha e netos e filhos de muitos deles¹². Volto a tratar dessas relações com

¹¹ Uma referência estética para a instalação “Sensorialidades” foram os trabalhos de Hélio Oiticica que criava ambientes com redes e projeção no teto e chão com sons, penetráveis e táteis, cuja intenção, entre outras, era tentar “estabelecer uma relação afetiva com o lugar” (Oiticica & Vieira 2009: 88).

¹² Por isso que quando em algum congresso ou corredor universitário ouço comentar que tal ou qual povo indígena resolveu cobrar algum valor considerado abusivo por algum antropólogo

pesquisadores ao final.

Em meu trabalho de campo, procurei manter a perspectiva do mercado amazônico como pano de fundo e não perder de vista a compreensão de como minhas ações em diversos outros contextos, muito além da academia, participam dessa economia. Afinal, nós, antropólogos, somos agentes/sujeitos ativos da relação de mundos exteriores às aldeias com os povos com quem estudamos e a quem ajudamos a criar, estabelecer, reforçar ou mesmo negar certo status de cultura. Ao mesmo tempo, procuro mostrar como também somos marcados pelo povo com quem trabalhamos, ganhamos, perdemos, estendemos e circulamos nesses círculos “*Kula* ou *Moka*” de prestígio e poder que também os índios e as academias criam. Ao analisar meus dados de campo, procuro tomar cuidado com as minhas construções, pois como comenta Strathern dados são também produzidos e “até certo ponto são uma câmara de eco” às perguntas que se fazem a eles (Strathern 1999: 166).

Indigenização da modernidade e transformações de “cultura” indígenas

Enquanto muitos antropólogos passaram a duvidar de tudo que cheira a essencialização da cultura, os indígenas e vários outros grupos passaram a reificá-la e reivindicá-la por vários motivos e de várias formas.

The awareness and manipulation of the idea of “culture” that is taking place throughout lowland South America mirrors a similar self-conscious display of culture currently going on among indigenous peoples elsewhere in the world, such as in Australia (Myers 1991, 1994), New Zealand (Hanson 1989; Linnekin 1991), Melanesia (Foster 1995; Thomas 1992), and Polynesia (Sahlins 2000), among other places. (Oakdale 2004: 60)

(ou aspirante) para que pudesse fazer suas pesquisas, suspeito que os índios em questão decerto tinham seus ótimos motivos para agir de tal modo. Podemos considerar que às vezes a culpa não é do próprio pesquisador que teve azar por chegar num lugar onde algum outro membro de sua tribo tenha abusado de confiança ou descumprido tratos, não retribuiu como devia, foi sovina, etc. Creio porém que, na maior parte das vezes, quando isso acontece é porque os índios não queriam saber de relações econômicas com pesquisadores (esse em questão ou todos eles). Obviamente tem todo direito de agir assim. Aliás, com os muitos antropólogos indígenas que estão em cursos de pós-graduação em vários cursos, também em Antropologia, provavelmente teremos cada vez mais uma renovada radical nesse tipo de relações econômicas e sociais que se dão muito frequentemente em comunidades indígenas.

No Brasil, há pesquisadores estudando essas transformações indígenas¹³ onde a cultura participa de relações de troca que tornam-se cada vez mais comerciais, intermediadas por dinheiro e mercadorias (Grünewald 2002; Coelho de Souza 2005, 2009, 2010a, 2010b; Gordon 2006; Coelho de Souza, Viveiros de Castro & Calavia Saez 2005; Macedo 2009; Carneiro da Cunha 2009; Coffaci de Lima 2010; Albuquerque 2011). Não quer dizer que as negociações iniciaram há apenas poucas décadas, elas sempre existiram, mas agora há um interesse maior em ganhar dinheiro com o que Carneiro da Cunha propõe diferenciar como “cultura entre aspas”, quer dizer, relações onde a “cultura” operaria como um “signo que circula em contextos onde estão em jogo diferentes regimes culturais” (Carneiro da Cunha 2009: 67). A entre aspas passa a ser uma chave de interpretação articulada a um contexto que vai além daquele de seus falantes, quando as relações se dão entre sujeitos que não compartilham as mesmas premissas (ou os mesmos “estilos de criatividade”, como escreve a autora) ao atribuir significados ao termo “cultura” (op. cit.: 26-27). Então, a cultura sem aspas seria o quê? Aquilo que os antropólogos inventam como cultura (cf. Wagner 2010 [1975]). Coelho de Souza compara as formas de Turner e Carneiro da Cunha de pensar sobre as transformações no termo “cultura” e cultura:

Cultura sem aspas de Turner é uma “cultura em si”, inconsciente de si mesma, e o movimento de reflexão aqui equivale a “refletir” [no sentido de espelhar] uma concepção de cultura que tem bem outros autores. Carneiro da Cunha, por outro lado, insiste que a lógica interétnica não é específica da situação “de contato”. Ela corresponde apenas a uma aplicação, em nova escala, de uma mesma lógica geral de organização e ênfase de diferenças culturais. Ela não *equaciona*, ao contrário de Turner, reflexividade e a forma específica que esta toma quando se dá sob a égide da categoria *cultura em um sistema interétnico determinado* –

¹³ Em parte, agregados no núcleo de pesquisa NuTI/Pronex – “Núcleo de Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história”, que reunia pesquisadores das UFRJ, UFF e UFSC, coordenado por Viveiros de Castro, tendo Carlos Fausto e Oscar Calavia como coordenadores regionais. Diversos antropólogos publicaram e foram financiados em seus campos de etnologia indígena interessados em etnografar transformações ameríndias. Meu trabalho de campo em 2006 foi financiado pelo núcleo (Arisi 2007).

o sistema colonial. Ela parece estar dizendo, pelo contrário, que essa forma específica, essa reificação em que consistiria a “cultura”, deve ser compreendida como um caso *particular* do fenômeno da reflexividade como inscrita em quaisquer processos de diferenciação social, como ela deixa claro ao afirmar que a idéia da articulação interétnica seria “uma continuação natural da teoria lévistaussiana do totemismo e da organização de diferenças” (Carneiro da Cunha 2009: 356) (Coelho de Souza 2010a: 14-15, itálicos da autora)

Coelho de Souza procura também refletir sobre o que poderíamos chamar de cultura sem aspas, propõe então a seguinte interpretação à proposição diferenciadora de cultura com e sem aspas de Carneiro da Cunha:

De modo que, se há algo que se possa chamar cultura “sem aspas”, isto não é nada que estivesse ali *antes* do encontro entre o antropólogo (por exemplo) e o nativo; trata-se (antes) de um efeito deste encontro (sobre o antropólogo, por exemplo).

Uma vez que a reflexividade indígena pode tomar formas muito diferentes daquela que chamamos cultura, e porque essas formas não podem não deixar suas marcas sobre essa metacategoria “importada”, nunca podemos estar certos de saber de antemão o que os índios querem dizer quando dizem “cultura”. Quando usam nossa palavra – ou alguma tradução engenhosa dela – eles estão produzindo um objeto que significa *sua relação conosco*, mas trata-se ainda da produção *deles*: o que eles devem estar fazendo – eles não têm alternativa – não é objetificar *sua* cultura (sem aspas) por meio de *nosso* conceito, mas sua relação conosco por meio dos conceitos *deles* – quero dizer, por meio de sua própria compreensão do que constitui criatividade, agência, subjetividade... (Coelho de Souza 2010a: 112)

Afinal, é essa uma das possibilidades da Antropologia contemporânea, trabalhar com conceitos de “social” dos agentes

envolvidos na formulação teórica e de relações sociais criadas pelos sujeitos do conhecimento, aqueles envolvidos em sua invenção. Estou aqui pensando com o conceito que Viveiros de Castro propõe de antropologia como “equivocação controlada”, não como ilusão. Ele sugere que “controlling *this* translative comparison between anthropologies is precisely what comprises the art of anthropology” (2004: 4 -5).

Anthropology compares *so as to translate*, and not to explain, justify, generalize, interpret, contextualize, reveal the unconscious, say what goes without saying, and so forth. I would add that to translate is always to betray, as the Italian saying goes. However, a good translation—and here I am paraphrasing Walter Benjamin (or rather Rudolf Pannwitz via Benjamin) —is one that betrays the destination language, not the source language. A good translation is one that allows the alien concepts to deform and subvert the translator’s conceptual toolbox so that the *intentio* of the original language can be expressed within the new one. (Viveiros de Castro 2004: 5, sublinhado meu)

Coelho de Souza afirma que os índios Kĩsêdjê utilizam o termo em sua língua nativa *anhingkratá* (similar ao *kukradjá* kayapó) para traduzir o em português ‘cultura’ e também utilizam o vocábulo cultura (“mas nunca entre si” próprios) em português. Nesse ponto, Coelho de Souza afirma não ter certeza de que eles assim o façam porque o termo seria intraduzível, “como sugere Carneiro da Cunha [2009: 369]”, mas sim porque assim os Kĩsêdjê:

tornam mais difícil saber quem está ditando o sentido” (id.) do nosso conceito quando pretende se aplicar à experiência deles.

É por isso, suspeito, que não há aspas no mundo que possam “resolver” as contradições entre entendimentos indígenas e não-indígenas nas disputas sobre propriedade cultural e intelectual. Em certos casos, elas acabarão sendo produtivas; em outros, não. Este é o destino de todas as equivocações envolvidas em “falsos amigos” conceituais como cultura: “enquanto os propósitos

podem ser similares, as premissas decididamente não o são” (Viveiros de Castro 2004). Aos antropólogos resta talvez acompanhar os equívocos envolvidos no debate corrente sobre a cultura (com nativos, advogados, legisladores, gestores, formuladores de políticas públicas etc.), para que não se percam de vista as diferenças que o alimentam. Resta talvez esse esforço contínuo para manter os equívocos sob algum “controle” – uma arte difícil, uma diplomacia na qual Manuela Carneiro da Cunha tem poucos iguais. (Coelho de Souza 2010a: 112, sublinhado meu)

E prossegue argumentando que os Kĩsêdjê considerariam como recurso tangível as criações

dessa terra, pessoas ou objetos específicos como formas ou expressões de criatividade. O que vocês chamam ‘cultura’, parecem-me afirmar os Kĩsêdjê (cantos, padrões gráficos, aparatos técnicos, tecnologias, saberes, bem como corpos ou alimentos fabricados de uma certa maneira, e etc.) é apenas a materialização desse recurso intangível, dessa força criativa que para nós é a ‘terra’ – com aspas. (op. cit.: 114)

Poderíamos então pensar, como propõe Coelho de Souza, que ambas cultura com e sem aspas são “sempre, por definição, meta, no sentido de mobilizar princípios de inteligibilidade situados em um sistema diferente” (op. cit.: 111). Talvez não é mera coincidência que muitos desses trabalhos sobre economias publicados recentemente sejam etnografias de povos Jê, como os Suyá/ Kĩsêdjê ou os Kayapó/Xikrin-Mebêngôkre, são povos inseridos em complexos multiétnicos cujos coletivos podem ser pensados como ‘sociedades’ mais propriamente ditas, com seus chefes e aldeias antigamente delimitadas em círculos e tudo mais. Os Pano, com suas aldeias multiformes, às vezes mesmo disformes, com essa atração por incorporação de alteridades e relações sociais com seres dos patamares mais diversos possíveis talvez sejam mais propícios em sugerir formas mais criativas de alargar nossos conceitos de economia. Tomo a liberdade de repetir o excerto de Viveiros de Castro reproduzido na página anterior “a good translation is one that allows the alien concepts to deform and subvert the translator’s conceptual toolbox so that the *intentio* of the original language can be

expressed within the new one” (2004: 5), tento fazer isso com a economia matís.

Propriedades e impropriedades em leis

Grande parte do interesse acadêmico pelo tema entre etnólogos que trabalham com povos indígenas foi impulsionado pela “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”, da UNESCO (2003) ao criar um marco legal para “proteger e salvaguardar” patrimônios imateriais¹⁴ (ou intangíveis). As regulamentações sobre propriedades intelectuais e bens intangíveis provocadas pelas mudanças na Organização Mundial do Comércio (OMC/WTO) sobre o tema são objetos de estudos de muitos antropólogos e sociólogos que se dedicam à propriedade intelectual em outros âmbitos, especialmente aqueles voltados à cibercultura.

A Convenção da União de Paris (CUP), assinada em 1883, definia os princípios gerais de proteção à propriedade industrial que deveriam orientar os países unionistas [signatários]. (...) A Convenção da União de Berna (CUB) foi criada em 1886 e refere-se à proteção de obras literárias e artísticas. (...). O acontecimento que marca a mudança de regime é a transferência dos temas de propriedade intelectual para o âmbito do GATT [Acordo Geral sobre Tarifas e

¹⁴ Assim consta no documento: “A los efectos de la presente Convención, 1. Se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas - junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes - que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible. 2. El “patrimonio cultural inmaterial”, según se define en el párrafo 1 *supra*, se manifiesta en particular en los ámbitos siguientes: a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; b) artes del espectáculo; c) usos sociales, rituales y actos festivos; d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; e) técnicas artesanales tradicionales” (Unesco 2003: 2-3). Para conhecer a visão crítica de um autor brasileiro sobre o conceito de “as culturas como patrimônio” e políticas públicas decorrentes de tal concepção, ler Gonçalves (2007).

Comércio]. (...) Após meia década de negociações, a Rodada Uruguai foi lançada em 1986 e se estenderia até 1994, com a criação da Organização Mundial de Comércio (OMC) e do Acordo Relativo aos Aspectos do Direito à Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio (TRIPS). (...) A inserção de um acordo sobre propriedade intelectual no âmbito da OMC representou a imbricação definitiva entre DPI [Direitos de Propriedade Intelectual] e comércio e a ampliação significativa do escopo desses direitos, passando a cobrir todas as áreas do conhecimento/produção tecnológica, muitos dos quais não eram cobertos nas legislações nacionais como, por exemplo, produtos farmacêuticos. Observa-se, também, a extensão dos prazos de proteção, por exemplo, nos casos dos direitos autorais (até 75 anos após a morte do autor). Como elemento integrante da fundação da OMC, o TRIPS converte-se em parte obrigatória da adesão a essa organização, impondo aos membros a adequação de suas legislações nacionais.” (Vergara de Souza & Solagna 2011, edição e sublinhados meus).

Esses instrumentos de políticas internacionais, somados a outros como a Convenção de Diversidade Biológica (CDB), motivaram países a reanalisar demandas de propriedades sob todo tipo de recursos, como apontam Hirsch & Strathern (2004: vii). Nesse livro pioneiro no debate sobre propriedade intelectual, os autores comparam leis globais e noções de propriedade e criatividade de povos indígenas, no caso deles, melanésios. Afirmam ter focado sua pesquisa nas “transactions in a strong sense of the term”:

In an arena of attention to cultural matters, with several inflections given to the ‘cultural’ in cultural property, including questioning what counts as culture, it seemed important to take issues beyond anthropology’s own kind of ‘cultural analysis’. Culture has in any case become an increasingly awkward analytic. The contributors’ concerns [ou seja, as preocupações dos autores desse livro do qual são os organizadores] has been with social relations, with

people's dealings with one another, and hence with transactions in a more generalised sense of the term. (Hirsch & Strathern 2004: viii)

Uma de suas conclusões é a de que “many dichotomies presumed germane to interpretations of ‘cultural property’ did not hold up: conservation/innovation; borrowing from others/keeping things from others; modernity/tradition” (id. *Ibidem*). Para eles, uma das similaridades entre as modernidades “euro-american” e melanésia é ambas verem “tradição” como um constructo contemporâneo, porém a ideia de que a questão da tradição estaria na transmissão de cultura não dá conta das preocupações melanésias com a reprodução social. Esses termos “‘indigeneity’, ‘heritage’, ‘traditional knowledge’ and such get filtered through the discourse of an international community that must trade in its own conceptual currency (NGO Forums, Unesco, WIPO¹⁵)” (idem: 6). Os debates antropológicos enveredaram também para mostrar diferentes modos de criatividade.

Humanity is not defined by the contingency of creative action (in thought/mental operation) but by the necessity of embodying and acting creatively. Relations established with others create those others and oneself in the work of differentiation. We come to this insight through the contrast with intellectual property rights, which make creativity into a specific resource, its presence contingent upon certain conditions of emergence. The notion of resource implies scarcity, and scarcity is a measure of value. But creativity is not scarce in Reite [onde ele estuda na Papua Nova Guiné]. Resources for these people lie elsewhere. People themselves are valuable, not what they produce as objects. As Wagner points out, ‘Westerners’ value the objects,

¹⁵ WIPO (World Intellectual Property Organization), no Brasil é conhecida pela sigla em português OMPI (Organização Mundial de Propriedade Intelectual). É um organismo da ONU com sede em Genebra, cujo objetivo é manter e aprimorar o respeito pela propriedade intelectual (marcas, patentes, registro geográfico), ou seja, defende o conhecimento em sua utilização global (venda, transferência, cessão, etc), buscando a estabilidade nos negócios e a supressão de eventuais usurpações, abusos ou distorções. Materialmente, sua atuação se dá no fortalecimento da legislação e das instituições, através da negociação de Tratados e Acordos multilaterais (Convenção de Berna, Convenção de Paris, etc.), além da realização de arbitragem entre partes em conflito. São 180 Estados Membros sendo o Brasil um dos signatários. (USP 2011).

the outcomes of creativity: ‘we keep the ideas, the quotations, the memoirs, the creations and let the people go. Our attics ... [and] museums are full of this kind of culture’ (Wagner 1975: 26). (Leach 2004: 170, entre colchetes meu)

Os antropólogos nos vimos também negociando nossas moedas conceituais com muitos e muitos atores intermediando questões relativas a essas leis internacionais e interesses indígenas em “registrar” e “preservar” o que chamamos “suas culturas”. Alguns artigos foram escritos apontando como tais regulamentações podem provocar imobilização, congelamento e objetificações em processos dinâmicos de transformações e criações culturais. Chaumeil aponta algumas das inquietudes debatidas por Amazonistas:

D. Gallois presentó una discusión sobre las medidas adecuadas, según su criterio, para asegurar la salvaguarda del PCI [Patrimonio Cultural Imaterial] y que habría que contemplar si se quiere mantener vivas las tradiciones culturales de los pueblos (Gallois, 2006). Ahora quedan dos preguntas para esas sociedades ¿Tendrán otra opción que no sea la puesta en escena de su cultura a través del turismo? Autores como Kurin (2003) piensan que, de cualquier modo, la Convención representa un mal menor como herramienta adicional, susceptible de participar en la valoración de las culturas del mundo (el derecho a la cultura en tanto derecho del hombre) con el riesgo, sin embargo, de dejar ahí su alma. Son interrogantes y cuestiones que suscitan y suscitarán probablemente muchos debates entre los propios pueblos indígenas y que, en todo caso, preocupará mucho a la antropología en los años que vienen. (Chaumeil 2009a: 71-72, entre colchetes e sublinhados meus)

Meu trabalho, cujo foco são as relações estabelecidas pelos Matis na economia de cultura, vem somar-se a esse esforço. Apresento uma etnografia dedicada a observar e analisar as relações econômicas dos Matis com seus estrangeiros, porém não irei deter-me sobre a convenção da UNESCO, embora o documento faça parte do cenário mundial e de debate acadêmico sobre o tema de “objetificação” da cultura. Procuo

seguir os Matis e suas associações na floresta e no cosmos habitado por animais, *tsussin*, cineastas da Coréia do Sul, entre outros. Meu foco de interesse não são as leis internacionais e seus ecos na floresta. Obviamente, tais leis e interesses fazem parte do meu “campo científico” (cf. Bourdieu 2004)¹⁶, mas não necessariamente do dos Matis. Os Matis ainda não se envolveram em projetos de salvaguarda de propriedade intelectual, como os Katukina com o *kampô*, analisados por Coffaci de Lima (2010), ou disputas comerciais, envolvendo padrões gráficos de pintura corporal dos Kĩsêdjê com empresas de chinelos de praia, como estudadas por Coelho de Souza (2009).

Vamos ler com o que se ocupam então os Matis em suas economias.

Economias indígenas?

For almost a century, anthropologists like me have been pointing out that there is something very wrong with this picture. The standard economic-history version has little to do with anything we observe when we examine how economic life is actually conducted, in real communities and marketplaces, almost anywhere - where one is much more likely to discover everyone in debt to everyone else in a dozen different ways, and that most transactions take place without the use of currency. (Graeber 2011: 21-22).

¹⁶ Nas palavras do autor: “todo campo, o campo científico por exemplo, é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças” (Bourdieu 2004 [1997]: 22-23). Ao comparar o conceito de ‘campo’ em Bakhtin e Bourdieu, Grillo resume o conceito bourdiano: “O campo “é uma rede de relações objetivas entre posições” e se constitui em um espaço de lutas, onde os agentes assumem posições segundo quatro coerções: a relação entre o habitus - ou seja, as disposições incorporadas sob a forma de modos de agir, preferências, gostos, capacidade de compreensão das regras do jogo etc -, o capital simbólico - decorrente da posição ocupada no campo e do conseqüente reconhecimento pelos pares - e econômico - proveniente sobretudo da herança e da renda - e as possibilidades e as impossibilidades oferecidas por um campo aos seus agentes, segundo as disposições por eles incorporadas. Esse espaço social define-se por um sistema de propriedades relativas, isto é, as posições são apreendidas por suas relações recíprocas em um dado momento da existência do campo, portanto, socialmente e historicamente situadas. As posições relativas comandam as tomadas de posição (obras, atos, discursos, manifestos, polêmicas, etc) que, por sua vez, se definem pelo espaço de possíveis apresentados na “herança acumulada pelo trabalho coletivo” (Grillo 2005).

Vamos com Graeber, alargar a proposta de definição de Gersem Luciano Baniwa sobre algumas formas de entender economia indígena.

A primeira questão que precisamos resolver é o que entendemos por “economia indígena”. Muitas pessoas a tomam como formas tradicionais de subsistência dos povos indígenas – as economias indígenas tradicionais – que privilegiavam princípios de reciprocidade, troca, intercâmbio, solidariedade e autonomia produtiva. Outros abordam economia indígena como as formas atuais de produção capazes de darem conta das velhas e das novas necessidades do pós-contato – economias indígenas tradicionais em vias de adaptação. Por fim, outros ainda tratam economia indígena a partir de demandas do mercado, privilegiando formas produtivas voltadas para suprirem as necessidades externas, portanto, segundo as regras impostas pelo mercado – economia indígena segundo a lógica do mercado. Talvez nenhuma delas reúna elementos suficientes para suprirem as realidades vivenciadas pelos povos indígenas na atualidade. Não se trata, portanto, de escolher certa concepção, pois seria sempre reducionista, mas de tratar as diferentes concepções e formas de organizar as economias dos diversos povos indígenas a partir do que oferecem como possibilidades de solução dos velhos e dos novos problemas, não somente na economia, mas em todas as dimensões da vida individual e coletiva. O desafio é como fazer isso sem que se fique dependente desta ou daquela concepção, pois como veremos são sistemas econômicos que carregam com eles interesses políticos divergentes e excludentes. As realidades indígenas no Brasil indicam a existência de comunidades, como as dos Korubo no Alto Vale do Javari, que estão totalmente independentes do mercado local ou regional. Talvez seja por isso que são denominados de “índios isolados” pela FUNAI. A nossa noção de autonomia aqui tratada não tem nada a ver com a noção de “índios isolados” da FUNAI, pois não são em hipótese alguma isolados do ponto de vista social e territorial se levarmos em consideração as

relações que historicamente sempre estabeleceram com outros povos nativos daquela região, inclusive relações econômicas entre os grupos étnicos locais, através de complexos sistemas de troca, reciprocidade e intercâmbio¹⁷. (Luciano Baniwa 2006: 191, sublinhados meus)

O segundo trecho por mim sublinhado, do texto de Gersem Luciano Baniwa, se refere ao povo Korubo do Vale do Javari. Concordo plenamente com a observação do autor de que, mesmo os grupos Korubo que vivem entre os rios Ituí, Itacoari, Coari e Branco, considerados pela CGIIRC/FUNAI como “isolados”, quer dizer, sem contato permanente com a Funai, participam e sempre participaram de “complexos sistemas de troca, reciprocidade e intercâmbio” em redes econômicas com os demais povos do entorno (Arisi 2007, 2010; Arisi, Cesarino & Francisco 2011: 51; Amorim 2008: 33). Tenho a acrescentar que, além de relações entre povos considerados pela Funai como “isolados” com aqueles ditos de “contato permanente” ou “recente contato”¹⁸, os povos indígenas participam e sempre participaram de “complexos sistemas de troca e transações” com outros seres como os animais e as potências desencorporadas que vivem na floresta e outros patamentos do cosmos. Não apenas uma economia globalizada, mas sim “cosmolizada”, como veremos ao longo dessa tese.

Para entender a compreensão alargada que venho propondo o termo economia, volto a comentar a citação de Gersem Baniwa que as separou em: economias “tradicionais”, as “tradicionais em via de adaptação” e o que ele chama de “demandas do mercado, seguindo a lógica do mercado, voltada para suprir necessidades externas” (op. cit.). Diversas transações das que trato poderiam ser encaixotadas nessas, mas muitíssimas mais ficariam de fora, eu nunca as classifico sob rubricas de cunho sociológico ou de economia clássica, “formalista”, tratando de “category of culture rather than behaviour”, como diz Sahlins (1972: xii)¹⁹. Afinal, a tradição é uma invenção transformada ao longo de algum tempo em convenção; mascarada e controlada, a ficção é pensada ainda assim como um fato, seguindo as idéias arejadas de Wagner (2010

¹⁷ Exatamente uma das conclusões às quais chego em minha dissertação (Arisi 2007).

¹⁸ A Funai voltou recentemente a enquadrar os Matis na categoria de “recente contato” (!).

¹⁹ Nesse livro “Stone Age Economics”, Sahlins se auto-declara como tendo seguido o lado dos “substancialistas” no debate dos anos 1960. Para ler sobre o debate ‘formalistas’ versus ‘substancialistas’, sugiro Graeber (2001). O autor também trata do ‘transacionalismo’ de Barth e das idéias de praticamente todos os antropólogos mais famosos que se dedicaram a estudos de antropologias e economias.

[1975]: 128 e 240).

Portanto, ao escrever sobre economias matis com animais, *tsussin*, corpos e gringos, não vou separá-las ou diminuí-las ao relacionar animais com tradicional ou gringos com as demandas de algum mercado globalizado, as pretendo tratar de forma interrelacionadas. Assim como a economia com os animais pode ser uma economia cosmopolizada, a dos gringos às vezes parece tentar ser reduzida pelos Matis ao parentesco. Podem acusar-me de ter me apoiado demasiado na etnografia e não na proposição de modelos ou de voar na “grand-anthropologie”, espero pelo menos que a etnografia seja boa o suficiente. Mais ainda, pretendo alterar nosso modo de pensar economia, proponho uma economia, onde a casa é maloca, maloca que é cosmos, que é corpo. Daí a propor alguns silogismos como “malocorpo” e “economia cosmopolizada” para dar conta de relacionar conceitos matis aos nossos.

Tento tratar de economias matis, sem entrar de cabeça no redemoinho sem fim dos debates antropológicos sobre valor, dom, commodity, dinheiro. Diversos antropólogos se dedicaram a essa tarefa, dos textos fundadores de Malinowski (1984 [1922]) e Mauss (2003 [1925]), passando pelos clássicos, como Polanyi (1957), Dumont (1977), Gregory (1982, 1997), Wolf (1982), Gudeman (2001), Godelier (2001 [1996]), Sahlins (1972, 1987), Bourdieu²⁰ (2005), Appadurai²¹ (1986), Weiner (1992), Strathern (1988), aos mais recentes em diálogo com as políticas internacionais comentadas acima como Brown (1998), Hirsch & Strathern (2004), Leach (2004), Hirsch (2005) e Graeber (1996, 2001²², 2005, 2011), Rubenstein (2007), Aragon & Leach (2008) entre outros, como os já citados brasileiros e amazonistas. Irei ao longo da tese, dialogando com alguns desses e vários outros autores. Vejamos o que sugere Graeber:

The study of value, then, invariably takes us beyond what we normally refer to as ‘economics’, for it leads us into moral, aesthetic and symbolic territory that is very hard to reduce to rational

²⁰ Bourdieu anota que a dificuldade de “to rethink the foundations of economics arises from the fact that economic orthodoxy is doubtless one of the most powerful discourses for speaking about the social world, particularly because mathematical formalization confers on it an ostentatious appearance of rigour and neutrality” (2005: 220).

²¹ Appadurai desenvolve a distinção entre financescapes, ethnoscapes, technoscapes, mediascapes, and ideoscapes. Em um trabalho futuro, penso que seria interessante dialogar em artigo específico sobre como reler minha etnografia a partir de suas categorias.

²² Esse livro reflete sobre riqueza, poder e a natureza do dinheiro e debate porque muitos objetos escolhidos como “currencies (beads, shells, gold, silver, etc.) so often consisted of things that were otherwise used only as objects of adornment” (Graeber 2001: xii).

calculation and science. In the Western tradition, economics began as a series of questions about the morality of value; it could only claim the status of a science by trying to exorcise value completely. Anthropologists, on the other hand, have tended to see their special expertise as lying in precisely the areas that economics abandoned. However, it appears that anthropologists have only tried to develop explicit theories of value when they find themselves in a crisis brought about by their inability to understand how flesh-and-blood individuals are motivated to maintain and re-create the abstract systems that anthropologists have always been so good at discerning. (Graeber 2005: 452-453, sublinhados meus)

Motivada por essa irreverência provocativa de David Graeber, optei por não seguir as discussões para tentar enquadrar formas de pensar e agir que consegui identificar entre os Matis em fórmulas ou termos da economia clássica, ao ficar insistindo em identificar economia apenas em termos de commodity, dom/dádiva, escambo/barter, ou quaisquer outras classificações. Preferi seguir os mitos, os *tanek*, os braceletes, a estética, as transformações, os encontros com turistas, pesquisadores e o quê mais fui identificando nessas transações e circulações, optei por pensá-los como economia. Arriscado e incerto, talvez, mas com isso evitei ficar restrita a um debate de enquadrar os Matis nos nossos problemas, aliás problemas dos economistas strictu sensu, sequer meus.

Lembro Latour, em *Reassembling the Social*, meio desesperado no diálogo com o estudante que desejava obter dele um “marco teórico”, um ‘frame’ ao que ele contestava: “to frame? but there is no frame!” (2005: 156). No começo dessa obra, Latour já afirmara “I am going to define the social not as a special domain, a specific realm, or a particular sort of thing, but only as a very peculiar movement of re-association and reassembling” (op. cit.: 7). O autor considera que quanto mais aceleradas se dão transformações, mais difícil é trabalhar dentro de apenas um ‘frame’, portanto necessitamos de vários deles para dar conta das inovações criadas. “This is when a relativistic solution has to be devised in order to remain able to move between frames of reference and to regain some sort of commensurability between traces coming from frames travelling at very different speeds and acceleration” (op. cit.: 12). Sugere ainda:

if I had to provide a checklist for what is a good ANT account – this will be an important indicator of quality – are the concepts of the actors allowed to be stronger than that of the analysts, or is it the analyst who is doing all the talking? As far as the writing report is concerned, it means a precise but difficult trial: Is the text that comments on the various quotes and documents more, less or as interesting as the actors’ own expression and behaviours? If you find this test too easy to meet, the ANT is not for you (op. cit. : 30, sublinhado meu).

Strathern pondera sobre essa mesma questão ao lidar com o conceito de ‘desigualdade’ e ‘poder’ em diversos autores feministas. Ela parte de uma insatisfação com a imposição de termos e conceitos bárbaros e estrangeiros aos coletivos com quem ela e demais autores da coletânea ‘Dealing with Unequality’ trabalham. Nota que todos autores tentaram descrever como as relações são construídas ao invés de carimbar logo um conceito como ‘desigualdade’. Então Strathern propõe:

In the meanwhile we do not have to decide, on behalf of the peoples referred to in this book, whether men or women ‘have’ power. Rather, it is helpful to describe how they make known to themselves that this or that category is powerful, that these persons are unequal, and so on. This gives some insight into how people construct relations. (Strathern 1987: 6, sublinhado meu)

Os outros, os leitores, os Matis que irão ler esse texto, você que aí me lê, é que irão refletir se permiti aos conceitos dos ‘atores’ serem mais fortes que os meus. Se consegui ser tão criativa e interessante quanto os Matis em suas expressões e comportamentos. Se descrevi como fazem essa ou aquela categoria ser poderosa e trazer alguns *insights* acerca de como as pessoas contrõem suas relações.

Volto ao que comentava Graeber logo acima. Embora trate de valor, como no debate proposto por Txema Matis ao confrontar o jornalista Bruce Parry com a frase “esse motor que você [da rede BBC] nos trouxe vai estragar e as imagens que você leva [de nós, Matis] vão durar para sempre”, procuro mostrar como essas pessoas de ‘carne e sangue’ estavam “motivadas a manter e recriar seus sistemas abstratos”.

Tento responder às provocações desses três autores. Comento também sobre valor e circulação de itens como “cabeças de Mariwin” ou “máscaras de Mariwin”, de imagens de caçadas e festas, mas espero conseguir mostrá-los não reduzidos a termos de economia forjados para modelos distantes demais. Tento pensar e aprender com indivíduos “flesh-and-blood”, como sugerido por Graeber acima (op. cit.). Meu desafio é mostrar as associações que consegui identificar entre as muitas que os Matis provavelmente tentavam me ensinar e apontá-las como sendo relevantes. Minha intenção é mostrar a variabilidade de relações que podemos pensar em termos de circulação e transações socioeconômicas e não ficar referindo-me a termos da economia clássica ou da economia de economistas, etiquetando a tudo como ‘dádiva’, ‘escambo’, etc. Procuro mostrar como compreendi o que os Matis se dedicaram em me ensinar sobre suas economias.

Struggles over value are always in the end political – if only because the most important political struggles in any society (and here I again follow Turner 1996²³) will always be over how value is to be defined. (Graeber 1996: 20)

Trato das economias com animais, *tsussin* e *gringos* como entremeadas de tal modo que não é produtora, ou prudente, separá-las. Nas economias com animais, os Matis se criam, aprendem tecnologias, visitam outros patamares do cosmos, invocam seus poderes, mas também é pela performance das “festas dos bichos” que se relacionam com os jornalistas da Coréia do Sul. Em economias com *tsussin*, os Matis voltam a sentir-se seguros de mexer com o *xó*, beber com mais frequência *tatxik*, renascer suas práticas xamânicas, revitalizar suas festas. Esse renascimento xamânico e a retomada da autoconfiança que ele detona proporcionam aos Matis estarem prontos para realizar a Festa da Tatuagem, os jovens são assim tatuados. Suas tatuagens, o *tatxik*, a aplicação de *kampok*, sobre as quais explico adiante, por sua vez estão ligados à economia que os Matis têm com os *gringos* com quem

²³ Graeber referencia um artigo de Terence Turner na bibliografia que estaria no prelo intitulado: “Value, Production and Exploitation in Non-Capitalist societies. In: Critique of Pure Culture. New York: Berg Press, in press”. Creio que tratava-se de um texto de palestra e que não chegou a ser publicado, ao menos não com esse título. Em outros textos, Turner trata sobre as diferenças em torno de valor e beleza entre os Kayapó. Para um bom exemplo, ver artigo publicado na revista Tipiti (Turner 2003).

convivem para filmar, caminhar na floresta, caçar.

Povos, como os Matis, incluem em suas economias seres como os animais, os *tsussin* e vários outros estrangeiros (de povos vizinhos como os Marubo ou os Mayoruna/Matsés, Korubo ou Kanamari a povos como os cineastas da Coréia do Sul ou os turistas alemães). Procuro acompanhar como os Matis criam economias de conhecimentos e de sua própria cultura e como as transacionam.

Motivações

- A partir de etnografia, refletir sobre as práticas indígenas com relação às economias de sua cultura;

- Contribuir para o debate antropológico sobre transformações indígenas e economias da cultura (Grünewald 2002; Van Velthem 2002; Coelho de Souza 2005; Coelho de Souza, Viveiros de Castro & Calavia Saez 2005; Gordon 2006; Lagrou 2007; Carneiro da Cunha 2009; Albuquerque 2011, entre outros).

- Contribuir com a etnografia Matis, a fim de fornecer dados e interpretações para serem cotejados por pesquisadores em etnologia indígena amazonista e americanista, em geral, e para os especialistas em grupos de língua Pano, em particular.

- Buscar outras formas de analisar economias e questões colocadas por antropólogos que tratam da ‘indigenização da modernidade’ (Sahlins 1997, Conklin 1997, Oakdale 2004), ‘domesticação de objetos e pacificação dos brancos’ (Albert & Ramos 2002, Howard 2002) e ‘estudos pós-coloniais’ (Appadurai 1986, Clifford 1997, entre outros).

- Refletir acerca de economias a partir de etnografia das associações matis em suas relações com estrangeiros.

- Estar aberta a contaminar minha ideia inicial sobre ‘economia da cultura’ a tal ponto que minha compreensão fosse outra ao final da pesquisa.

Corpus, metodologia e reflexividade

Na tese, trabalho com descrições etnográficas, narrativas, registros pictóricos/desenhos elaborados pelos Matis, fotografias, filmes curtos, transcrições de áudio de mitos, cantos e conversas. Alguns dos mitos e cantos em língua matis são acompanhados de tradução interlinear para o português, há alguns cantos dos quais não apresento traduções ao português, devido a limitações impostas pela dificuldade

de traduzir as “palavras ancestrais” as quais são entoadas, mas as quais não se consegue traduzir. Apresento também fotos e desenhos. Algumas ilustrações são de autoria do artista plástico e meu marido Frank Koopman, assinadas por ele, foram realizadas sobre fotos que fiz. Realizei também diversos registros em vídeo em câmara de foto digital, alguns deles editados e montados por Bushe Matis, coordenador da AIMA (Associação Indígena Matis).

Procuro apresentar os Matis em suas vidas dinâmicas, assim como as redes nas quais eles circulam²⁴, e considerarei, seguindo Latour, que “a rede não é em si objeto de análise, mas sim seus fluxos instáveis” (Latour 2005). Há 21 anos, comentava Beth Conklin: “contemporary ethnographers are enjoined to treat cultures as dynamic processes, not as bounded objects frozen in time, and to recognize intracultural diversity and non-western societies' engagement with global political, economic, and cultural processes” (Conklin 1997: 713-4). Atualmente, outros pesquisadores desenvolvem estudos junto a povos indígenas provocados por essa idéia de utilizar a metodologia ANT²⁵. Macedo trabalhou com essa metodologia justamente para tratar do conceito de “cultura” a partir de etnografia das associações quando acompanhava disputas por cargo de chefia, produção de CDs, acusações de feitiçaria entre os Guarani. Com foco em alianças políticas, analisou negociações por ela presenciadas entre grupos Yudjá e Guarani e sobre as razões de optar pela ANT, escreveu ser:

motivada pelo contraste estabelecido por esse autor [Latour] entre a ênfase analítica no rastreamento de associações ou conexões heterogêneas por meio da etnografia, e uma ciência social que trabalha com categorias estabilizadas, como “sociedade”, “indivíduo” e “cultura”. A despeito da ANT convergir em

²⁴ César Gordon, professor da UFFRJ e participante de minha banca de mestrado, sugeriu-me olhar também para os agentes de além-mar, pois os fluxos de cultura Matis expandem-se a muitos outros locais, como coleções de museus, por exemplo. Ao visitar em 2006, o Museu do Koninklijke Instuut van de Tropische (KIT) em Amsterdam, Holanda, deparei-me em uma das vitrines da coleção permanente do museu com uma máscara Matis, um dos únicos dois objetos de povos indígenas que vivem no Brasil lá expostos. A sugestão de Gordon é super pertinente, mas optei por fazê-la mais adiante, fora da tese.

²⁵ Latour esclarece porque utiliza o conceito de rede em detrimento do de complexidade ou estrutura, por exemplo: “la noción de traducción o de red (es) más moldeable que la noción de sistema, más histórica que la noción de estructura, más empírica que la noción de complejidad, la idea de red es el hilo de Ariadna de estas historias entretrejidás” (2007: 14).

grande medida com escolhas teórico-metodológicas de parte da produção etnológica há décadas, me pareceu instigante abordar a “cultura” como ator-rede, já que em minha experiência etnográfica é justamente a estabilização (ou reificação) da categoria “cultura” – como moeda de acesso ao mundo de projetos, políticas e direitos nas relações dos Guarani com instâncias do Estado e da sociedade civil – que em muitas conjunturas faz dela um actante, um nó de múltiplas agências, ou um mediador, nos sentidos propostos por Latour. (Macedo, 2008).

Como documentaristas e turistas, somos – eu e meu trabalho – também nós da mesma rede, procurei também ser crítica em relação à agência da minha tese e demais trabalhos acadêmicos. Nós, pesquisadores, somos também poderosos agentes na construção de estereótipos dos coletivos sociais, como comentam Alcida Ramos e Beth Conklin. A primeira afirma que os antropólogos sempre ajudaram a criar alguns estereótipos de seus nativos, como os amáveis e companheiros Pigmeus, os orgulhosos e intratáveis Nuer, e mesmo a de que os bons índios são os nus e isolados prístinos Yanomami (Ramos 1987). A segunda escreve: “Even in this self-consciously anti-colonial, postmodern politics, limiting stereotypes persist” (Conklin 1997: 714). Esses encontros e desencontros interculturais foram estudados também em contextos eco-políticos ameríndios por antropólogos dispostos a analisar as apropriações e trocas de discursos sobre cosmologia e ecologia (Conklin & Graham 1995; Bastos 1996; Albert 2002). A questão não é nada simples, não se trata de agir certo ou errado, é muito complexa. Como escreve Bastos, muitas vezes o antropólogo no Brasil, ao participar de atividades políticas, como a luta indigenista contra o “etno e o genocídio praticado às barbas de um Estado que criminosamente se omite de fazer cumprir a lei”, é quase obrigado a assumir a defesa do índio genérico para obter eficácia social e política junto a aliados de outros setores sociais com suas representações naturalizantes e arraigadas de povos selvagens e mesmo idílicos (Bastos 1998: 103-4).

Descola trata a etnografia como uma experiência subjetiva, mas com objetivos claros, que transforma a pesquisadora em um sujeito relacional que faz em si e de si a oficina (*workshop*) da pesquisa. Descola afirma que é difícil separar descrição, compreensão e explicação, elas são emparelhadas (*intertwined*). O que caracterizaria a

antropologia seria seu estilo de conhecimento e um *modus operandi*, um padrão de descoberta e um modo de sistematização que são possíveis através de uma série de habilidades adquiridas com a prática. Ele apresenta em forma de trocadinho: a antropologia seria um “turn of mind” e “tour de main”. Trocadilho quase intraduzível que brinca com expressões em inglês “turn of mind” (uma maneira de pensar), e “tour de main” em francês que literalmente seria em português um “giro da mão”, mas significa também ‘num piscar de olhos’. No mesmo texto, afirma: “the universality of Anthropology is very different from the universality of, say, the laws of physical reality, it does not proceed so much from a metalanguage that is but the codex of our own cosmology, but from a novel form of understanding the otherness of others” (Descola 2005b: 72-73). Mas será mesmo uma universalidade o que a gente busca com a Antropologia? O universalismo tem uma marca européia estudada por Sally Price ao analisar o Museu do Quai Branly, o museu de Chirac ou “museu de ilusões”, título de seu último livro. Nele, Price afirma que, ao invés de favorecer o “diálogo das culturas” como proclama, o local revela um monólogo ocidental sobre as “artes primitivas” (Price 2004, 2007, 2011), onde recentemente Descola organizou uma exposição sobre animismo.

Leiris havia avisado aos jovens navegantes em etnografia que ele próprio havia precisado de duas viagens de campo (Costa do Marfim e Martinica), além daquela primeira na qual empreendera a jornada Dakar-Djibouti, para compreender que:

não há etnografia nem exotismo que resistam à gravidade das questões postas, no plano social, pela transformação do mundo moderno e que, se o contato entre homens nascidos em climas muito diferentes não é um mito, não o é na exata medida em que se pode realizar pelo trabalho em conjunto contra aqueles que, na sociedade capitalista do nosso século XX, são os representantes do antigo escravagismo. (Leiris 2007 [1934, 1951]: 49)

A frase segue atual no século XXI e cabe bem para entender os desafios que devem ser encarados pelos etnógrafos amazônicos em época de execução de grandes projetos de desenvolvimento por toda floresta (hidrelétricas PCHs/UHEs²⁶, IRSSA e estradas para ligar

²⁶ Para saber mais sobre o impacto dos mega-projetos em territórios e populações indígenas, ler Verdum (2007; 2008).

oceanos Pacífico e Atlântico²⁷, projetos MDL para REDD+²⁸, entre outros tantos). A palavra escravagismo pode parecer exagerada nessa época em que poucos discursos políticos contradizem a estética do “capitalismo fofinho”²⁹ (Beiguelman 2010). Ainda assim, a proposta de Leiris sobre as possibilidades de ‘contato’ e trabalho em conjunto é pertinente e atual.

Em resenha ao livro de Giobellina Brumana “Soñando con los Dogon: en los orígenes de la etnografía francesa”, Calavia comenta sobre a expedição Dakar-Djibuti:

todos os empreendimentos da escola britânica empalideceriam discretamente ao lado da Missão Dakar-Djibuti, dirigida entre 1931 e 1933 por Marcel Griaule. Colonial na espetacularização do exotismo, que ajuda a financiá-la e que em tantos pontos se vincula às grandes exposições coloniais da virada de século; colonial na infra-estrutura, que evoca mais o *rally* que o *fieldwork*, com as empresas automotivas, fotográficas ou de alimentação contribuindo com seus produtos e celebrando a pujança da civilização industrial; colonial na sua intendência, com essa tropa de servidores indígenas que carregam, cozinham e limpam, e uma que outra vez devem ser tratados a gritos e chutes. Especialmente colonial no modo corsário de recolher o patrimônio nativo, se for preciso pelo suborno, ou à sorrelfa, ou pela força; ou de tratar com as autoridades locais, em particular no território etíope, o único Estado africano independente à época. Ou na sua concepção da pesquisa como uma fábrica de fichas, informações e objetos passíveis de exposição; ou no seu interesse pelo primitivo genérico racialmente definido – “o negro”, seu alvo prioritário. Colonial, enfim, no seu ideário explícito, ensejando melhorar as relações entre os administradores europeus e a população nativa, sem nunca pôr em questão os princípios dessa relação. (Calavia 2006b: 249)

²⁷ Sobre o IIRSA e subsídios para uma agenda socioambiental, ler Vainer & Nuti (2008).

²⁸ Sobre MDL, REDD e REDD + na Amazônia, ler Bonfante et alli (2010); CGEE (2011) e May, Millikan & Gebara (2011).

²⁹ A “retórica do “capitalismo fofinho” é a da Web 2.0, por exemplo, um capitalismo no qual “tudo soa onomatopéico, feliz e redondinho, como os logos e os nomes das principais redes sociais”. (Beiguelman 2010: 82)

E afirma que “a obra griauliana institui-se nesse ponto onde coloniais e anticoloniais se encontram: na percepção da cultura como um cofre do tesouro que só cabe roubar ou proteger do roubo” (Calavia 2006b: 251). Certamente existem outras formas de pensarmos em cultura, além de sua percepção como “tesouro”, mas também não adianta ignorar a questão da dívida dos antropólogos como se ela não existisse. Sim, ela pode (e deve, em minha opinião) ser lembrada de várias formas, Coelho de Souza nos aponta outra reflexão pertinente sobre o tema em um artigo intitulado ‘A dádiva indígena e a dívida antropológica’:

A dificuldade, entretanto, está em que o "fluxo das dádivas" entre as sociedades indígena e não-indígena tem sido marcado por tudo menos reciprocidade: exploração, expropriação, sim — mas retribuição? Nossos "pagamentos", quando os fazemos, fazemo-los (antropólogos geralmente incluídos) para, ciosos de nossas preciosas independência e liberdade, nos *desobrigar* perante esses renitentes parceiros. Não deveríamos nos surpreender com seu crescente desânimo, desconfiança e retração. Temos ainda muito o que aprender. "Conclusões de sociologia geral e de moral" são sempre arriscadas e certamente vão mas, lembrando Mauss, estarei em boa companhia. (Coelho de Souza 2007: 16)

A antropologia ajuda a perceber povos como tesouros (pedras preciosas) ou sem valor, quando tratamos de valorizar ou desprezar etnicidades, por exemplo. Claro que também as economias indígenas andam cada vez mais a passos largos sem necessitar de antropólogos, como provam os diversos casos estudados em “Ethnicity, Inc.”, do casal Comaroff (2009). Um desses casos é sobre os Shipibo, povo Pano que vive no Peru, que oferecem inclusive um serviço de “chat com um Shipibo” (fez-me lembrar do “Disque-Pajé de Sapaim” [Kamayurá] (Conklin 2002: 1059) e organizam suas relações comerciais com “the consumers of exotic, spiritual reclamation and jungle adventures” (Comaroff 2009: 3). Os autores comentam: “ethnicity is also becoming more corporate, more commodified, more implicated than ever before in the economics of everyday life” (op. cit: 1). Entretanto, creio que apenas é uma mudança de escala, os povos indígenas sempre estiveram

envolvidos em relações econômicas de suas culturas e com suas culturas.

Em resenha à obra do casal Comaroff, escreve Calavia:

Hay un modo de aproximarse a todo ese complejo que quizá sea endémico entre los antropólogos y que puede ser tachado de nostálgico. Nostálgico de las esencias, o, si no de las esencias, sí por lo menos de un pasado en que las etnias eran conceptos académicos que trataban de delimitar una realidad muy plástica, y no objetos con registro notarial; en que la cultura estaba sujeta a diferencias pero no a copyrights, y servía para propósitos internos mucho más que a una negociación externa. Etnias y culturas autónomas, autóctonas y tal vez *auténticas*. Es probable que los Comaroff, en su fuero íntimo, sufran de esa nostalgia: caso contrario quizás no habrían definido ese tema, ni lo habrían rotulado de un modo que suena irónico. Admiten que la corporativización de las etnias traiga beneficios a sus miembros, pero objetando que esa es una contingencia histórica; podrían, sí, beneficiarse de ella como oportunidad, o a falta de otros recursos –lo que no es lo mismo que considerar la *Etnia S.A.* como un proyecto autóctono. No dejan de señalar que habrá que estar atentos al tipo de desigualdades que esa nueva configuración produce, y que están aún por dar sus frutos. Y que sean cuales sean los lucros obtenidos por los nativos, siguen estando muy lejos de los que adquiere el capital especulativo que pulula en ese universo. (Calavia 2011: 375, sublinhado meu)

A ironia do título parece também desmerecer a propriedade dos povos indígenas de se valorizarem em relações comerciais, é como se aos índios fosse vetado ou considerado “demasiado exótico” operar dentro de certas lógicas de mercados globais. Os antropólogos também não são lembrados pelos autores como ativos no que eles chamam “corporativização” ou objetificação da cultura. Outros, como Terence Turner, avaliaram a influência da Antropologia no contexto de transformação política e cultural kayapó.

As a general point, for many native peoples, the fact that anthropologists and other relatively prestigious outsiders, who plainly disposed of impressive resources by local Brazilian as well as native standards, were prepared to spend these resources, not to mention much of their lives, on the study of native “cultures”, may have done more than anything else to convey to these peoples the awareness that their traditional way of life and ideas were phenomena of great value and interest in the eyes of at least some sectors of the alien enveloping society³⁰. (Turner 1991: 301)

Conforme o autor, os Kayapó passaram a utilizar a palavra portuguesa “cultura” para designar seu modo de subsistência, o meio ambiente e seus sistemas cerimoniais e instituições sociais tradicionais e o termo nativo *kukràdjà* da mesma forma (ibid.: 304). Ainda sobre os Kayapó e sua apropriação do vídeo como parte de uma imagem contemporânea e representativa da “indigenização da modernidade” (cf. Sahlins 1997), Conklin (op.cit.) explora a relação entre as imagens dos corpos Kayapó, de tecnologias como câmeras de vídeo e de certas noções ocidentais acerca da autenticidade cultural. Analisa diversos episódios nos quais os Kayapó manipulam códigos visuais ocidentais para posicionar-se na arena política brasileira e o impacto local (nas aldeias Kayapó) das idéias, estética e expectativa estrangeira acerca dos índios. Termina por problematizar a armadilha potencial de replicar essa representação de povo exótico no ativismo e defesa indigenista perante a sociedade envolvente, pois ela pode resultar em cristalização e reforço da imagem de grupos indígenas à margem da história e como culturas essencializadas. Esse artigo de Turner é uma das bases etnográficas para a análise de Sahlins, em “O Pessimismo Sentimental”, artigo no qual o segundo autor inaugura o conceito “indigenização da modernidade” (idem) e sugere:

³⁰ Apenas teria a acrescentar que não devemos desprezar ou diminuir o poder de documentaristas, jornalistas, turistas, que desembarcaram junto – ou logo na sequência - de Funai e antropólogos. O poder de pagamento de agentes da mídia e do turismo são mais altos do que o de antropólogos, suas lentes enormes e parafernálias tecnológicas de registro cultural ajudaram a enfatizar a noção de “cultura como tesouro”. Dividimos com esses “other relatively prestigious outsiders” esse tipo de provocar “awareness”/consciência sobre o modo de vida “tradicional” como algo de valor.

Defrontando-se com uma Cultura Mundial da(s) cultura(s), com um desenvolvimento que levou de roldão as velhas culturas da antropologia — os sistemas supostamente limitados, coerentes e *sui generis* de antanho —, a disciplina foi tomada de um pânico pós-moderno acerca da própria possibilidade do conceito de cultura. Exatamente quando os povos por eles estudados estavam a descobrir suas “culturas” e a proclamar o direito destas à existência, os antropólogos punham-se a debater a realidade e a inteligibilidade do fenômeno. (...) Felizmente, parece que a filosofia não-existencialista está passando. Agora é explorar toda essa imensa variedade de processos culturais e de relações interessantes. (Sahlins 1997: 137)

Foi o que fez Cesar Gordon, explorou “essa imensa variedade de processos culturais e de relações interessantes”, também pela etnografia Kayapó (Xikrin-Mebêngôkre). Gordon escreve sobre o espectro de bom selvagem que persiste em representações feitas por não-índigenas sobre os povos indígenas e que diz “muito mais sobre a nossa relação com os índios do que sobre a relação dos índios conosco” (idem).

Há uma questão de fundo em todo caso, que reside em nossa incapacidade de enxergar as relações dos índios com os objetos oriundos da sociedade industrial capitalista como um fenômeno autêntico. Apesar de sabermos que nosso mundo é movido pela produção em massa de objetos, pela produção do desejo voltado a eles e por seu consumo igualmente massivo, quando se trata dos índios é como se houvesse um imperativo de separação” (Gordon 2006: 37).

A questão de que os índios tem de reclamar a autenticidade de seu desejo por objetos industriais entra em conflito porém com certa imagem simbólica que os próprios índios e diversos outros agentes que se apresentam como solidários a eles, como indigenistas, funcionários de ONGs ou acadêmicos, ajudaram a criar. A corrida para a patrimonialização seria uma atitude de aceitação por parte dos sujeitos acima listados de que não resta nenhuma outra saída a não ser tornar-se — como as corporações empresariais — o que as bandas de rock punk dos anos 1980 chamavam “cerdos capitalistas”? O que responder aos que se

localizam na contramão do debate suscitado, os defensores de software livres e de outras licenças tipo ‘creative commons’³¹, nas disputas em torno a direitos de propriedade intelectual (DPI) que alguns colegas comparam a um “ornitorrinco jurídico” (Vergara de Souza & Solagna 2011)³²?

Brown, no século passado, refletia sobre essas questões quando escreveu:

The digital revolution has dramatically increased the ability of individuals and corporations to appropriate and profit from the cultural knowledge of indigenous peoples, which is largely unprotected by existing intellectual property law. In response, legal scholars, anthropologists, and native activists now propose new legal regimes designed to defend indigenous cultures by radically expanding the notion of copyright. Unfortunately, these proposals are often informed by romantic assumptions that ignore the broader crisis of intellectual property and the already imperiled status of the public domain. This essay offers a skeptical assessment of legal schemes to control cultural appropriation - in particular, proposals that indigenous peoples should be permitted to copyright ideas rather than their tangible expression and that such protections should exist in perpetuity. Also examined is the pronounced tendency of intellectual property

³¹ “As noções de organização/desorganização, controle/liberdade conformam um mapa de posições em torno de um modelo de regulação da Propriedade Intelectual aplicada à gestão de bens intangíveis no contexto digital. Entre utopias e heterotopias relacionadas à Internet, propomos uma abordagem da problemática da regulação da Internet através de legislações e acordos executivos que atingem diretamente a organização isonômica da rede.” (Solagna & Vergara de Souza 2011).

³² Escrevem os autores: “propriedade intelectual continua a ser, para nos valermos da expressão de Meneses (2010), uma das “sombras que pesam sobre a modernidade”. À semelhança dos DPI [Direitos de Propriedade Intelectual], a Agenda para o Desenvolvimento, seja para ou na OMPI [Organização Mundial da Propriedade Intelectual], possui a mesma estranheza que o ornitorrinco. É um bichinho bizarro que ora nos parece ter as cores da abertura, da flexibilidade, da mudança radical na orientação do regime – quiçá mesmo uma mudança de regime; ora nos parece uma descontinuidade pouco descontínua. Cabem ainda outras análises que, à semelhança do ornitorrinco, permitam compreender a bizarra natureza da Agenda em seu processo formativo e desenvolvimento histórico”. (Vergara de Souza & Solagna 2011: 19)

debate to preempt urgently needed reflection on the political viability of special rights regimes in pluralist democracies and on the appropriateness of using copyright law to enforce respect for other cultures. (Brown 1998: 193)

Investimentos no estabelecimento de “imagens específicas” passam a ser “bens simbólicos” ou “patrimônio”, para traduzir ao termo não-indígena que, depois da convenção da UNESCO e dessas regras do TRIPS, passa a ser mais e mais usado, foco de atenção dos próprios povos indígenas e das disputas que existem entre os mesmos em contextos e áreas específicas.

The new laws understate local claims and expand the idea of “exclusive possession,” applying it to a homogenized national vision of cultural groups in a way that approximates Western legal treatment of individuals and corporations. In such contexts, conventional IP-rights rationales do not scale down unless gross misunderstandings about creators’ intentions and practices are introduced. The new laws draw their force from the apparent (and potentially real) encompassment of one creative and economic production scale by another, and they invite scholars to denaturalize the categories and conflation of cultural processes and products that they introduce. (Aragon & Leach 2008: 628)

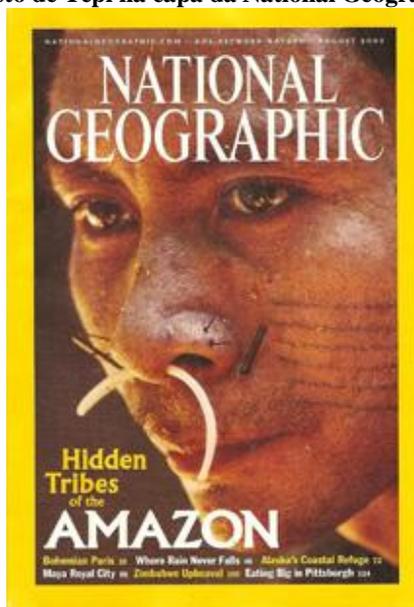
No Brasil, diversos povos indígenas no Brasil estão envolvidos em atividades para registrar “propriedade” do que consideram seus conhecimentos, por exemplo em farmacopéia (Coffaci de Lima 2010, Little 2010) ou em padrões gráficos (Coelho de Souza 2009). Por exemplo, como comentado por Coelho de Souza, isso ocorre entre os xinguanos que:

estenderam a esses [Kisedje] sua típica política de “cooptação ritual”, de envolvimento de potenciais inimigos em uma rede de trocas cerimoniais, apoiada na exuberância da cultura xinguanana – de suas festas, de sua ornamentação corporal, de sua cultura material etc. A própria auto-apresentação dos alto-xinguanos como povos pacíficos, que

havam substituído a guerra pelo ritual intertribal, propiciou a construção, da qual também participaram os agentes não-indígenas da criação do Parque (dos Villas-Boas aos antropólogos), de uma imagem específica dessas sociedades que veio a circular ela própria como provavelmente o principal “bem simbólico” das trocas cerimoniais que caracterizam as relações dos alto-xinguanos com os brancos – um exemplo eloquente sendo o célebre Quarup (...). As estratégias dos demais povos acomodados no PIX [Parque Indígena do Xingu], por outro lado, foram mais diferenciadas entre si, ainda que tivessem todas de partir dessa carência básica: comparados aos alto-xinguanos, faltava-lhes decididamente, aos olhos dos brancos, cultura. (Coelho de Souza 2010b: 100, edição e entre colchetes meus)

No Javari, disputas envolvem imagens específicas que viraram “bens simbólicos”, como aqueles objetificados pelos Matis e seus rostos tatuados, seus brincos e pendentos de concha, suas zarabatanas, suas cabeças/máscaras de Mariwin seus corpos nus ou com cordão peniano, como apresento ao longo da tese. Suas imagens ilustram constantemente cartazes de eventos como Jogos Indígenas, folhetos, são exibidas em propagandas de redes de tevê e capas de revistas, jornais e livros no Brasil e no exterior. A entrevista de Makë Bëux professor é escolhida pelos editores Jornal Nacional para ilustrar a reportagem sobre a ocupação da sala de imprensa do Fórum Social Mundial em Belém/2009. No Javari, é em suas comunidades que a maioria dos jornalistas estrangeiros querem filmar. Essa espécie de “hegemonia simbólica local” tem seus percalços e provoca reações em contextos interétnicos quando são chamados por outros índios de “prostitutas do Javari”, como acusação depreciatória.

Ilustração 2 – Rosto de Tëpi na capa da National Geographic



Edição em inglês, agosto de 2003, volume 204, no. 2³³.

Ao longo do texto, muitas vezes realizo comparações com outros povos de língua Pano e também outros indígenas de povos que são vizinhos aos Matis, como os Kanamari (Katukina) ou os Tikuna, com quem os Matis convivem na TIVJ, cidade de Atalaia do Norte, e Tabatinga. Irei também utilizar-me de textos de etnologia indígena da área que os etnólogos europeus, principalmente franceses e ingleses, convencionaram chamar de “Terras Baixas da América do Sul”, termo sobre o qual reflito logo abaixo. Reúno autores clássicos e os coloco a pensar junto a contemporâneos; cruzo grandes áreas geográficas para mostrar semelhanças, diferenças e detalhes etnográficos que podem proporcionar novas relações e acrescentar algo ao debate sobre economias da cultura. Faço alguns poucos saltos, que espero não mortais, para regiões, como Estados Unidos e Austrália, entre outras, a fim de criar uma narrativa reflexiva etnográfica e teórica.

Os relatos não são exatamente “dados” à espera de

³³ O título da reportagem de capa “Hidden Tribes of the Amazon” refere-se aos povos considerados como “isolados” pela Funai como os Flecheiros e os demais Korubo, entre outros. Ainda assim, é um paradoxo, pois os Matis não são escondidos, são os constantemente exibidos pela a imprensa.

interpretação: poderíamos dizer ora que eles são “lances de dados” ora que eles são “construídos”, e uma boa interpretação é mais um bom lance, mais uma boa construção. O diálogo – e, nesse sentido, o meu texto é também um diálogo – goza de uma amplitude semelhante, que vai desde a arte socrática até esse “diálogo entre mitos” proposto por Lévi-Strauss. O diálogo dos pós-modernos (a rigor, uma abstração deste, a dialogia) é um imperativo moral da era da globalização, o episódio culminante de uma grande narrativa de novo cunho. (Calavia Saez 2002: 27, sublinhado meu)

A tese soma-se a essa “grande narrativa”, talvez “de novo cunho”, reúne mitos como o do Jaburu e do sapo *Onkikit*, narrados e vividos pelos Matis nas *nëix tanek*, e bastidores de narrativas cinematográficas como *Tears of the Amazon*. Os diálogos entre Matis, Sul-coreanos, eu e outros formam a minha contribuição, talvez um tipo de mito, que conta também de encontros e transações entre esses seres diversos. Minha intenção é apresentar, ao longo de descrições etnográficas, reflexões sobre mitos, festa e transações socioeconômicas matis com seus outros (animais, *tsussin* e estrangeiros). Há certa marca de tricksters ancestrais míticos como Mauss, Leiris, Lévi-Strauss, Munn, Sahlins, Strathern e vários de seus descendentes teóricos que, especialmente nos estudos de etnologia, movimentam gerações de amazonistas. Há também influências de meu orientador Oscar Calavia Sáez, especialmente por sua atenção aos mitos, embora eu tenha focado em cruzar mitos narrados e vivenciados, mitos em movimento na performance da festa. A variação mítica, ele propõe pensar como reflexão e busca acompanhar as reflexões de seus narradores.

Variação imaginária que ordena em narrativas diversas as categorias sensíveis, o mito define por contraste conceitos de um pensamento *nativo*. A abordagem levi-straussiana do mito como conjunto de transformações, instalando a variação no seu centro, dá acesso à reflexão indígena e, de quebra – contra o que é leitura corriqueira –, permite entender o narrador como articulador dessa reflexão. (Calavia Saez 2002: 7).

No presente estudo, construo o diálogo na parte I entabulado com os mitos vividos na festa dos bichos; na parte II, com os conhecimentos e poderes dos tsussin (forças vitais desencorporadas) e na parte III, com os estrangeiros (gringos e brasileiros).

Panos e as Terras Baixas

O termo Terras Baixas da América do Sul é um marcador de certa área cultural (não do ponto de vista indígena, mas do de seus cientistas) e foi criado para sublinhar o contraponto às Terras Altas que seriam os Andes. Terras Baixas é um termo que, a princípio soa estranho aos ouvidos de acadêmicos brasileiros e sul-americanos, posto que não é uma expressão corrente ou que se use em espanhol e português nesse continente. Terras Baixas é, portanto, um termo estrangeiro, uma tradução ao português de termos franceses (*terres haute et terres bas*) e ingleses (*highlands and lowlands*). Talvez guarde um parentesco com a tradição acadêmica francesa lévi-straussiana que enfatiza que o pensamento (selvagem, comum a todos seres humanos) se dá pela observação do discreto e separa o cosmos em pares de oposição.

O binômio Terras Altas / Terras Baixas serve para enfatizar duas formas de pensar relações entre paisagem e panoramas políticos “Estado versus a-estado” em termos de oposição, onde uma região cultural pode ser pensada inversamente a partir da outra. Santos-Granero, em artigo onde analisa relações de poder, imaginários, criações e reproduções de fronteiras que frequentemente contrapõe Andes e Amazônia, afirma: “The construction of Amazonia as a distinct entity, opposed to the Andes, results from processes associated with the expansion of Andean-centered state formations” (Santos-Granero 2002: 546). O autor argumenta que essa fronteira teria se originado em tempos pré-colombianos e que tais representações dizem mais sobre as representações andinas sobre as amazônicas:

I argue that the conceptualization of the Amazon and the Andes as distinct culture areas can only be understood as a product of the clash between lowland and highland peoples resulting from processes of expansion of Andean-anchored state formations. Without dismissing the importance of ecological differences, I suggest that the ideological boundaries between the Andes and Amazonia originated in pre-Columbian times with the emergence and expansion of the first

centralized Andean sociopolitical formations. (Santos-Granero 2002: 546)

In areas where state and nonstate formations encounter each other, and where social actors are engaged in asymmetrical power relations often involving domination, discrimination, and exploitation, non-Amazonian state agents, their associates, and opponents seem to be able to produce only imagined geographies, sociologies, and histories of the wild Other, or to produce no representation at all. This seems certainly to be the case of the borderlands between the Amazon and the Andes. At first sight, the imagery produced by non-Amazonian social actors is all about the Amazon and its native populations. At closer inspection, it becomes apparent that these representations are not about the Amazon, but about the Andes and, by extension, about Peru, insofar as these two entities are linked in a metonymical relation. (op. cit: 567)

A representação andina sobre a Amazônia parece ter se enraizado de certo modo nas representações acadêmicas européias, pois também muitas de suas teses são pensadas dentro da fórmula:

Terras Altas : Incas : Estado : : Terras Baixas : amazônicas : sem Estado

Os Pano são povos que se encontram relativamente próximos da cadeia montanhosa que corre de norte a sul pela América do Sul – os Andes. As terras “baixas” onde hoje vivem diversos povos de língua Pano ficam em parte do Peru, Bolívia e Brasil, na floresta em uma área de comunicação e história que interliga entre esses mundos – os de alta montanha nevada e o de planície e selva tropical. Lévi-Strauss comenta sobre a:

posição dos Tacana (e de seus vizinhos do grupo lingüístico pano) que os situa na intersecção entre as baixas culturas da floresta tropical e as do planalto andino. Se os mitos que consideramos até o momento [no livro *Do Mel às Cinzas*] apresentam muitos pontos em comum com os do Chaco e do Brasil Central, por outro lado, deles se diferenciam pela presença, nas versões tacana, de um protagonista divino, membro de um panteão

complexo no qual certos deuses chegam mesmo a ter nomes quéchua, que não tem equivalente entre as tribos das terras baixas. No século XVII, ainda havia objetos de proveniência peruana nos templos quadrados que os Tacana erigiam em lugares isolados (Lévi-Strauss 2004 [1967]: 323)

Com base em estudos lingüísticos recentes, Queixalós & Gildea afirmam “the Panoan and Tacana families are spoken in lowland Peru and Bolivia and in western Brazil, these two families, which are probably genetically related are known for ergative case-marking on nouns and (in some cases) pronouns, but almost no syntactically ergative” (2010: 17). Os Pano formam uma “uniformidade lingüística, territorial e cultural”, espalhada em uma área de “extrema variedade de zonas ecológicamente ocupadas” (Erikson 1996: 40-41). Arqueólogos e antropólogos, numa rara pesquisa empreendida em conjunto na região, afirmaram: “These riverine cultures show considerable homogeneity and presumably a high level of communication over long distances” (Lathrap, Gebhart-Sayer & Mester 1985: 51). De acordo com o arqueólogo Lathrap, com base em suas escavações e pesquisa na bacia do rio Ucayali, a origem dos grupos Pano teria se dado na região do rio Ucayali, no Peru. Os Pano que vivem nessa bacia e também na dos rios Juruá e Purus seriam migrantes relativamente tardios da região sul (1970: 80).

Lathrap considera que os povos que optaram por retrair-se na floresta limitaram seu estoque estético de motivos de desenho em cerâmica, por exemplo. Ele afirma no final deste livro [Lathrap 1970] que os povos de língua Pano que foram pressionados a abandonar os grandes rios e ficaram na floresta por mais tempo - que os Shipibo-Conibo, por exemplo - tiveram de optar por uma vida mais nômade o que teria ocasionado um declínio em sua cultura. Lathrap afirma também que os que optaram pela floresta (por viver em ‘isolamento’) por mais tempo mostrariam pouco orgulho em preservar sua forma ‘antiga’ de viver após o contato (ibidem: 190). Espero que esta pesquisa [minha dissertação de mestrado] mostre como esta última afirmação deve ser lida de forma crítica. Em artigo publicado em 1985, com outras autoras, Lathrap

mostra que a chegada dos Pano – a tradição cerâmica Pacacocha – deu início a mudanças demográficas e ecológicas na bacia do Ucayali e manteve sua homogeneidade cultural mesmo dispersando-se. (Arisi 2007: 15)

Em 1990, os Pano estavam assim distribuídos: cerca de 7.150 no Brasil, 30 mil no Peru e 700 na Bolívia (cf. Erikson 1994, 1996: 41) Esses números não incluem os diversos grupos que não mantêm contatos com os governos desses países, refiro-me àqueles povos aos quais a imprensa, algumas ONGs e a FUNAI chamam de “isolados”. Em 2011, os Matis se encontram, como os Korubo, entre os povos Pano que vivem mais ao norte da área demográfica e lingüística considerada como sendo habitada por grupos desse tronco lingüístico.

Há diversos registros de encontros entre as “Terras Altas”, Estado Inca e as “Terras Baixas”, grupos Pano, em suas tradições cerâmica (Lathrap, Gebhart-Sayer & Mester 1985; Lathrap et alli 1987) e seus mitos (Calavia Saez³⁴ 2000, Lagrou³⁵ 2007: 453). Provavelmente essas redes de troca e comércio via monhanhas andinas chegavam até a costa do Pacífico e estejam também registradas em detalhes estéticos. Os brincos nacarados matis possuem grande semelhança com brincos de ouro encontrados na costa norte do Peru e que teriam sido fabricados por aqueles que os arqueólogos chamam de cultura Chimú. Há pouca pesquisa arqueológica nessa região, mas indicam que povos da cultura Chimú circularam por vastas áreas do norte próximo à costa no Peru até o lado oriental dos Andes. É apenas uma especulação de minha parte a semelhança estética entre os brincos: – um par feito de ouro (Chimú) e o outro (Matis) de taboca e concha – que me sugere colocá-los em relação.

³⁴ Calavia Saez não estava interessado em realizar arqueologia histórica entre povos Pano e estado Inca, mas sim na variação mítica onde essa figura Inca aparece como símbolo do Sovina que, aliás serve também para designar outros estrangeiros como “Incás de batina ou fornecedores de motores”. O autor sugere ir além da busca de fontes da bricolagem mítica ao concluir que: “Não devemos supor que a história “primitiva” precise de episódios extraordinários para se mover. Pode-se entender melhor as relações entre os modelos pano supondo que é da natureza desses modelos mudar sempre, ao longo de uma história com Incas e Brancos, mas que não tem neles necessariamente seu início ou seu final” (op. cit: 28).

³⁵ Lagrou chama atenção para o mesmo ponto, para a rebeldia da classificação pano que não dispõe de “coisas e símbolos em categorias fixas” (2007: 453).

Foto 3 – Par de brincos da cultura Chimu fabricado de ouro



Técnica de martelo sobre molde. Produzido provavelmente entre 1100 e 1470 DC. Reprodução do catálogo da exposição “Meesters van de Precolumbianse Kunst” (Purini 2005 : 266-7)

Foto 4 – Par de brincos Matis, de taboca e concha de molusco



A taboca é presa à concha com resina de árvore chamada *mamu* em matis

As trocas estéticas e de objetos perfazem longas distâncias, como demonstrado por estudos amazônicos sobre as redes nas Guianas (Howard 2002). Objetos e as influências estéticas sempre viajaram longe:

A idéia de isolamento deve ser usada com cautela em qualquer hipótese, pois há um contato mediatizado por objetos, machados, miçangas,

capazes de percorrerem imensas extensões, mediante comércio e guerra, e de gerarem uma dependência²⁴ à distância (Carneiro da Cunha 1992: 12).

Minha tese não é dedicada à arqueologia, apenas optei por incluir a comparação dos brincos, pois é uma espécie de comunicação estética e de objetos que se distanciam pelos materiais e pelo tempo e geografia, ao mesmo tempo em que parecem se comunicar. Espero ter algum dia a chance de aprofundar meus estudos em cultura material arqueológica para poder aproveitar melhor tal material. Por ora, fica como registro de uma economia apenas estética de brincos. Assim como mostro adiante, há diálogos estéticos que se dão onde não esperados...

Outro dado interessante desse passado de experiências com as terras altas está nos relatos históricos dos Matis. Os velhos costumam, ao redor da fogueira nas noites de conversa e roda de *tatxik*, contar sobre a grande caminhada empreendida por seus ancestrais no passado, quando teriam vindo do gelo e um homem teria morrido e ficado enterrado no gelo. Erikson (1996) também havia registrado essa narrativa. São apenas algumas digressões sobre movimentos dos Matis num passado que permanece ainda inexplorado por falta de pesquisa arqueológica e de interesse dos Matis em contar ou reinventar tais passados. Nesse momento, estão voltados para o presente e para o futuro, vivendo o momento de grandes transformações.

Minha pesquisa procura seguir as associações que formam essa “*assemblage*”, certa economia amazônica. Meu foco de análise está sempre localizado nesse presente etnográfico, ou seja, em contextos registrados nos anos de 2003, 2006, 2009 e 2011, mesmo quando algumas narrativas se referem a eventos anteriores, elas foram registradas nessas datas acima listadas.

Vamos então envaradourar, caminhar e caçar (*kapuek*) com os Matis, subir em suas canoas, desfrutar de suas companhias e experiências, participar de suas festas, economias, relações com estrangeiros e brincar de alternar formas de pensar e viver, tentemos fazer essa experiência única que é viver no mundo como alteridade – ou seja – como outrem. Os Matis vão na frente e são muito rápidos, a gente vai tentando não atrapalhar muito. Vamos cruzar as pontes aéreas de tronco de madeira sem corrimão e sem cair no igarapé, não fazer muito barulho para não espantar a caça, ajudar e carregar mandioca, milho, banana e madeira, limpar animais e servi-los de outras formas para compensar nossa intromissão no dia-a-dia deles. Os Matis são rápidos, tentamos manter o passo com eles, sem perdê-los.

Foto 5 - Matis, turistas alemães, guias e antropóloga acampam fora da TI



Foto 6: Cinegrafista da MBC TV da Coréia do Sul filma a cerimônia de beber *tatxik*³⁶



³⁶ *Tatxik* é uma bebida feita a partir de um cipó ralado mesclado com água e, às vezes, saliva e pimenta.

PARTE 1

Animais



Makë Bëux professor

Arte: Frank Koopman

Capítulo I - Nêix Tanek e munurek

A forma do ser dá acesso a suas intenções agentivas e o mundo kaxinawa, como o ameríndio em geral, se caracteriza pelo lugar central ocupado pela possibilidade de transformação dos seres em outros seres. (Lagrou 2007: 28, grifos meus)

Nêix tanek e *munurek* de bichos fazem parte das festas preparatórias para a Festa da Tatuagem, quando os jovens mulheres e homens receberão em seus rostos as listras tatuadas, mas elas também são realizadas em diversas outras ocasiões. Os Matis traduzem *nêix tanek* de diversas formas, mas para estrangeiros não-falantes de seu idioma costumam simplificar a tradução para “festas de bichos”. Por ora, vamos ficar com essa opção de tradução simplificada e, ao longo desse capítulo, vamos tentar acompanhar as descrições e tentar compreender melhor o que são *nêix tanek*. É importante já saber que as *nêix tanek* e *munurek* são parte de um complexo sistema ritual de criatividade, imitação e recriação de ações narrativas baseadas em conhecimentos cosmológicos, comunicação de parentesco e poderes. São também festas de muita diversão e risada, flerte e brincadeiras.

Em muitos sentidos, os *tanek* aproximam-se das *munurek*. A *txawá munurek* também é chamada de *txawá tanek* (dança masculina das queixadas), mas os termos não se equivalem. Por exemplo, *ô munurek* (dança feminina de um sapo chamado em matis de *kuará*) não é chamada de *ô tanek*. Há algumas semelhanças entre *tanek* e *munurek*, mas também certas diferenças. Tanto o *tanek* como o *munurek* são espécies de narrativas na e da floresta com performances gestuais, mímicas, canções e sons/cantos de animais. Ambas são de forte impacto estético para quem as assiste ou delas participa, é uma experiência sinestésica. Os movimentos dos animais são feitos/vivenciados/imitados quase à perfeição³⁷, se ouve, se vê e se sente a presença dos animais incorporados, encarnados no corpo do Matis³⁸; durante ambos *tanek* e

³⁷ Apenas uma vez assisti a uma imitação de animal que aproximava-se da qualidade técnica e cênica dos Matis, um macaco encenado por um ator da Ópera de Pequim em apresentação no Teatro Municipal de São Paulo.

³⁸ O *tanek* pode ser compreendido como certa forma de objetificação da noção de perspectivismo ameríndio proposta por Viveiros de Castro (1996, 2002b) e Stolze de Lima (2005).

munurek, o Matis é um animalumano³⁹. Os *tanek* de animais são realizados pelos jovens, adultos e, alguns deles, também pelos meninos. Os homens velhos considerados anciãos (*darasibobon*) apenas assistem. As *munurek* são realizadas pelos homens e pelas mulheres – de todas idades, incluindo os anciãos e as anciãs.

As *munurek* (danças) de mulheres equivalem às *munurek* (danças) masculinas. Em comparação aos *tanek*, as *munurek* são mais minimalistas, há economia de gestos, movimentos e deslocamentos no espaço da maloca, elas não vivem os animais com todo o gestual corporal, como os homens nos *tanek*. As mulheres não apresentam *tanek* de animais, elas fazem apenas as *munurek*, dançam e cantam⁴⁰. Todas mulheres participam, das velhas às meninas, com cantos de diversos animais arbóreos (principalmente pássaros, macacos, sapos), deslocam-se caminhando compassadamente no mesmo ritmo com passos para o lado, unidas por mãos ou braços dados, viradas com a face para o centro do corredor central da maloca, vão e vem apenas por esse corredor. Os homens também realizam uma dança assim, mas, em algumas das voltas que dão pela maloca, passam também pelo corredor lateral (transversal) também no centro da maloca, desenhando assim um formato de cruz, se visto do alto.

Nessa dança participam todos os homens, dos velhos aos meninos pequenos. Em certo momento, cantam juntos homens e mulheres, com

³⁹ Com o perdão pelo neologismo, proponho usar ‘animalumano’ para os momentos onde o animal se apresenta em sua plena humanidade (ou seja, com plena agência humana – como entendida pelos antropólogos – aquela agência que os coletivos amazônicos costumam estender àqueles seres que biólogos identificam como animais). Como Barcelos Neto explica: Viveiros de Castro instaura um problema teórico para além da dualidade Natureza e Cultura, remetendo-o para um terceiro domínio ontológico, a Sobrenatureza. Barcelos Neto, em sua tese, escreve sobre esses animais humanos com letra maiúscula Animal e Onça, mas a onça animal-animal é grifada com o minúsculo. Considero essa estratégia pouco eficiente, pois quem tem certeza de que quando o animal está animal ele deixa de ser considerado de fora como alguém que, de dentro, certamente se entende como humano... Se é para radicalizar a concepção de perspectivismo, não se pode depois manter a divisão de seres animais e humanos com a diferença da caixa alta para seguir marcando o que para os biólogos é animal ou humano, enquanto para os índios seria animal-humano ao mesmo tempo e no mesmo corpo. Afinal, é um terceiro domínio, o da Sobrenatureza, como ele mesmo sublinha na passagem onde cita Viveiros de Castro.

⁴⁰ Perguntei a anciã Chawá matxó (primeira mulher de Makë ‘Grifo’, um dos dois anciões da aldeia Beija-Flor) se as mulheres não faziam *tanek*. Ela respondeu: “As mulheres fazem *kuix*” (é o som do primeiro pássaro da dança das mulheres, chamada de *txirabo munurek* e não de *kuix tanek*). Por isso, considero que os *tanek* são apenas performados pelos homens, isso porém não exclui totalmente a ideia de que as mulheres considerem que em sua dança das mulheres não estejam fazendo um *tanek*. Do meu ponto de vista, como parte da audiência externa, se formos considerar como *tanek* essa dança feminina então observo que são muito minimalistas, pois se limitam ao canto dos animais, sem seus movimentos e performance narrativa de mitos.

vozes e cantos sobrepostos. Nesse capítulo, descrevo os preparativos e essas festas de bichos, composta por *tanek* e *munurek* em detalhes. Ao final, reflito sobre as economias envolvidas nessas festas e porque e como são eventos importantes na economia Matis de cultura e saberes e nas relações de parentesco e construção de pessoas. As *nëix tanek* e *munurek* apresentadas para documentaristas e turistas também serão descritas e comentadas, porém apenas nos capítulos seguintes.

Como toda tradução, *nëix tanek* é difícil de compreender em outra língua que não matis. *Nëix* pode ser uma palavra genérica para animais; em muitas outras ocasiões, os animais também serão tratados como humanos/gente, então para eles se usará também o termo *Matsë*. *Nëix* é traduzido atualmente pelos jovens estudantes bilíngües matis como ‘bichos’, outra boa tradução ao português é ‘caça’, como proposto por Spanghero Ferreira (2005) no dicionário Matis/Português por ela elaborado. Muitos animais não entram na categoria *nëix*, os bichos que entram na maloca durante os *tanek* e as *munurek* são animais caçados pelos Matis. Os Matis costumam traduzir para quem não fala sua língua *nëix tanek* simplesmente como “festas dos bichos”. Esses animais presentes nos *tanek* são personagens de “mitos” ou da “fala dos anciãos” - os Matis utilizam esses dois termos para se referir em português ao que em sua língua nativa chamam de *darasibon txuikék*⁴¹ (fala do velho, fala do ancião); recentemente, eles começaram a traduzir também por “histórias da floresta”⁴². *Tanek* é um verbo traduzido por diferentes pessoas e circunstâncias como brincar, imitar, inventar e fazer [o animal]. *Munurek* é um verbo traduzido em matis por dançar, portanto *txawá munurek* seria a dança das queixadas e *ëñawat munurek* seria a dança das capivaras. Essas duas são as mais apresentadas para não-indígenas.

No *tanek* estão presentes personagens míticos, são encenações de momentos narrativos míticos que veremos em detalhe abaixo. Nas

⁴¹ Tradução mais ao pé da letra, onde *dara* = homem + *si* = talvez venha de *tsatsibo*, atributivo de qualidade a homens que caçam muita carne e caminham/caçam longe, volto a *tsasi* adiante. *bo* = pluralizador + *n* = ergativo e *txuikék* = conversa, fala. Sobre as demais possibilidades de tradução para *tsasi*, trato adiante.

⁴² Talvez por influência de falas de grupos indígenas de língua Pano, como os Kaxinawá, com quem os Matis se encontram em eventos políticos, como o Fórum Social Mundial de Belém em 2009. No Acre, há certa tradição do uso da palavra “floresta”, como “povos da floresta”, termo popularizado por Chico Mendes para referir-se a povos indígenas e seringueiros ribeirinhos; enciclopédia da floresta, como livro organizado por Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha. Recentemente um grupo de Kaxinawa esteve em Florianópolis e se referiu a seus mitos como “histórias da floresta”, esse termo parece ser derivado dessas interações com a metrópole, em especial, com as religiões ayahuasqueras e o movimento seringueiro do Acre. Os Matis não utilizavam em 2006 esse termo, mas em 2009, escutei como tradução algumas vezes.

munurek, a movimentação na maloca é mais contida e regrada, caminha-se como uma fila, enquanto se canta os cantos de animais. Assim é principalmente na *txirabo munurek* (dança das mulheres) e na *darasibo munurek* (dança dos homens), muitas dessas palavras cantadas não são possíveis de traduzir, os mais velhos me afirmaram que alguns significados de palavras não são mais conhecidos por aqueles que cantam, são palavras ancestrais. Essas duas últimas danças também são chamadas de cantos, podem se referir a elas também como *txirabo nomankin* (canto das mulheres) e *darasibo nomankin* (canto dos homens). *Nomankin* é um verbo para cantar e *nomankaik* é o substantivo para canto de humanos/animais. Mas essa equivalência entre *munurek* e *nomankin* vale apenas para essas duas danças/cantos. Por exemplo, a *txawa munurek* (dança das queixadas), que será descrita adiante, nunca é denominada *txawá nomankin* (canto das queixadas).

Como para outros povos ameríndios, os animais para os Matis compartilham de um fundo comum de humanidade (Viveiros de Castro 1996). Os animalumanos são chamados de *matsés* (gente/povo), por exemplo *txawan matsés* (gente queixada) ou *atsaban matsés* (gente pássaro-jaburu). Porém *nëix* e *matsés* não são sinônimos, nem intercambiáveis, pois o termo *nëix* é usado apenas para animais quando esses são vistos como caça por quem assim os denomina, enquanto *matsés* é usado para humanos-humanos e para animais-humanos. Como outros pesquisadores já observaram entre outros povos Pano, animais e humanos são ambos compreendidos como seres compostos (Cesarino 2011), para outros povos, são uma “singularidade plural” (Fausto 2008: 353, nota 3). Os debates sobre os estatutos de animalidade e humanidade renderam vários conceitos que podem ser agrupados de diversas formas, entre elas: animismo (Descola 2005a), perspectivismo (Viveiros de Castro 1996, 2002b; Calavia 2004a), fenomenologia (Csordas 1990; Ingold 2000). Em 2009, Viveiros de Castro e Descola realizaram um debate sobre perspectivismo e animismo em Paris, tal encontro foi etnografado por Bruno Latour que relata:

Descola then explained how his new definition of animism could be used to distinguish ‘naturalism’ – the view most often taken to be the default position of Western thought – from ‘animism’. While ‘naturalists’ draw similarities between entities on the basis of physical traits and distinguish them on the basis of mental or spiritual characteristics, ‘animism’ takes the opposite

position, holding that all entities are similar in terms of their spiritual features, but differ radically by virtue of the sort of body they are endowed with. (...) People differ not only in their culture but also in their nature, or rather, in the way they construct relations between humans and non-humans. Descola was able to achieve what neither modernists nor post-modernists had managed: a world free of the spurious unification of a naturalist mode of thought. (Latour 2009: 1)

Perspectivism, in his [Viveiros de Castro] view, should not be regarded as a simple category within Descola's typology, but rather as a bomb with the potential to explode the whole implicit philosophy so dominant in most ethnographers' interpretations of their material. If there is one approach that is totally anti-perspectivist, it is the very notion of a type within a category, an idea that can only occur to those Viveiros calls 'republican anthropologists'. As Viveiros explained, perspectivism has become something of a fashion in Amazonian circles, but this fashion conceals a much more troublesome concept, that of 'multinaturalism'. Whereas hard and soft scientists alike agree on the notion that there is only one nature but many cultures, Viveiros wants to push Amazonian thought (which is not, he insists, the '*pensée sauvage*' that Lévi-Strauss implied, but a fully domesticated and highly elaborated philosophy) to try to see what the whole world would look like if all its inhabitants had the same culture but many different natures. (Latour 2009: 2)

Latour, em entrevista a acadêmicos brasileiros, afirmou seu interesse em desnaturalizar o conceito que temos de que cientistas habitantes do centro possuem uma ontologia naturalista:

Pessoas como Descola e Viveiros de Castro costumam dizer: "estudo os outros e não nós, e por isso não considero os naturalistas modernos por aquilo que eles fazem realmente, mas apenas por aquilo que eles dizem oficialmente sobre si

mesmos". E assim, o paradoxo é que sabemos menos sobre as ontologias mobilizadas pelos biólogos, pelos técnicos de computação, pelos empresários, que sobre aquelas mobilizadas pelas práticas de caça achuar. Porque pensamos que os brancos, os habitantes do centro, realmente possuem uma ontologia naturalista. Isso é uma verdade tão superficial que acaba por se tornar completamente falsa. (Os brasileiros são interessantes porque eles jamais acreditaram, no final das contas, nessa história de purificação. Eles possuem uma visão que difere daquela do modernismo dos franceses.) (Latour 2004: 403)

Essa discussão e também a despertada por Tim Ingold (2000), entre outros autores, são profícuas na etnologia amazonista e fundamentais para pensar de forma ampla em toda a etnografia que se segue. Apenas para ilustrar como podem se complexificar as relações entre humanos e aqueles demais seres que nomeamos por vezes na Antropologia como não-humanos, registro as observações de Cesarino, com respeito ao povo Marubo que vive no alto do mesmo rio Ituí:

‘Animal’ e ‘humano’ são entidades multifacetadas e devem ser entendidas com cuidado também. O que chamamos de ‘animal’ é compreendido pelo pensamento marubo como uma configuração composta, por um lado, de ‘seu bicho’ (*awě yoĩni*), ‘sua carcaça’ (*awě shaká*) ou ‘seu corpo’ (*awě kaya*) e ‘sua carne’ (*awě nami*) e, por outro, de ‘sua gente/pessoa’ (*awě yora*), isto é, o ‘seu duplo’ (*awě vaká*), que é o dono (*ivo*) de seu bicho/carcaça/corpo. O emprego do possessivo (*awě*) é portanto essencial: um corpo é sempre de um determinado duplo. Com os pássaros (e também com alguns animais) ocorre uma disjunção espacial: seus duplos/pessoas (*chai vaká*) não estão dentro de suas carcaças (*chai shaká*), mas fora, vivendo em suas malocas (*a vaká shovō shokorivi*) que, de nosso ponto de vista, se apresentam como árvores. De lá, ficam a vigiar seus corpos/bichos por intermédio de um longo caniço de inalar rapé, o *rewē*, um potente instrumento de mediação. (Cesarino 2008a: 24-25)

Além da proximidade dos termos marubo e matis para ‘carne’ (*nami*, em ambas línguas), para o pronome possessivo ‘seu’ (*awë* em marubo e *aun* em matis), para ‘dono’ (*ivo* em marubo e *ikbo* em matis), há também grande semelhança com a forma matis de compreender os seres como compostos de potências, pedaços de corpos que portam algo daquele que os possui ou possuía e os ajudaram a formar, tecer, construir, inventar ou engendrar. Trato desse tema ao analisar o emprego entre os Matis do termo *ikbo* (dono/mestre/encabeçador/a) e, novamente ao analisar o mito da origem de índios, brancos e negros e nas conclusões da tese.

Os animais e seus nomes compõem também um enorme estoque de etnônimos – sempre aberto a inovações e reusos. Como os Marubo (id.ibidem), os Matis possuem um esquema de etnônimos que opera do seguinte modo: cada etnônimo é formado do nome de animal ou de alguma característica marcante desse ‘povo estrangeiro’ ou ‘nawa’ seguido do pluralizador – bo (-nawa é o pluralizador para a multiplicidade de etnônimos em línguas de outros povos Pano). Por exemplo: *tsawësbo* (gente tatu). Muito além de um sistema apenas dual ou de metades, como propôs Erikson em sua tese sobre os Matis (1996), o sistema de etnônimos é um esquema aberto e múltiplo, um totemismo classificatório, onde a nomação dos filhos de outras mulheres e outros “povos” e o trato com aqueles considerados outros pode ser sempre multiplicado e replicado.

Antes, os Matis identificavam aos vizinhos e a si próprios com uma profusão de etnônimos, agora se dizem ‘tudo misturado’. Acredito que o termo Matis é que misturou todos estes etnônimos que antes serviam para marcar as diferenças internas e externas. O recorte étnico, vindo de fora, colocou todos os nomes de famílias e moradores de malocas diferentes sob um mesmo nome – Matis. Os etnônimos ficaram ‘misturados’. Antes, no período em que se vivia ‘em isolamento’, as fronteiras eram claras. Os etnônimos apareciam como nomes de grupo, como partes de um mesmo grupo, como aspectos de indivíduos, dependendo do olhar de cada enunciador. *Tsawësbo*, por exemplo, poderia ser um outro povo, uma parte do meu povo (Matis) ou uma parte de cada indivíduo de meu povo. O uso dos etnônimos está vinculado

a uma posição adotada dentro deste continuum – de ‘povo isolado’ a ‘povo misturado’. De todos modos, os etnônimos não são apenas algo do passado, eles seguem aparecendo e se transformando. (Arisi 2007:121)

Cesarino observa algo muito similar entre os Marubo (2011). Lagrou também reflete com os Kaxinawa:

‘*Nawa*’ significa inimigo, Inka e branco, mas também pessoa que pertence às seções de nomeação dos grupos pano, a que uma pessoa pano necessariamente pertence. O sufixo – *nawa* com o qualificador (*yami-* (machado), *yawa-* (queixada), *kaxi-*(morcego)) também nomeia etnias diferentes, grupos que compartilham a denominação de povos *nawa*. E apesar de serem apenas os ‘outros’ que chamam os Kaxinawa por este nome (originalmente percebido como ofensivo), este é o único nome pelo qual podem se distinguir de seus vizinhos, visto que a autodenominação de ‘ser humano próprio’ (*huni kuin*) não é exclusiva dos Kaxinawa. (Lagrou 2007: 535)

O estoque de etnônimos *matis* tem seus qualificadores quase sempre ligados a nomes de animais, mas também há outros termos como *koru* (coberto de pó, lama), empregado pelos *Matis* para se referir a seus vizinhos territoriais *Korubo*. O estoque está sempre aberto para incluir a novos outros que, por vezes, apareceram na vida dos *Matis*. Desde quando viviam em grupos familiares em suas malocas espalhadas pela região do *Javari*, ainda sem contato permanente com os demais brasileiros, os *matis* usavam esses etnônimos para se referir a esses povos, grupos que viviam nas proximidades. Não irei me deter aqui nos detalhes dos diversos etnônimos empregados pelos *Matis* para se referir aos demais povos vizinhos ou a parcelas do próprio povo *Matis* ou ainda a parcelas de cada pessoa, pois trato desse debate sobre os etnônimos pano em outros textos (Arisi 2007; 2010) e pretendo aprofundá-lo no futuro. Aqui, apenas gostaria de chamar atenção aos diversos rendimentos que os nomes de animais tem em outras esferas, como essa dos etnônimos, por exemplo.

Os animais são os personagens centrais dessas festas e danças de animais (*něix tanek* e *munurek*). Alguns brincam, imitam, inventam, fazem e são esses animais que entram na maloca com suas roupas compostas por galhos, folhas ou barro e criam ao reviver narrativas compartilhadas, mitos contados/narrados/recitados pelas e nas representações do *tanek* e nas *munurek*. Os demais serão os participantes na audiência interativa que reagirá aos atores do *tanek* com vivacidade.

Os eventos que passo a descrever são parte das festas que os Matis chamam de *něix tanek*, festa dos bichos, parte de um complexo de saberes de cantos, danças e performances que aprenderam de seus pais, mães e avós e que inventam a seu modo. São portanto parte do que os antropólogos chamam de festas tradicionais, parte fundamental do nexo que será criado pelo antropólogo como sendo “cultura” (Carneiro da Cunha 2009a).

Sobre a estabilização desses processos de “de informações e práticas”, escreve Delèage:

La formulation de ces questions s'inscrit dans le cadre d'une approche épidémiologique de la culture (Sperber 1996, Sperber et Hirschfeld 2004). Si toutes les sociétés sont le théâtre de processus constants de transmission d'informations et de pratiques, la plupart d'entre elles ne se propagent pas au-delà des circonstances locales en rapport avec lesquelles elles sont produites. Certaines toutefois, que l'on qualifie souvent de “traditionnelles”, se transmettent plus et mieux que d'autres, soit qu'elles se stabilisent sous une forme assez similaire au long des générations successives, soit qu'elles envahissent une grande partie, voire la totalité d'une société. Ces informations et ces pratiques ne deviennent ainsi traditionnelles que dans la mesure où elles ont mieux résisté que les autres à la distorsion au cours d'une multitude de processus d'acquisition, de mémorisation, d'inférence et de communication. C'est dire que dans une société donnée, il existe beaucoup moins de choses traditionnelles que de choses conçues et communiquées. Ce processus de sélection et de stabilisation repose sur des facteurs multiples: pour être mieux transmise que d'autres, pour pouvoir mieux résister aux inévitables

transformations qui surviennent au cours de toute transmission, une information doit pouvoir être, dans un environnement donné, plus intéressante, plus aisément communicable et plus facilement mémorisable. (Deléage s/d, sublinhados meus)

Penso, porém, que é importante observar também as improvisações e invenções realizadas nesse ‘teatro de processos constantes de informações e práticas’ sobre as qualificadas de “tradicionais”, em narrativas (míticas e cantadas) e nas vivências dos *tanek* na festa. Por esse motivo, não utilizo o termo de transmissão de conhecimentos, para evitar a idéia de que há um receptor passivo. Pode haver certa estabilização e convencionalismos, mas é como aponta Wagner, contra a convenção que agimos. Nas festas tradicionais, não é a estabilidade, mas a instabilidade sob uma aparente estabilização que faz dessa o que nós chamamos na academia de “festa tradicional” para os Matis. Mas para que seja possível pensar com os Matis sobre estabilização - que Wagner (1975) chama de convenção e suas práticas de invenção (como poder instabilizador da criatividade).

Os atos e papéis diferenciadores da existência cotidiana criam coletividade e comunidade; os atos coletivizantes do ritual e do cerimonial criam as identidades, papéis e outros aspectos diferenciadores da existência ordinária. Uma vez que a alternância desses dois modos é ela própria concebida dialeticamente, cada conjunto de relações pode ser entendido como “trabalhando contra” o outro. A “resistência” aos atos diferenciadores produzida pela coletivização dos controles motiva os atores a novos esforços de diferenciação; a diferenciação dos controles coletivizantes, por sua vez, motiva os atores a esforços adicionais de coletivização. Assim cada modo de atividade retém a capacidade para contradizer e negar o outro, e cada qual é executado de tal maneira que exclui o outro. Elementos rituais e cerimoniais são considerados “perigosos” para as relações e circunstâncias domésticas e mantidos à parte delas. (Wagner 2010 [1975]: 186)

Com essas questões, entro então às descrições das festas para acompanharmos os “atos coletivizantes do ritual” com as *nëix tanek*.

***Xubu amë*, a maloca corpo, “malocorpo”**

A maloca é o local onde as *nëix tanek* são vividas. Diferente de outros tantos povos indígenas que dão lugar a suas festas e danças em terreiro, centro ou praça da aldeia, os Matis a realizam dentro da maloca. Apenas as chibatadas administradas pelos anciãos (*darasibobon kuestê*) serão feitas no lado de fora, mas bem ao ladinho da porta lateral da maloca. Os *tanek*, as *munurek*, a chegada dos *Mariwin* (personagens mascarados sobre os quais trato adiante), as perfurações corporais e as tatuagens são realizados dentro da maloca. Como já observado por pesquisadores entre outros povos de língua Pano, a maloca matis é referida ela própria como um grande corpo, não apenas é a metáfora de um corpo, a maloca é o “oco”⁴³ de um corpo ao mesmo tempo em que contém em seu interior diversos outros corpos menores.

Para os Marubo, o corpo do pajé é uma maloca repleta de seres que é replicada e multiplicada, representado em desenho feito por Firmino Marubo para a antropóloga Delvair Montagner e intitulado de “cosmoca” ou “malocosmos” por Cesarino (2008a: 47). “As queixadas e antas são *envolvidas* por seus donos nas cercas-limites que as encerram, de modo homólogo, ver-se-á, à maneira pela qual pessoas abrigam-se nas suas malocas” (Cesarino 2010). Também os Kaxinawá escolhem a casa como “metáfora daquilo que contém o corpo”, como observado por Lagrou (2007: 102).

A relação corpo/maloca é também referida pelo léxico que denomina suas partes como partes de um corpo, proponho outro termo composto que seria “malocorpo”. Afinal, as relações entre as partes do corpo e seu uso para composição de diversas palavras, como nomes, verbos e adjetivos, foram apontadas para a língua Matsé/mayoruna por Fleck (2006)⁴⁴, para o Matis por Spanghero-Ferreira (2000, 2005),

⁴³ Cesarino sugere o termo “oco” para dar conta desse espaço vazio que fica entre o que chamamos de peito e torso. Concordo com sua sugestão e gostaria de acrescentar que é um oco de um corpo vertebrado, o espaço compreendido nesse vão existente entre as costelas de mamíferos e aves e sua coluna vertebral. Desenho e forma exata da maloca matis vista por dentro do chão para o alto.

⁴⁴ Fleck aponta como as partes do corpo são usadas para compor verbos, adjetivos e nomes em Matsés/Mayoruna e sugere que todas línguas Pano tem esse tipo de morfemas. “Matses, a Panoan language spoken in Amazonian Peru and Brazil, has a set of 28 monosyllabic forms, representing mostly body parts, which are phonologically attached to the front of verbs, adjectives, and nouns. All Panoan languages seem to have a similar set of morphemes, and

Ferreira (2003b) e também por Erikson (1996). Por exemplo, *mëkax*, costela, é também o caibro que vai do chão à cumeeira da construção, *dëxan* é nariz e a abertura superior das fachadas. A maloca é um corpo animal/humano visto por dentro, especialmente interessante de comparar quando se auxilia as mulheres a destrinchar ou a limpar entranhas e pelar animais como macacos, queixadas e antas dentro da maloca. Ao tratar, limpar um animal, se comparamos seu corpo vazio, já sem as vísceras e órgãos, para o alto, vemos quase uma réplica gigante do “oco” ao qual se refere Cesarino (op.cit). Para traduzir e reduzir à classificação biológica melhor circunscrever esse “oco” ao torso de mamíferos ou aves. Essa compreensão e relação maloca ou “malocorpo” com o “oco” de um corpo de animal terá implicações em diversas outras esferas da cosmologia matis e também na replicação da morfologia de partes dos corpos de humanos/animais para diversos outros seres e fenômenos, como as plantas e o arco-íris, por exemplo. Voltaremos a essas relações morfológicas muitas vezes ao longo dessa tese.

Para os Marubo, povo vizinho aos Matis, Cesarino observou algo muito similar na relação com o corpo do xamã, habitado e visitado por duplos:

A conversibilidade entre ‘corpo humano’ e ‘maloca’ indica que a relação entre ‘interior’ e ‘exterior’, gramaticalmente marcada nas exegeses que examinamos aqui [em sua tese], pode ser pensada como uma continuidade topológica e auto-similar. A particularidade do xamanismo marubo com relação aos outros xamanismos pano, ao que tudo indica, reside também aí. Certas qualidades corporais e espaciais de fora estão replicadas na dobra interna: os duplos benfazejos que habitam o *shakĩ*, o ‘oco’ (que, de seus pontos de vista, é uma maloca), são eles também belos, perfumados e sabidos, em descompasso frequente com a carcaça. (Cesarino 2008a: 48)

A relação maloca e corpo vai além da metáfora também para os Matis, pois os animais estão nessas festas dentro do corpo matis, cantando juntos dentro dele, formam um conglomerado de seres

there is some controversy about whether these are prefixes or incorporated nouns” (2007: 59). Ao longo da tese, trago vários exemplos desse tipo de palavra composta com morfemas que se relacionam a partes do corpo, essas relações também irão formar o nome de diversas plantas, como também discuto no item dedicado aos remédios e banhos do mato (*dauës e nestê*).

reunidos no “oco”/maloca ou “malocorpo” que cantam e ocupam esse corpo, a comunidade Matis no momento dessas festas. Formam nesses momentos uma “singularidade plural” (Fausto 2008: 334) ou a “singular pluralidade” (Erikson 1992: 239). É a partir dessa compreensão alargada de casa, que podemos pensar economia como o malocorpo ou malocosmos. Uma economia que não se limita a comércio, dom, dívida ou outros termos da economia clássica, uma economia complexa que envolve marcações de corpos, padrões, invocações, poderes variados, de transações desses corpos e cosmos, a casa como “malocorpo”.

Relato de festa de antigamente

Chawá *matxó*, primeira mulher de Makë “Grifo”, um dos mais velhos da Beija Flor narra como lembra das festas de tatuagem antes do contato com a FUNAI.

Traziam animais moqueados para comer depois na maloca, hoje em dia derrubam roça grande. Antes, havia apenas uma maloca grande, as outras eram pequenas. Tinha tapiri de outras gentes. Os Matis moravam em tapiri [que hoje usam como acampamento de caça], faziam roça depois que derrubavam, faziam maloca, daí a gente entrava e vivia na maloca. Os outros Matis chegavam, a gente ia [na maloca de outros], visitava, comia alguma coisa. Todos reuniam, todos entravam, ninguém ficava fora, aí fazia tatuagem [Chawá utiliza as palavras: *muxauan dokono* = para fazer tatuar], entravam todos na maloca. Cada qual [maloca], tinha sua roça, para tatuar vinham todos na maloca grande. Depois de tatuar, caçavam, cozinhava carne, quando escurecia, os velhos jogavam cinza do carvão [*mëxté sissu*], jogava pedaço de brasa nos recém tatuados. Espalhava [*kuxerek*]. Depois de tatuar, os homens fazem *tanek* de queixada [*txawá*] e esfregava os pelos de queixada com barro nas meninas [*txokorën xikek, txawan Matsés*], como na festa [da qual você participou ontem]. (Chawá)

Naquele então, as penas de arara eram especialmente usadas para decorar a máscara do Mariwin. Os curupiras Mariwin apresentavam-se

também com uma arara vermelha morta e presa a suas costas⁴⁵. Makë Grifo, ancião da Beija Flor, lembrou desse detalhe que certamente incrementava o impacto estético do curupira e também o medo que despertava nas crianças. A carne de arara é interdita a quase todos, apenas mulheres velhas a podem comer sem riscos. A arara caiu em desuso atualmente. É um dos exemplos de uma transformação no Mariwin, ou seja, um dos exemplos do que não foi “estabilizado”, não se manteve para vir a ser “tradicional” (cf. Deléage s/d), as samambaias, a máscara e diversos outros detalhes estéticos sim se mantiveram e compõe o Mariwin que se apresenta nas festas de 2006 e 2009.

Passamos a festa contemporânea realizada na Aurélio em outubro de 2009.

Festa para inaugurar maloca

A festa na aldeia Aurélio que passo a descrever foi realizada para celebrar a inauguração da maloca recém erguida e marcar o início oficial das atividades da AIMA, cujo nome completo é *Tsasibon Winte* Associação Indígena Matis AIMA – Coração é inteligência de descendência Korúbo-Matis⁴⁶. Havia também uma preocupação por parte do jovem coordenador da AIMA, Bushe Matis, de cumprir com o que fora prometido pelas comunidades Matis quando inscreveram dois “projetos” no Prêmio Culturas Indígenas 2007 - edição Xikão Xukuru. Os Matis haviam inscrito dois projetos, o da aldeia Aurélio não foi selecionado e o da Beija Flor sim. O projeto selecionado e que recebeu financiamento era para organizar uma Festa da Tatuagem. Vários homens comentaram comigo que não deveriam ter inscrito essa festa, pois ela depende de que não haja mortes recentes para ser realizada e eles não podem saber de antemão quando haverão ou não mortes.

A decisão do Ministério da Cultura por uma das duas aldeias causou também ciúmes e tensão entre as duas comunidades. De todos modos, essa festa de inauguração da maloca foi realizada na Aurélio, primeira maloca a ficar pronta, e fotos e registros da festa serviram para que Bushe, coordenador da AIMA, pudesse provar que os Matis haviam cumprido o combinado no projeto do MinC. A Festa da Tatuagem seria realizada um ano e três meses depois, janeiro de 2011. Outra festa de tatuagem está sendo planejada e deve ocorrer em um futuro próximo,

⁴⁵ No livro de alunos e professores Matis, organizado pelo CTI, no texto sobre a arara, está escrito “Mariwin mata arara com zarabatana”, referência a um mito (ALUNOS 2005: 26, 71).

⁴⁶ Sobre a importância do coração e da cabeça como locus de saberes e poderes, mais adiante.

com a construção de uma outra maloca. Os responsáveis pela AIMA dizem que aprenderam que a Festa da Tatuagem pode contar com ajuda financeira (para combustível e outros custos) sem precisarem depender de editais ou prêmios do Estado ou de ONGs.

Quando projetos inscritos são selecionados em editais e prêmios, os Matis tem dificuldade de prestar contas em curto prazo e cumprir com as exigências burocráticas estabelecidas. Os Matis ficam preocupados em cumprir essas promessas de projetos especialmente no que diz respeito a prazos, pois sabem que são comuns em suas comunidades ocorrerem circunstâncias “inesperadas”, como esse exemplo das mortes que impossibilitaram a Festa da Tatuagem.

Foto 7: Festa de inauguração da maloca na Aldeia Aurélio, outubro de 2009



Os Matis haviam passado quase dez anos sem construir uma maloca nova. A construção dessa foi um grande evento que pude acompanhar durante meu trabalho de campo em 2009. Logo após sua inauguração, os moradores da aldeia Beija-Flor resolveram também erguer uma maloca nova, assisti também os inícios dos trabalhos dessa nova oca. Soube depois que, apenas um mês após erguida, a maloca pegou fogo acidentalmente, junto a outras três casas de paxiúba próximas, uma nova casa comunal foi construída na Beija-Flor em 2010.

Aproveito para anotar um dado interessante. Quando casas pegam fogo, se afirma que as crianças estavam brincando com o fogo (*mèxté*, mesma palavra para lenha) e, sem querer, incendiaram a maloca. Em pelo menos três ocasiões, ouvi a mesma atribuição, de responsabilidade às crianças pelas malocas incendiadas, assim ocorrera com a “maloquinha de Txema”, queimada em 2009 após a morte de suas filhas, e também com a maloca de Kuini Chumarapá, incendiada parcialmente em 2006. É interessante observar a centralidade das crianças nesses eventos, mas não o farei aqui, deixando para outro momento.

A maloca Matis é uma casa comunal feita de troncos de madeira e cobertura de palha de palmeiras cocão e jarina. As colunas de cada lado do corredor são colocadas em ângulo, quando vistas do centro no sentido longitudinal, estão em forma de V. Em ponto de vista de pássaro, a maloca tem formato retangular. De frente, suas fachadas são como triângulos levemente arredondados. A maloca foi construída com os troncos de árvores cortadas no mato, desbastados, carregados sobre os ombros através da mata ao redor da aldeia. Para se ter uma idéia do esforço comunitário empreendido, em uma manhã, cerca de 15 homens demoraram duas horas para carregar da floresta ao centro da aldeia um tronco já desbastado e limpo, que serviria de coluna da maloca. Entre o início dos trabalhos, com o corte e desbaste das árvores que seriam as pilastras, até seu término com a amarração da cobertura de palhas do teto, se passou um mês e meio, entre junho e julho de 2009.

Para encerrar, apenas gostaria de comentar que não verifiquei a localização e construção da maloca como obedecendo linhas paralelas aos cursos de água, como o Erikson sugere (1996). Nas plantas baixas das comunidades (Arisi 2007; nessa tese, ver mapas xxiii-xxiv), não se verifica essa simetria entre construção de casas voltadas para as nascentes ou cabeceiras. Pode ser uma transformação de algum modelo anterior ou pode apenas demonstrar que não há (e não havia) tal relação. Nas construções das duas malocas que acompanhei (na comunidade Aurélio e na Beija Flor), não se verifica nenhuma relação de posicionamento simétrico ao longo do rio ou do igarapé. A maloca nova da comunidade Aurélio “virou” cerca de 90 graus em relação ao posicionamento da maloca anterior, o que se verifica comparando mapa de minha dissertação com o da tese; na Beija Flor construíram praticamente no local da velha, apenas um metro para o lado. Mas vamos entrar na maloca e na festa.

Mito 1 - Luto e urucum

Quando a maloca ficou pronta, coube a Txami e a Txema decidir se já era tempo de “mexer com urucum”, tempo de se pintar e fazer festa. Isso porque ambos haviam perdido familiares naquele ano, estavam enlutados. A mulher de Txami, Kaná, morreu dia 19 de abril provavelmente em decorrência de ataque de asma. Embora a aldeia Aurélio seja considerada como Pólo Base do médio rio Ituí, a construção nunca foi terminada, há apenas ruínas de concreto e telhas apodrecendo no meio da floresta e a farmácia é uma casa de paxiúba com cobertura de palha, onde faltam medicamentos e condições de trabalho para a equipe de saúde.

Quando Kaná morreu na aldeia Aurélio, o enfermeiro responsável estava de plantão na comunidade Beija-Flor, não havia garrafa de oxigênio nem broncodilatores no “pólo base”. Txami resolveu mudar-se para perto da roça que ele e seus irmãos haviam cultivado na região do rio Coari. A prática de “fugir das mortes” e trocar a comunidade é observada entre os povos Matis, Marubo, Mayoruna/Matsés e Kanamari no Vale do Javari (Arisi 2007; Costa 2007, Coutinho 2008; Amorim 2008; Cesarino 2008a; Welper, 2009; Matos 2009).

A troca de aldeias tem a ver também com a busca por lugares mais isolados (e distantes da feitiçaria), nos quais a caça é mais abundante. Elimina-se assim o consumo de animais interditos, tais como as caças menores (macacos e aves, por exemplo) que, para os Marubo ao menos, são causadoras de doenças. Animais tais como os mutuns, cujubins e jacus, por exemplo, são corpos que abrigam duplos de mortos que não conseguiram passar pelo Caminho dos Mortos: a ingestão de sua carne pode causar doenças (uma das formas de neutralizá-la é o uso da secreção emética da perereca *kãpô* ou *kampok*). (Arisi, Cesarino & Francisco 2011: 71)

O luto impede a festa. O grande número de mortes decorrentes de hepatite B e Delta e outras doenças provocados em grande parte pelos descalabros de uma assistência médica desorganizada e criminosa, praticada pelo governo brasileiro (Coutinho 2008, 2011), tem alterado a vida dos povos do Vale do Javari.

Vale observar, assim, que os rituais são, talvez, o momento máximo do que se poderia considerar como uma perspectiva indígena sobre a saúde: eles servem para ensinar e tornar os corpos das pessoas mais fortes e mais próximos do que se considera como bom, belo e correto (*roaka*, em marubo), assim fazendo com que toda sorte de dilemas e desavenças possa ser evitada. Eles são, assim, o momento em que se aprende a ser "gente de verdade" (*yora koï*), como diriam os Marubo, muito embora esse aprendizado e formação tenha cada vez mais sido perturbado pela disseminação das doenças dos brancos e por sua negligência com os problemas sanitários na TI Vale do Javari. Por conta disso, o que poderia ser celebração, formação e ensinamento termina, com frequência, por ceder lugar à proteção, à cura, à despedida e ao lamento. (Arisi, Cesarino & Francisco 2011: 72)

Os Mayoruna/Matsés afirma não mais realizar as festas do *macun aquec* por causa da “constante situação de luto” em que se encontram (Matos 2009: 77). Os velhos Matis tem levantado o luto mais breve do que gostariam para que os mais jovens tenham chance de conhecer os cantos e aprenderem a realizar os *tanek* e a tatuagem. Txema havia perdido duas filhas ainda meninas também em 2009, a primeira morreu afogada e a segunda com fortes dores no estômago, de causa não identificada. Durante o tempo em que estive em campo, a *matxó* (velha/anciã) mãe de Kaná chorou/cantou diariamente pela filha Kaná e também por Duni, uma das filhas de Txema que era sua neta. A irmã das meninas de Txema, a pequena Etxó, também chorava pela morte das duas crianças. Txema foi consultado sobre a realização da festa de inauguração da maloca e, mesmo dizendo estar muito triste e que não queria adornar-se ou mexer com urucum, aceitou que a festa fosse realizada em outubro.

No período em que a família do morto está de luto, não se deve brincar com urucum, ninguém da comunidade, incluindo as crianças, pode ou deve abri-los e se sujar com as sementes de urucum. A relação entre urucum (pētē) e comida (pētē) – a carne crua vista como se fosse comida - está expressa na semelhança lexical e de pronúncia das duas palavras e também no mito 1 “*Txocoió*, o bacurau, rouba o fogo do Onça”. Depois que o fogo (*mëxtë*) foi roubado pelo pássaro bacurau (*txocoió*)⁴⁷.

Trecho final do Mito 1 – Bacurau rouba fogo do Onça
Narrador: Tëpi Wassá (filho de Txema e Kaná Èkkó)
Aldeia Aurélio, 2006

Onça foi ver os Matis, onça viu o Matis pintado de urucum. Onça viu o Matis pegando urucum, pegando comida. Onça não sabia, pensou que o Matis come urucum mesmo. Onça voltou para a aldeia dele. ‘Eu vou comer assim também. Como é que eu vou comer?’, Onça pensou. Resolveu deixar a carne no meio do sol. “Vou tentar comer a carne.” Onça comeu, comeu assim mesmo, comendo devagar. No outro dia não comeu, depois de outro dia, comeu, vai comendo, comendo. Aí virou, na vida mesmo. A onça começou a comer cru, até agora a onça não come cozido. (Arisi 2007: 134).

Esse primeiro mito trata de uma das formas de obtenção de tecnologia: através do roubo e de esconder. Roubar e esconder são o mesmo verbo em língua matis: *ompuek*. Embora nesse mito, o personagem que rouba o fogo do Onça não é Matis, mas sim o *txocoió* (pássaro bacurau). Ou seja, parece afirmar que roubar é uma das formas de adquirir tecnologia ou algo que se deseje ter, mas é meio condenável, por isso o pássaro bacurau é quem o rouba, não um Matis. Volto a refletir sobre as diferentes formas de obtenção de tecnologias adiante nessa mesma parte. O Onça vê o Matis pegando urucum e pensa que os Matis comem urucum, comem carne crua, ambos relacionados ao sangue vermelho. Durante o luto, não se deve mexer com urucum, pois

⁴⁷ Entre os Kaxinawa, o pássaro que rouba o fogo é o periquito, ele simboliza, “junto a outros do mesmo gênero, o *yuxin* do olho”. *Txede bëdu*, o olho do periquito é um motivo usado na pintura corporal, fácil e na tecelagem e cestos (Lagrou 2007: 211).

seria como mexer com sangue. Urucum é um tabu durante o luto.

Txami prosseguiu com o luto e não participou da festa *nëix tanek* que irei descrever a seguir, realizada em outubro de 2009. Ele preferiu viajar para a comunidade nova que vem sendo construída por ele e seu grupo de irmãos próxima ao rio Coari, enquanto os que ficaram na aldeia Aurélio faziam a festa e se pintaram com urucum. Txema concordou em participar da festa e da dança das queixadas, mas a tatuagem foi postergada. Apenas em janeiro de 2011, realizaram a festa da tatuagem para a qual estavam ensaiando já em 2009.

Foto 8 – Txema ajuda seu filho Mëpa João a se vestir de queixada



Ambos pintados com urucum, fim do luto pela morte das filhas.

Apresento a descrição da festa *Nëix Tanek*, da qual participei em setembro de 2009, planejada para durar quatro dias, cuja agenda⁴⁸ porém não foi totalmente cumprida, pois o quarto dia – dedicado à tatuagem – não foi realizado. Desde o início, já estava acertado entre os Matis que não haveria tatuagem. “Houveram muitas mortes e tatuar seria muito perigoso”, explicou-me Txema. Como já comentado, além de suas duas crianças, na mesma aldeia, havia morrido Kaná, mulher adulta de Txami.

Há uma relação estreita entre aplicar o *xó* – substância de amargor, poder e, argumento, também conhecimento – que será ‘injetado’ nos jovens neófitos através dos espinhos de pupunheira (chamados *muxá*, como os espinhos em geral) - com os riscos envolvidos ao tatuar (tatuagem também é denominada *muxá*). Quem tem mais *xó* é também mais vulnerável a doenças e *tsussin* que podem adoentar e debilitar as pessoas, como já observado por Erikson (1996).

Preparativos para a festa⁴⁹ e pequena introdução à economia de gente

Acordamos no primeiro dia cedo. Nós, as mulheres, nos preparamos para ir à roça. No caminho, as mais velhas instruem as mais jovens que devemos gritar para os homens não virem a nosso encontro. “*Xxxxkatá*” [Falem *Xxxxxx*], dizem. Devemos espantar os maridos e outros homens para que não nos vejam e nos evitem. Os homens também estão no mato para buscar *pokes* (urtiga) e as varas de murumuru para o *kuestê* (chicote) que será aplicado pelos Mariwin e pelos *darasibobon* (velhos ou anciões). Ouvimos os gritos que os homens dão na mata, para também espantar as mulheres. Homens e mulheres não devem se encontrar no mato nos momentos preliminares à festa. As mulheres dizem que devemos tirar a roupa para entrar na roça, como faziam antigamente. Uma das velhas tira a roupa, incitam-me a tirar também a roupa. Fico de calcinhas e sutiã, como algumas outras mulheres. Cavamos a terra, tiramos as mandiocas, vamos empilhando-as.

⁴⁸ Convite feito e divulgado pela AIMA com agenda das atividades da festa.

⁴⁹ A agenda foi organizada pelos jovens coordenadores da AIMA – *Associação Indígena Matis Tsasibon Winte – coração é inteligência de descendência Korúbo-Matis* - para ser entregue aos convidados não-indígenas (coordenador da AER/FUNAI, Heródoto Jean de Salles, entre outros). Essa ‘agenda’ impressa seguia certo padrão de agenda de eventos que os Matis recebem quando participam de assembléias ou reuniões políticas, especialmente aquelas de cunho interétnico organizadas pelo Estado brasileiro. Com essa agenda impressa, creio que quiseram mostrar que dominam os códigos de “etiqueta burocrática”.

Sentamo-nos juntas e algumas mulheres começam a descascar as mandiocas na roça mesmo⁵⁰. Carregamos cestos com as mandiocas já limpas.

Trabalhamos limpando as mandiocas, brincam comigo que sou *tsabë*⁵¹ de todos, portanto todos poderiam fazer sexo comigo. Se fosse *tsabë* de todas mulheres, não seria interditada a nenhum homem, poderia fazer sexo ou casar-me com qualquer um. É a mesma situação na qual se encontra uma mulher raptada, pois também não é interdita a ninguém. Além desse, em alguns outros momentos, fui tratada como mulher raptada, embora em diversas situações utilizassem comigo termos de parentesco que me incluíam como filha de Txema e de Kaná Ëxkó e Bëso Dantin Wassá.

Naquele mesmo momento, os homens jovens e velhos homens estavam também na floresta e, de lá, trouxeram as varas de murumuru, as folhas de urtiga e prepararam o *bëtxeté* (remédio do olho, colírio). Nós, mulheres, trouxemos banana e mandioca. Ao chegarmos na aldeia, as mulheres entraram na maloca e colocaram-se em círculo em seu centro, entre os dois corredores (central e lateral) da casa comunal, especialmente as mais jovens. Algumas levam a mandioca longa e nua sobre o ombro; outras, sustentam cestos pesadíssimos de raízes de mandioca na tira de envira presa à testa. Formam um pequeno círculo, todas com o rosto voltado para o centro. Mostram a mandioca que será depois preparada como caiçuma (bebida fermentada) e cantam.

Mariwin *maxó* na maloca

Erikson apresenta descrições e análises sobre os Mariwin *pët* e *wissu*, (Mariwin vermelho e Mariwin negro, respectivamente). Portanto não me deterei em dar tantos detalhes sobre os mesmos seres, apenas acrescentarei novos dados e algumas poucas interpretações diferentes. Apenas um Mariwin *wissu* (negro) participou dessa festa que venho descrevendo; em outras ocasiões, presenciei dois ou três Mariwin entrarem da floresta para a maloca e saírem juntos. A primeira diferença em relação a Erikson é que proponho decompormos o nome Mariwin do

⁵⁰ A outra vez em que presenciei descascar mandioca na roça foi na aldeia Beija-Flor, quando ajudei Kachë Mëntuk (mulher de Tumi Mabëru), ao chegar na aldeia, logo cozinhamos as mandiocas nuas para preparar caiçuma.

⁵¹ *Tsabë* é um termo de parentesco utilizado pelas mulheres para se dirigir a suas cunhadas, às irmãs dos primos cruzados (as irmãs dos primos que são chamados de *bëntaró* e *kaniwá*), ou seja, aquelas mulheres que são filhas das tias paternas (FZD) ou filhas dos tios maternos (MBD) de ego feminino.

seguinte modo: as palavras *Maru* (curupira), *iwi* (*iwi* = árvore, mato) e *n* (*n* = marcador de ergativo, as árvores estão assim também na condição de agente), sugiro como uma boa tradução para o Mariwin “curupira das árvores” ou “curupira do mato”. Não discordo que eles obviamente tem uma relação com os ancestrais Matis, mas penso que os Mariwin são seres mais animais e vegetais do que os ancestrais “altamente idealizados” e de alguma forma ligados às pupunheiras como aponta Erikson (2002). As pupunheiras, como chamou atenção Erikson (1996), evidenciam as gerações anteriores que viveram nessas capoeiras antigas e vivem de alguma maneira metonímica associada às pupunheiras, cujos espinhos se usa para perfurar e tatuar. Os Matis retornam a suas antigas capoeiras para “comer pupunha” e visitar essas “antigas moradas”.

Como os Huaorani, com quem compartilham muitas semelhanças como o gosto por caças arbóreas (pássaros e macacos) e o uso de zarabatana como arma preferencial⁵² antes do contato (Rival 1996, Rival 2002: 76-77), os Matis voltam a essas capoeiras antigas – “ancient dwelling sites or forest groves, where people have dwelt, married, and died, and where people will continue to interact with other life forms and produce the world as it is”, nas palavras de Laura Rival (op. cit.: 188). A autora argumenta que os deslocamentos pela paisagem e o nomadismo dos Huaorani estariam relacionados ao uso que faziam das “old fallows”, cuja tradução ao português é capoeiras, onde vão para também “comer pupunhas”⁵³.

A roupa do Mariwin é composta de uma pintura que cobre todo o corpo – de urucum para os vermelhos, e de cinzas de carvão para os negros – nos braceletes de bíceps e punhos e nos atavios atados abaixo dos joelhos e nas tornozeleiras, enfiam-se galhos de uma planta da família das samambaias⁵⁴, a máscara atrás é também coberta por galhos de samambaias e serve como os pelos/cabelos da cabeça e para esconder os fios que prendem a cabeça de cerâmica do Mariwin. Ao entrar na maloca, emitem um som gutural como grunhidos que assustam as crianças, caminham sempre agachados, se levantam em raros momentos quando chibatam com as varas de murumuru, deslocam-se pela maloca

⁵² Diferente dos Huaorani, porém, os Matis usavam também arco e flecha e armadilhas, como o *tanek* da anta (*awat tanek*) registra.

⁵³ Registro apenas mais uma observação de similaridade entre Matis e Huaorani. Os Matis contam que antigamente, seus antepassados andavam pelas árvores; sempre achei que se referiam a alguma figura mítica ou às crianças que sobem para buscar os animais até encontrar uma foto do “tree-walking” Huaorani (Rival 2002: 154), então compreendi exatamente a que tipo de caminhada arbórea os Matis provavelmente estavam se referindo.

⁵⁴ A palavra samambaia é um brasileirismo de origem Tupi, significa “aquela que se torce em espiral”.

em movimentos ameaçadores com o feixe de varas intactas que carregam entre as duas mãos, quase não desdobram os joelhos e arrastam os pés, lembram a mim os macacos preto e macacos barrigudos quando os observava caminhar pelo solo nas aldeias. A vara de murumuru é usada apenas uma vez, quase sempre ela se quebra quando atinge alguém, o Mariwin a joga ao chão e pegará outra vara para o próximo golpe.

Os Mariwin são seres que devem ser percebidos pelas crianças como seres da floresta, ameaçadores e de quem as crianças deveriam ter muito medo. Antigamente, contou-me Makê “Grifo”, um dos anciões da Beija Flor, os pais destruíam as máscaras se uma criança entrasse desavisadamente na maloca enquanto as cabeças de barro estivessem cozinhando no fogo, sendo queimadas, logo depois de sua aparição, as máscaras eram quebradas em caquinhos muito pequenos para que as crianças nunca encontrassem seus resquícios. Eram também “mantidas estritamente afastadas dos olhares dos forasteiros. Hoje, são mostradas, filmadas e até vendidas sem reticência manifesta” (Erikson 2002a: 203). Quando a equipe de tevê da Coréia do Sul filmou os dois Mariwin na aldeia Beija-Flor e, à noite, todos se reuniram na casa que lhes servia de cozinha e sala de produção para assistir as gravações feitas naquele dia. As cenas iniciais eram a preparação na floresta dos dois homens mascarando-se de urucum e cinzas de carvão, prendendo as samambaias em seus braceletes ou amarrando a máscara. Imediatamente, Ëñawat (mulher de Iva Rapa) tapou os olhos de seus filhos e me incitou a fazer o mesmo com aqueles aconchegados em meu colo. Outros riam dela e de mim, diziam: “agora as crianças sabem que o Mariwin somos os velhos vestidos, mas elas tem medo de apanhar igual”. Houve desacordo e quem retrucasse: “Meninos, meninas, não tem medo mais, esses não tem medo mais (*Papibo txampibo, dukeremen nekiran, dakuremen*)”.

No dia da festa, na roça, as mulheres ameaçam-me dizendo que os Mariwin passarão na maloca *pokes* (urtiga) em minha *kuë* (vagina). Na outra aldeia, na Beija-Flor, os homens haviam me dito que durante as *nëix tanek*, na festa da tatuagem, vem muitos Mariwin – personagem mascarado o qual apresento mais adiante, o curupira das árvores – e que eles têm o pênis e as mãos de *pokes*. “Os Mariwin vão te pegar e fazer sexo contigo, com mãos e pênis de urtiga.” Algumas mulheres da Beija-Flor disseram-me que não iriam na festa da aldeia Aurélio pois não queriam encontrar-se com o Mariwin, com seu pênis de urtiga. Essas ameaças sobre as investidas sexuais dos Mariwin são recorrentes. O Mariwin açoita com as varas que deixam marcas no corpo, endurecem e fazem crescer gente sem panema (sem preguiça), também parece ser um

ser relacionado à abertura dos corpos femininos, se não na prática, pelo menos na ameaça, na preparação das meninas para a construção de seus corpos.

Os Mariwin são as “atrações” mais pedidas por jornalistas e turistas aos Matis, mas deixo para analisar as cabeças de Mariwin espalhadas pelo “mundo todo” na parte III dessa tese. Para não perder os leitores na cronologia da festa, esse Mariwin chegou na maloca perto das 13h. Assim que o Mariwin voltou grunhindo e ameaçando para dentro da floresta, sua morada, do lado de fora, os velhos aprontaram-se para continuarem as chibatadas. Os homens e algumas poucas mulheres iriam apanhar dos anciãos para não serem panema, preguiçosos e serem fortes e duros. Na aldeia Beija-Flor, contei meu recorde em campo quando um jovem levou 36 chibatadas. Nessa festa da Aurélio, o maior número foi de 16. Cada vara é usada apenas uma vez, pois quase sempre se rompe no meio. A barriga fica com as marcas da queimadura e impacto. Cada ancião dava uma chibatada e dava lugar ao próximo. Depois, as pessoas tiraram uma breve folga, foram para suas malocas (outras), casas de paxiúba, para se prepararem para a continuação da festa, quando chegam em fila as queixadas.

Txawá munurek - dança das queixadas

No meio da tarde, pelas 15 horas, os homens vão para a beira de um pequeno córrego de água, um dos igarapés no entorno da aldeia onde toma-se banho e lava-se panelas e roupas. Cortam folhas de palmeiras, dobram-nas ao meio, amarram as pontas uma na outra ao redor da cintura. A folha vira uma espécie de saia, o corpo da queixada com pelos eriçados. Nos braceletes, alguns colocam folhas de um verde bem claro, cortadas em tirinhas, chamadas de *pissin*. *Pissin* quer dizer fedor, cheiro, aroma, perfume⁵⁵.

Cortam uma folha de palmeira e viram-na do avesso, os espinhos que existem ao longo da folha ficam para dentro. Encaixam-na em outra folha também virada, agora é como uma faixa de cor verde claro. Medem a própria cabeça, amarram-na do tamanho exato da cabeça com galhos ou pequenos cipós, corta-se o excesso com os dentes ou facas. São os chapéus que serão usados pelas queixadas e depois pelas mulheres nas danças femininas. Os homens trouxeram das árvores que mantêm plantadas nos fundos de suas casas diversos frutos de urucum, abrem-nos e molham a ponta do dedo, decoram com três tipos de

⁵⁵ Provavelmente haja relação com os *pusta vete* sobre os quais comenta Carid (2007a).

padronagem os chapéus (*maxëté* ou *mawëxeté*). Irei deter-me sobre as padronagens de chapéus, cerâmicas e corpos adiante⁵⁶.

As queixadas caminham na direção da maloca, emitem pequenos gritos que entrecortam um som contínuo de base *iiiiiii*. Ao entrar na maloca, mudam para um som gutural *rruuurrur*, o espaço da maloca é preenchido pelo canto de porcos do mato, dois deles tem folhas presas na boca, muitos estão melados no rosto com barro. Uma bola de lama vai presa na parte de trás da roupa de queixada, será usada para melar as mulheres.

Txokorën xikek txawán matsës –
“Esfregam lama, os queixadas-humanos”

Apenas se pode esfregar lama nas mulheres que se pode chamar de *kaniwa* e *xanun*, ou seja, nas primas cruzadas e na avó cruzada (FM), mulheres com que o casamento é preferencial. Não se pode melar aquelas a quem se chama de *tita* (M), *txutxu* (Z mais velha que ego), *txibi* (Z mais moça), *natxi* (FZ), *txitxi* (MM). Em matis, se fala “*txokorën xikek, txawán matsës*”, cuja tradução literal seria “esfregam lama, os queixada-humanos”. Marcam-se as mulheres que podem ser afins, aquelas com quem se pode casar e ter relações sexuais consideradas não-incestuosas pelos demais. Ou seja, a festa também é local e momento de marcar publicamente as relações de parentesco, negar ou corroborar certas relações.

Os Matis são um grupo extremamente endogâmico; em censos realizados por mim em 2006 e 2009, registrei num total de cerca de 300 pessoas apenas dois casamentos de Matis com indígenas de outros povos: em 2006, um jovem estava casado com uma Tükuna (em 2009, o casamento estava desfeito e o mesmo jovem estava com uma jovem Matis); em 2009, uma mulher Matis se casou com um Mayoruna/Matsés do lado brasileiro da fronteira, morador da TI Vale do Javari, todos demais Matis estavam casados com outros Matis, inclusive os jovens moradores de Atalaia do Norte. Não me deterei nas diversas circunstâncias históricas que propiciaram ou provocaram a vida em isolamento do povo Matis, nem em sua organização social pré-contato (antes de 1976/1978) com roubo de mulheres de povos como os Korubo e os Matsés/Mayorunas, pois já dediquei-me a tais temas a partir de

⁵⁶ Mesmo assim, postergo novamente o debate com Erikson (1996) sobre os padrões dos chapéus serem ou não marcadores de metades (“moieties”) para textos futuros, pois do contrário, enveredaria nele e abandonaria meu foco nas economias com estrangeiros.

narrativas Matis (Arisi 2007, 2010). Aqui, comento sobre sua endogamia, pois é relevante para entender porque nessas festas há diversos momentos dedicados a marcar e lembrar publicamente quem pode casar com quem durante os *tanek*, especialmente no *tanek* da queixada– descrito a seguir – e no do sapo *Onkikit*.

***Sektá, txampibo. Tonkatá, tonkatá txampibo –
“Flechেম, meninas. Atirem, atirem, meninas”***

Na *txawá munurek*, os homens mais altos vão na frente, colocam-se em ordem decrescente, os de trás seguram com as duas mãos na cintura daquele que está na frente, encabeçando o bando; a fechar a fila, por último, meninos bem pequenos, com cerca de cinco anos. O queixada que encabeça a fila é o *ikbo* (mestre, dono⁵⁷ ou encabeçador, como proponho) das queixadas⁵⁸. Também as capivaras tem um *ikbo*, reconhecido por ter a cabeça – cobertura de barro – bem mais alta que a dos demais. *Ikbo* é um termo usado também para encabeçadores de cantos e grandes conhecedores de mitos, para homens e mulheres que sabem cantar e contar bem. As malocas, os caminhos e as roças têm também um *ikbo*. Para essa dança, sugiro que o termo *ikbo* pode ser compreendido também como aquele que “encabeça” algo, já que a cabeça aparece como um local privilegiado de centro de conhecimentos e vetor de transformação em certos mitos e frases, os quais analisarei mais adiante. O conceito de *ikbo* será tratado no capítulo VII.

Algumas vezes, o *ikbo* leva ossadas de cabeças de queixadas, uma em cada mão, bate as dentaduras, uma contra a outra, marcando o ritmo dos passos. Quando o *ikbo* caminha de mãos vazias, estas sobrepõe-se às do companheiro de trás que segura sua cintura. Alguns poucos levam um filho bem pequeno pela mão. As queixadas entram e

⁵⁷ Dono e mestre são termos utilizados por Fausto (2008), Cesarino debate sobre traduções para os termos duplos ou donos (2010). Trato em mais detalhe a seguir sobre *ikbo* matis.

⁵⁸ “Apesar de sua importância econômica e ecológica, sabe-se pouco sobre a ecologia e estrutura genética das populações de queixadas (*Tayassu pecari [albirostris]*). A maior parte do conhecimento sobre este animal é especulativa, deduzida a partir de sua semelhança esperada com porcos selvagens e javalis, sem confirmação na natureza (Mayer & Wetzel 1987; Fragoso 1997). Ele provavelmente necessita de grandes áreas naturais (não perturbadas), pode ser migratório, sendo suas fontes de alimento provavelmente esparsas e largamente distribuídas (Kiltie 1981; Kiltie & Teborgh 1983). Na natureza, formam bandos que podem variar entre 5 a 200 indivíduos. É possível que em certas estações do ano os bandos grandes se dividam em grupos menores, de acordo com a distribuição e abundância de alimento. Entretanto, acredita-se que seja mais frequente a ocorrência de grupos menores em áreas com maior pressão de caça ou com um grau maior de antropização (Kiltie & Teborgh 1983; Fragoso 1997)” (Telles, M. P. de C. et al. 2003: 8, minha inclusão de sinônimo do nome da queixada em latim entre colchetes).

causam um alvoroço na platéia feminina e nos homens mais velhos que não participam da *munurek*. As queixadas caminham e reproduzem agora bem alto o som, o gungunar do bando de porcos selvagens, um som gutural que parece contínuo, acompanhado dos passos que levantam um pouco a poeira, tremem cada perna levemente a cada passo dado, o corpo sobe e desce e tremelica para ambos lados em certo compasso. Uma *matxó* (mulher velha) levanta-se e dá, com uma voz super aguda, em falsete, o comando para as demais mulheres atirarem, flecharem, matarem com espingarda as queixadas: “*Sektáááá, txampibo. Tonkatá, tonkatá, txampibo.*” (Flechem, meninas. Atirem, atirem com espingarda, meninas)⁵⁹. A velha fala: “*txawa txuak, nukin sinkuin paburux nainek, úúúúúúúúúú kek*” (As queixadas chegam, nossos brotos de bananeira se acabam, úúúúúúúúúú - muitas vezes *úúúúúúúúúú* é um termo que significa “lá longe”, mas aqui pode ser parte do canto). Essa dança é um mito (do qual tenho um breve resumo): as queixadas vieram do mato e estão comendo nossa alimentação, nossas bananas, nosso filho saiu para caçar noutra lugar e a queixada veio para cá. Na aldeia, só as mulheres estão na maloca, as queixadas estão na roça comendo nossa macaxeira e nossas bananas.

Como Barcelos Neto observa ao analisar as festas de máscaras Apapaatari, “canções rituais estão ‘dentro’ dos mitos” (2008: 289); ele cita Rafael Menezes Bastos para corroborar sua interpretação de como os modelos explicativos kamayurá e wauja “afirmam que a performance musical projeta o mito ‘dentro’ da dança ritual, ‘dentro’ do movimento e do corpo, portanto⁶⁰” (op.cit.). Pensando com esses autores, proponho que, na performance matis da festa das queixadas, o mito está dentro dos *tanek*, dentro dos movimentos dos corpos e nas relações que vão se estabelecer entre os animais que são “inventados” no *tanek* e as pessoas que participam ativamente da audiência que interage com eles, enfatizando as relações de parentesco dos animalumanos. O mito será vivenciado, atualizado e transformado nos *tanek* de animais. É o que procuro mostrar com as descrições que apresento.

⁵⁹ As velhas contam-me que, antigamente, fiavam algodão para fazer *tawat* (flecha) com pena de mutum para matar queixada. As flechas são ainda hoje utilizadas para a caçada de queixada, junto a espingarda, mas utiliza-se outros fios (industrializados) para sua confecção.

⁶⁰ Como o canto do xamã Shipibo-Conibo que, ao sair de sua boca transforma-se em desenho terapêutico para a sessão de cura, como proposto por Gebhart-Sayer (1986), podemos pensar no *tanek* como uma transposição de suportes, a narrativa passa da oralidade para a vivência dentro de corpos e na malocorpo. Seria parte de uma modalidade de “terapia estética”, desse ritual como parte de um sistema xamanístico (Cesarino 2011) também para a saúde preventiva comunitária matis.

***Nukun txawa sekmen* – “Não fleche minhas queixadas”**

Em outra ocasião, em uma festa de queixadas na aldeia Beija-Flor, uma das velhas me pediu: *Barbara, nukun txawa sekmen* (Barbara, não fleche minhas queixadas). *Aun parek txoaik*. O termo *aun parek* é o que digo para alguém que não mexa no meu bicho *aun parek tsatkit!* *Txoaik* é chega. *Aparek* é se parecer a, ser semelhante, ou quase igual ou mesmo igual, pois se diz *apat* para o que é igual⁶¹. Portanto, se essas queixadas são nossos “semelhantes”, outra interpretação possível é a de que nós, mulheres, como somos as mulheres filhas, irmãs, mães ou esposas das queixadas que dançam, na verdade somos *aparek* ou seja somos iguais a essas queixadas, não podemos matá-las, pois matá-las, seria na verdade matar um parente. Essa é também uma confusão recorrente em muitos mitos Matis, a do caçador que atira em um animal, mas depois se dá conta de que atirou em um parente próximo que estava “na pele”, no corpo daquele animal⁶². Talvez, durante a dança das queixadas, nós, mulheres, estamos nessa posição liminar entre sermos mulheres-não-queixadas (mas filhas, mulheres e parentes daqueles queixadas-humanos) e mulheres queixadas ao mesmo tempo.

Durante a *txawá munurek* realizada na festa da aldeia Aurélio, foram disparados tiros na forma de bolinhas de barro nas queixadas. Um grupo de meninas (as que seriam tatutadas) estava sentado sobre uma *xukatê* (esteira de palha), cada uma delas amassava uma bola de barro entre as mãos; a partir dela, moldavam pequenas bolinhas e as arremessaram contra as queixadas que caminhavam em fila. Uma queixada foi alvejada bem na testa, a bolinha de barro grudou na frente de Txema, um *darasibo* (velho) considerado “primeiro cacique⁶³” na aldeia Aurélio. Txema deixa-se cair dramática e prontamente no chão, baixo o riso da audiência feminina. *Txema nanek*, *Txema nanax* (Txema morre, Txema morreu), gritam algumas. A queixada atrás dele tomou seu lugar, os homens-queixada não prestaram atenção ao companheiro

⁶¹ Linguístas consideram o R e o T muito próximos. Em matis, *awat* vira *awaran* quando é pegada de queixada, por exemplo.

⁶² Calavia Saez registra mitos semelhantes, de trocas de cabeça que se transformam em roubos de cabeça entre os Yaminawa (M2 e M2b) (2006: 394-395)

⁶³ Em 2006, fui apresentada à terminologia hierárquica criada pela Funai ao sugerir eleições entre os Matis. Txema era o “primeiro cacique”, Binan Tuku era o “segundo cacique”. Os jovens brincavam comigo “eu sou o quinto cacique”, “não, eu sou o quinto”, retrucava outro. Durante uma reunião comunitária, onde quase todos estavam presentes, ouvi uma frase que talvez exprima melhor a real concepção de chefia matis; indignado com o debate, e também com todos que falavam ao mesmo tempo, Binan Tuku disse em português – para ter certeza que eu o entenderia: “o meu chefe sou eu” (ver também Arisi 2007).

morto, seguiram em fila, concentrados. Logo, Txema levantou-se, caminhou rápido e retomou seu lugar na fila de queixadas. As meninas riram muito do tiro certo e da performance de Txema como queixada alvejada. Continuaram atirando em outros.

De tempos em tempos, uma das queixadas saía da formação e abaixava-se para esfregar barro da bola que tinha presa na saia de folha ou da lama que lambuzara as folhas da roupa em uma das mulheres que estavam nos bancos, redes ou esteiras. As mulheres viravam de costas, gritavam, empurravam de leve a queixada. A queixada soltava uns gritos e lambuzava a companheira. Explicam-me novamente: “*txokorën xikek txawan matsés*” (os humanos-queixada esfregam barro).

Foto 9 – Tumi Tuku-queixada esfrega barro na menina sentada sobre esteira



Foto 10 – Kanika, da Beija Flor, vestindo-se de queixada nos arredores da aldeia



Essas festas delimitam as relações de parentesco e são também lugar de namoro e jogos sexuais⁶⁴, voltarei a tratar dos aspectos de jogo sexual presentes nessa dança e outros aspectos referentes a ela e à relação entre animais e homens caçados ao discutir possíveis traduções para o termo *ikbo* no capítulo VII. Depois de umas quantas voltas pelo corredor central e, algumas incursões também pelos corredores laterais, a fila indiana das queixadas sai da maloca, gritam bem agudo para encerrar a dança. Logo, os homens espalham-se, vão para os *igarapés* existentes ao redor banhar-se. As mulheres esperam até que eles comecem a voltar já limpos para a aldeia, então convidam-me para

⁶⁴ Ao chamar atenção para a importância de uma descrição acurada da dança, o antropólogo britânico Evans-Pritchard nota a relação entre dança, flerte e cortejamento sexual entre os Zande. “Conforme crescem e se tornam meninos e meninas, não perderão uma dança sequer. Para ambos os sexos, a dança é um meio de mostrar-se que se intensifica na puberdade. A dança é uma destas situações culturais em que a exibição sexual ocorre e a escolha é encorajada. As situações sexuais da dança não são muito óbvias para o observador. Meninos e meninas vêm dançar para flertar, e esses flertes levam com certa frequência a conexões sexuais, mas a sociedade insiste que nenhum dos dois deve entregar-se a isso sem decoro. Ao mesmo tempo, a sociedade permite tais incidentes sexuais ocorram desde que de modo discreto e moderadamente escondido” (Evans-Pritchard 2009: 218).

tomar banho de igarapé, é nossa vez de tirar as marcas de lama. Os mais velhos comentam depois a performance dos mais moços, entusiasma-se com aqueles que estavam mais incorporados como queixada-humano e relembram qual mulher acertou em qual queixada. As mulheres interessam-se mais por debater quais queixadas marcaram quem de lama, a brincadeira tem forte conotação sexual e elas comentam às gargalhadas os momentos da esfrega e refrega com barro.

Outros povos de língua pano possuem também festas de queixada. Calavia Saez descreve a festa como era praticada pelos Yawanawa:

A "brincadeira de queixadas" era, até poucos anos atrás, um jogo no qual os homens, lambuzados de barro e batendo coquinhos para imitar o som característico das mandíbulas dos animais, perseguiram as mulheres até isolar alguma delas. Ato seguido, a mulher capturada era levada para o mato, malgrado a resistência de suas companheiras. Os atos de licença sexual que aparentemente se seguiam, interpretados na lembrança como ocasião para os desejos excedentes de homens ou mulheres, mas que eventualmente podiam também dar lugar a matrimônios, implicavam que a brincadeira só pudesse ser realizada com propriedade entre grupos diferentes, isentos de vínculos de consangüinidade. Adverso ao gosto dos velhos missionários e dos novos aliados no mundo das ONGs e do *ecobusiness*, e também, talvez, alheio à noção de uma etnia discreta que a própria metáfora da vara de queixadas servia para ilustrar, o animado jogo ficou fora da cultura indígena recuperada. Com sua intrincada produção de equações e vínculos simbólicos (homens e mulheres como representantes de espécies diferentes; afins em posição relativa de caça e caçador; as queixadas, carne de caça em sentido alimentar, tornadas caçadoras em sentido sexual; a transformação ritual duplicando e invertendo a transformação narrada nos mitos etc. etc.), a "brincadeira de queixada" era um bom exemplo do alto rendimento de uma cosmologia perspectiva que tinha nos corpos seu principal campo de operação. Alterações muito econômicas, no entanto, conseguiram fazer dessa cosmologia

algo assim como um totemismo no sentido clássico lévi-straussiano: mais um recurso classificatório que um discurso sobre a conexão entre os seres. (Calavia Saez 2004a: 247, grifo sublinhado meu)

No trecho acima, Calavia Saez observa que a festa provavelmente deixou de ser praticada por não encaixar-se no gosto e nas expectativas dos não-indígenas sobre o que deveria existir numa festa identitária indígena. É bom também atentar para a semelhança da descrição e a interpretação do autor sobre como a “brincadeira de queixada” explicitava bem a cosmologia perspectivista nos corpos como principal campo de atuação e operava também como recurso classificatório totêmico no sentido lévi-straussiano. O mesmo autor comenta em outro artigo sobre a centralidade das queixadas na reflexão sociológica existente nos sistemas cosmológicos dos povos Yaminawa e Yawanawa, e descreve um dos “rituais-jogos”, onde “hombres-pecarí se disfrazan de pecaríes que, por debajo de su piel, son hombres” (Calavia 2001: 169 e nota 18: 175).

Discordo apenas da afirmação do primeiro trecho da citação por mim sublinhado de que a vara de queixada sirva como metáfora de etnia discreta, pois, como os biólogos e os Matis apontam, as varas não são tão discretas assim. As queixadas andam em bando, mas também se separam e criam outros bandos ou juntam-se a outros bandos, bem no estilo Pano de trocas entre bandos –nawa para formar novos etnônimos e grupos. Ou seja, a etnia “discreta” está, como as varas de queixada, em permanente movimento de fusão e fissão, é uma “etnia discreta” apenas por breves momentos. Creio que serve mais como uma metáfora do movimento permanente de fusão e fissão comum aos grupos Pano em geral. Talvez a exceção que confirme a regra sejam os Huni Kuin/Kaxinawá que parecem ser, entre os Pano, os mais interessados em ser etnia discreta (Lagrou 2007). A vara é um grupo discreto por pouco tempo. Os Matis, embora bastante endogâmicos, tem algumas subdivisões e diferenciadores internos.

Voltamos à festa. A vivência mítica da festa das queixadas revive e reatualiza o mito no cotidiano da aldeia, faz dos homens outros em relação a suas mulheres, os transformam em um bando que é caçado, as mulheres em caçadoras – em sentido sexual, como comenta Calavia no trecho reproduzido acima, mas também caçadoras no sentido literal, como proponho, posto que as mulheres matis caçam justamente as queixadas. As queixadas participam de uma economia simbólica

complexa e fundamental para os Matis, elas são o próprio grupo representado, não apenas uma “etnia discreta” como sugere também Calavia (op. cit.). Para esse autor, as queixadas são os animais que melhor servem para os coletivos pano se auto-representarem. Os coletivos são compostos de diversos “X-nawa ou Y-nawa” ou “X-bo ou Y-bo”, onde no local de X e Y entram nomes de animais, epônimos ou algum outro marcador.

Porém as queixadas, como afirmo acima, não são também uma “etnia” discreta, elas são um coletivo composto por seres de diversos grupos. Como os Matis/*matsë*, as queixadas se separam e se reúnem dependendo de diversos fatores, como abundância ou escassez de caça, época de encontrar novos parceiros, entre outros. Biólogos observam que há grande variabilidade genética entre membros de uma vara de queixadas (Telles et alli. 2003), portanto, se parecem um coletivo bem delimitado e discreto, são na verdade um bando composto, em movimento, e que se separa e reúne em processos de fissão e fusão, exatamente como eu entendo que ocorra em vários grupos Pano. Para os Matis, as queixadas são um excelente símbolo do coletivo. Porém, embora as queixadas tenham um *ikbo* (um encabeçador), não é a queixada que será utilizada na economia simbólica das pinturas corporais para marcar ao *ikbo* de uma maloca, por exemplo. O *ikbo* de maloca receberá a pintura de onça/jaguar, escrevo mais sobre isso logo adiante ao tratar de pinturas corporais.

Vamos adiante, pois as queixadas, embora tenham um papel central e fundamental nas festas de maloca e também naquelas festas para serem filmadas e exibidas para não-indígenas, não estão sozinhas, há ainda diversos outros animais presentes nesse bestiário. Volto a analisar em mais profundidade o termo *ikbo*, entre eles o de queixadas, em mais detalhes no capítulo VII. A festa agora entra em momento de produção intensa, os homens se banham, as mulheres também. Cozinham, esquentam as comidas já preparadas, a aldeia está em ritmo de preparação para outra parte da festa que deve começar quando o sol estiver já atrás do horizonte.

Munurek e nomankin (cantos) masculinos e femininos

O sol se põe, escurece rápido. Os homens entram e começam a cantar no corredor central, caminhando com passadas laterais. Cantam em forma de sobreposição de vozes, o primeiro da fila e canta, cada um vai repetindo. Só quando o “encabeçador/puxador” (*ikbo*) muda a frase, os demais começam a segui-lo, cantando o novo verso. As mulheres

preparam-se para começar seu *nomankin* e *munurek*. Elas chamam as demais mulheres, saímos para fora da maloca e entramos já com os braços dados, vamos nos deslocando de lado, como os homens. As mais altas vão no começo, é uma fila decrescente em termos de altura e também etária, pois teremos mulheres mais velhas e as mais altas na frente, há esses dois critérios determinantes no posicionamento das cantoras. As crianças ficam bem no final, aliás como a fila dos homens.

A *Txirabo munurek* [dança das mulheres] ocorreu na seguinte ordem:

- *Ô* e *U* – som de um sapo chamado *kuará* - o mesmo do padrão de pintura corporal mais usado pelas mulheres no tronco.
- *Txék* – som de *txoxë* [macaco preto]
- *Txorôn* – som de *txuná* [macaco barrigudo]
- *Tsan* – som do *tsamá* [macaco de cheiro]
- *Bix* – som do *bëxti* [parecido/igual ao macaco de cheiro, *tsamá apat*.]
- *Abuk maru* – As mulheres cantam essa frase “*aabuk maaaruuuu*”. Não imitamos o som desse “animal espírito”, mas falamos “*abuk maru*”. Depois, explicam-me que seria uma espécie de onça, “como *kamun wissu* [onça negra]”. Uma tradução ao pé da letra seria *abuk* =alto, céu; *maru* = curupira, espírito de floresta e das árvores. Ou “espírito do alto”. Outra explicação que me deram é que “*abuk maru* é um *nimëru tsussin*, ou seja, um espírito da floresta. *Maru* é um curupira, tem cabelo comprido, a pele é negra, como a do *Mariwin*, *Mariwin apat*”.
- *Abuk kamun pët* – Cantamos “*aabuk kaamun pëëëëëë*”, cuja tradução literal seria “onça do alto vermelha”, *pët* = vermelho.
- *Abuk kamun xin* – Cantamos *aabuk kaamun xin*, cuja tradução literal seria “onça do alto amarela”, *xin* = amarelo.
- *Abuk kamun kuru* - Cantamos “*aabuk kamun kuruuuu*”, cuja tradução literal seria “onça do alto cor de terra/areia”, pois *kuru* = coberto de pó, terra ou areia.
- *Du pok txok'orokotê* – Cantamos *Du pok txok'orokotê*, *Du* = macaco guariba; *pok* = papo do macaco guariba (Esse termo *du'pok* pode ser referência também ao formato do papo do guariba já que *txokorokotê* é um dos cestos que se faz sob medida quando necessário para transportar, feito com palha de

jarina. Pode ser o papo do guariba ou o cesto com esse formato, ou ambos.

Quando começar a escurecer, alguém irá soprar a trompa de cerâmica e madeira (*massën*), usada também para reunir a caçadores e demais homens, mulheres e crianças na floresta, chamar para a roda de *tatxik* ou para alertar algo que todos precisem saber de imediato (como um acidente ofídico, por exemplo). Ao ouvir o som, voltam todos de onde estiverem para dentro do corpo da maloca, então os outros animais do *tanek* entrarão da floresta na maloca. O primeiro deles será o sapo *Onkikit*.

Ilustração 11 – Txirabo munurek (dança das mulheres)



Desenho de Damë Kaci, 13/09/09 Beija Flor

Ilustração 12 – Txawa (queixada), awat (anta), isku (japó), xubu ame (maloca), kuëbu (jacu), tururu (um sapo), atsaban uma akek (jaburu bebe caiçuma)



Desenhos de Damë Pëkui, 14/09/2009 Beija Flor

Ilustração 13: *Atsaban* (jaburu), *nëa* (nambu), *kuëbu* (jacu), *xaë* (tamanduá bandeira), *isku* (japó) e tururu (um sapo)



Desenhos de Makë Majopá, 14/09/2009 Beija Flor

Capítulo II – Tanek e mito

O sapo *onkikit* e, novamente, o parentesco

Os sapos entram em grupo pela porta frontal da maloca, ficam agachados e dão saltos para andar, eles seguram um bastão, cerca de um metro de madeira, um galho de árvore bem grande que precisa ser segurado com ambas as mãos. Um por um, cada *onkikit* chega bem próximo de cada homem, mulher e criança da audiência e pergunta, com toda uma mímica particular de corpo, olhar e som da voz: *UUUU, assubibissak?* Alguns velhos e velhas traduziram a fala do sapo para mim como significando a frase de um mito que eu já ouvira e que lembra também o mito do jaburu e do urubu que será narrado logo abaixo. A tradução de *UUUU, assubibissak?* seria: *Uuuu*, como eu sou? Eu tenho uma pele feia? Apenas suas irmãs, irmãos, pais, mães, avôs e as avós paralelas podem responder-lhe *Mibi, bëra* (Você é bonito, você é bom). Ou seja, aqueles com quem o sexo é considerado interdito respondem ao sapo que esse é bonito e bom. Todos demais, principalmente seus primos cruzados e a sua avó cruzada, devem responder-lhe: *Issamarop, mibi* (Você é feio, você é ruim). O que equivale afirmar que se a mulher pode chamar o homem-sapo de *bëntaró* (MBS ou FZS) ou se o homem-sapo pode chamar a mulher de *xanun* (FZD ou FM) ou de *kaniwá* (FZD mais moça que ego), ela deve responder-lhe: *Issamarop, mibi* (Você é feio, você é ruim). Ao ser chamado de feio e ruim, o sapo fica furioso e bate com muita força o pau grande que carrega em mãos contra uma das madeiras da maloca. Como no *tanek* de queixada, o *tanek* do sapo *onkikit* também confirma e nega relações de parentesco.

Tanek e mito do sapo Onkikit

Todo *tanek* é também narrativa, performance, reinvenção e reatualização de mitos. Não tenho reunido os mitos de todos os *tanek* aos quais assisti e participei, mas conheço alguns, como esse do *Onkikit*, que apresento entremeado junto à etnografia da festa.

Mito 2 – Sapo *Onkikit* engole as panelas, mija na caiçuma e sovina as filhas bonitas

Narrador: Tumë Japonesa (mulher de Kuini Chumarapá)
Aldeia Aurélio

O mito do *Onkikit* começa a ser contado por uma onomatopéia, a reprodução do canto do Sapo *Onkikit* que fala:

UUUUU ou RURURURU. *Ēnden*⁶⁵, os Matis-humanos foram caçar fora da aldeia para moquear animais. Havia ficado apenas uma menina na maloca e então entrou o Sapo *Onkikit*. Ele entrou para deitar e dormir. Em outra versão, a menina é quem pede para o Sapo-*Onkikit* entrar, pois queria que ele matasse queixada para ela, já que os homens Matis estavam fora, caçando. Assim que o sapo entra na maloca, a menina lhe oferece caldo de carangueijo e trata o Sapo *Onkikit* pelo termo “*běntaro*” (termo de parentesco usado pelas mulheres para primo cruzado (FZS e MBS) e avô cruzado (MF)); pelos homens, termo usado para seus primos cruzados e cunhados. O Sapo *Onkikit* come o caldo e também engole a panela de barro na qual o caldo fora servido. Em outras versões, ele também mija na caiçuma e quebra tudo dentro da maloca. A menina pergunta pela panela. O Sapo *Onkikit* diz que engoliu a panela, então ele foge e sobe para o alto das árvores. Os Matis chegam e pedem ao Sapo *Onkikit* que jogue suas filhas bonitas, o Sapo *Onkikit* entrega apenas suas filhas feias. Os Matis queimam o mato (explicam-me que não tinham machado, por isso colocaram fogo para derrubar as árvores). Os Sapos *Onkikit*-humanos morreram quando as árvores tombaram. Alguns poucos *Onkikit* fugiram e hoje moram bem longe, dentro do mato, no fundo da floresta.

Como todo mito, há diversas interpretações possíveis de serem feitas. Até aqui, vinha interessada em mostrar a relação entre a narrativa performática, a estética do *tanek* e a mítica do Sapo-*Onkikit*. Agora, podemos tentar pensar com o mito. O Sapo *Onkikit* é um sovinice, uma acusação máxima para a moral Ameríndia (Calavia 2006), mas é tratado de *běntaro*, como já mencionado acima, um termo para primo cruzado, avô cruzado, ou seja, cônjuge potencial, a quem a menina Matis trata bem, oferecendo-lhe comida. Porém, o *Onkikit* não se porta bem socialmente, engole a panela e talvez tenha mesmo mijado na caiçuma /cerveja e quebrado tudo. Além do mais, quando cobrado pelos Matis para que entregasse suas filhas bonitas, retribuisse a relação de generosidade da menina Matis, nega-se, o Sapo *Onkikit* entrega apenas as filhas *issamarop* (feias). Essa é uma classificação bastante presente

⁶⁵ *Ēnden* é antigamente e marca também o início da narrativa mítica. Outro início comum é *Ēnden kuanampik* (Antigamente, ouvi). O verbo ouvir está com o sufixo – *ampik*, usado para a conjugação verbal desse passado considerado como o mais remoto entre os quatro tempos de passado que aprendi em língua matis). Pode-se começar ou finalizar também com *Ēnden darasibon txuirenek* (Antigamente, os velhos falavam...).

nos mitos – como no do *atsaban* (Jaburu) que será reproduzido adiante - e muito utilizada também no dia-a-dia das aldeias, quando se costuma chamar e separar as pessoas em *bëra* (belas/boas) e *issamarop* (feios/ruins).

Os Matis se vingam do sapo sovina de filhas e ser anti-social, queimando o mato para derrubar as árvores onde se abriga e esconde o Sapo *Onkikit*, matando assim muitos deles, enquanto outros fogem para o mato. A acusação de ter pele feia é também recorrente em outro mito também performado em *tanek*, o do Jaburu e do Urubu, sobre o qual trato mais adiante. Calavia observou a partir de mitos que, para os Yaminawa, “os animais namoradores são animais-*yushi* (espíritos)” (Calavia 2006: 299).

A economia dos Matis com esse Sapo não é estabelecida, os Matis reagem tentando matá-lo para se vingar do sovina. Na *nëix tanek*, os sapos a quem consideramos *bëra* (bons/belos) são aqueles que marcamos publicamente ser nossos parentes, com quem não podemos manter relações sexuais, a quem tratamos bem e que retribuem sem tentar nos espancar. As generosidades não retribuídas são punidas e os sovinas são sempre mal tratados, sejam eles sovinas de filhas, como o Sapo *Onkikit*, ou sovina de saberes e tecnologias, como será narrado mais adiante no mito do Jabuti. Como aprendemos de Lévi-Strauss, os mitos não apenas refletem a estrutura social, eles também a engendram; a partir de suas hipóteses de análises “mítico-dedutivas”, ele propõe, ao pensar com os mitos, aproveitar para questionarmos as condições apropriadas para que uma estrutura social os engendre (2004: 322).

*Ĕnawat tanek - capivara*⁶⁶

Homens e algumas crianças se cobrem de lama que encontram na beira de igarapés ou pequenos córregos, molham a lama com bastante água e a esfregam no corpo todo, sobre o rosto, cabelos, braços, torso, pernas. Para cobrir totalmente as costas, uns ajudam os outros com a roupa, esfregando a lama no dorso. O Matis fica assim totalmente coberto em lama, quando essa seca, fica totalmente mascarado com uma pele de barro e em cor bege. O detalhe final é montar o focinho da capivara, com uma bola de barro, molda-se uma forma arredondada e

⁶⁶ Participei de festas da capivara muitas vezes, em quase todas, elas foram realizadas dentro da maloca (em ambas aldeias Aurélio e Beija-Flor) e apenas uma vez ao ar livre, realizada pelos Matis numa aldeia Tikuna para que cinegrafistas norte-americanos a filmassem. No capítulo dedicado a comentar as relações com a mídia, volto a analisar essa particularidade e destreza de atuar “como se fosse *para a câmera*”.

nela coloca-se folhas de grama longa ou de algum arbusto, essa folhas serão os bigodes do grande roedor (mamífero conhecido por ser o maior roedor do mundo⁶⁷). O focinho da capivara aproxima-se esteticamente da máscara do Mariwin.

Um dos Matis encorpora o *ënawat ikbo* (mestre/dono ou “encabeçador” das capivaras), reconhecido por sua cabeça de barro maior e mais alta que a dos outros. É o *ikbo* quem faz o primeiro movimento, sempre seguido pelos demais.

Ilustração 14 – *Ënawat tanek* (capivara)



Desenho de Damë Pëkui, 16/09/2009 Beija Flor

⁶⁷ Algumas informações de biólogos sobre as capivaras. “As capivaras vivem em grupos familiares que podem chegar a 20 indivíduos ou mais. Geralmente, o grupo é composto por um macho dominante, várias fêmeas adultas com filhotes e outros machos subordinados. Os machos têm uma grande glândula sebácea sobre a cabeça, que utilizam para demarcar sua dominância através do cheiro. São encontradas próximo da água, em florestas ao longo de rios e em lagoas. As capivaras alimentam-se de grama e também de vegetação aquática. Quando estão em perigo, as capivaras mergulham dentro d’água e nadam sob a superfície até escapar. São excelentes nadadoras e podem permanecer submersas por vários minutos”. Fonte: www.cpap.embrapa.br. “Capivara é um nome de origem tupi, que significa comedor de capim (caapii-uara). Portanto, como o próprio nome indica, a capivara é um herbívoro, por excelência, que se alimenta de capins em geral, embora aceitem raízes, milho, mandioca, cana-de-açúcar, bananas verdes e talos de bananeira, aguapé, samambaia, sal, peixes aquáticos”. Fonte: www.naturalsul.com.br. “The species occurs only in habitat close to water including marshes, estuaries, and along rivers and streams (Eisenberg and Redford 1999). Depending on habitat and hunting pressure, they are found singly or socially. They are diurnal or nocturnal depending on hunting pressure and the season (Eisenberg and Redford 1999)” (Queirolo et all 2008).

Foto 15 – Menino de capivara, o focinho lembra uma máscara de Mariwin



Foto 16 – Tumi Branco como *ikbo* das capivaras, com cabeça alta



Na máscara do Mariwin, colocam-se às vezes penas de pássaros no orifício para o *mananukit*, como aqui estão enfiados os galhos que lembram as penas de arara da máscara.

Vale notar que as *munurek*/danças de queixada sempre foram realizadas no meio da tarde, por volta de 15 horas, e o *tanek* de capivara e os demais, performados quase sempre ao cair da noite, após o crepúsculo⁶⁸. Os *tanek* são quase minimalistas, as roupas em alguns casos são apenas um pequeno bico de pássaro feito com um pedaço de galho ou um ramo de folhas que, animado com rapidez em frente ao rosto, é a roupage de penas da ave. Como os Mariwin, as roupas para os animais são compostas de materiais vegetais: galos, folhas, ramos, máscara de lama. Na *munurek* de queixada, a roupa é mais complexa, possui mais elementos, porém a de capivara cobre todo o corpo. Como já comentado, em muitos *tanek*, há uma narrativa mítica que é encenada, ritualizada e reatualizada, a audiência acompanha e mesmo antecipa os próximos movimentos. Na sequência, entraram os pássaros e o tamanduá. Dentre as aves, me detenho a apresentar o mito do Urubu e do Jaburu.

Tanek de pássaros⁶⁹ e tamanduá *Isku tanek*, pássaro japó

Os jovens homens entram e fazem sons desse pássaro, conhecido na Amazônia por fazer imensos ninhos que ficam pendurados nas árvores. Como um som de *Prrrup Pprriiii*, outros fazem *Tuukruu* bem agudo, entram e brincam com as mulheres, esfregam-se nelas, elas riem e gritam às vezes. Ao final de cerca de uns cinco minutos, todos saem rápidos e saltando como japós, correm na direção da porta masculina. A roupa do japó é composta apenas de um ramo de folhas mantido na frente do rosto, o Matis olha através das folhas, como uma máscara. Eles o movem tremendo as mãos, então as folhas transformam-se em penas de um pássaro agitado. A velha Chawá matxó (mulher de Makë Grifo) tentou ensinar-me a cantar como o japó “*tookorururon, txo txo txitxi kororo kek*”⁷⁰.

⁶⁸ Em sua pesquisa com os Guarani Kaiowá, Montardo identifica que “há horários definidos para cada repertório. Os animais de hábitos noturnos são cantados à noite, e os de hábito diurno, de dia. Mesmo dentro dessa divisão, há horários mais específicos para cada animal” (Montardo 2009: 185). Tenho dados esparsos que corroboram essa observação.

⁶⁹ Para mim, lembravam alas de um desfile de carnaval. Jonathan Hill apresentou oralmente um artigo na conferência da SALSA 2011 onde afirmava que diversos cantos em rituais seriam como “livros taxonômicos” entoados por áreas e classificações como, por exemplo, pássaros, cobras, etc. Nessa sequência de *tanek*, se ele está certo e se essa observação serve para analisar as sequências de cantos/*tanek* de animais, seria interessante compreender porque o tamanduá encontra-se em meio aos pássaros. O artigo ainda não se encontra publicado e não foi disponibilizado.

⁷⁰ Talvez as palavras *txó txó txitxi* possam significar “venha, avó materna”, já que *txó* é venha e *txitxi* é avó materna (MM). O *kek* do final é para enfatizar que “assim falam eles”. *Katá* é um imperativo “Fale”.

Xaná tanek, pássaro cigana

Em menos de um minutos, voltam para dentro da maloca vestidos com o mesmo ramo, mas agora são *xaná*, pássaro chamado na Amazônia de cigana. Eles entram e fazem um som de *Txatxatxa txatxa txáááá*, quase como um sussurro, em menos de dois minutos, saem entre gritos estridentes para a porta. Emitem sons de sussuros, saem entre gritos mais agudos, como revoada, sempre em bando.

Kuëbu tanek – pássaro jacu

Os jacus entram com um pequeno bico feito de um galho pequeno (cerca de 15 cm de comprimento) segurados por ambas mãos em frente ao nariz. Emitem também sons de pássaros, fazem um pouco de sons guturais também grrrrr, brincam com as mulheres. A maloca é tomada dos arrulhos, em meio a risadas e gritos das mulheres, algumas reclamam com um tom de voz em falsete (tom muito empregado pelas mulheres Matis para ralar com as crianças e em certas conversações, especialmente em certas disputas domésticas).

Xaë tanek – tamanduá

Os tamanduás entram com um enorme pau (cerca de um metro) seguro entre as duas mãos, como longos bicos, trompas que vão fuçando contra o chão. Procurando e comendo formigas (*mawës*). Procuram formigas embaixo dos traseiros da audiência, vão empurrando as pessoas para o lado. Uma das mulheres explica-me: “tamanduá (*xaë uirim*⁷¹) não faz som, comem minhoca (*noen pek*)”. Alguns deles esfregaram de leve urtiga (*pokes*) na gente, na audiência.

Interessante saber que o tamanduá-bandeira aparece na Festa da Tatuagem na espécie de ‘estandarte’ que as jovens mulheres carregam. Trata-se de uma espécie de trançado de folha de palmeira presa a uma haste que é o tamanduá-bandeira. Por sua vez, logo atrás delas, os jovens homens portam ‘estandartes’ de borboleta. Volto a tratar desses adereços ao comentar sobre os chapéus da festa da queixada e outras padronagens de pintura. No tanek, o tamanduá entrou junto com os

⁷¹ Como os professores Matis, escrevo *uirim*, mas a lingüísta Spanghero Ferreira glosa em seu dicionário Matis Português *widen*. Ela traduz como o adjetivo “rígido” e, como exemplo, apresenta *iwi widenrap* que seria “pau muito duro” (2005: 191). O *uirim* é utilizado também para referir-se ao pênis duro. Escutei várias vezes, especialmente os mais velhos, se vagliarem de o terem.

pássaros. Na festa da tatuagem o estandarte do tamanduá é acompanhado pelo da borboleta. Não sei as implicações simbólicas dessas escolhas, as registro apenas.

Atsaban tanek, pássaro jaburu

Uma revoada. De repente, na maloca meio escura, iluminada por poucas fogueiras, surgem como que voando baixo com seus longos bicos feitos por galhos de árvores finos os *atsaban* (jaburus). Eles entram na maloca em silêncio. Uma das mulheres mais velhas critica dois meninos que vinham gritando: “Não é gritando que se entra na maloca”. Eles param. Todos juntos param e congelam seus movimentos, param numa certa composição – os mais altos atrás e no centro, os mais baixos na frente e lados. Seguram os bicos em frente ao nariz com as duas mãos, pois esse bicos/galhos medem cerca de um metro. Eles voam novamente e pousam suas pernas compridas no lago, imaginamos o lago imenso e cor amarelo claro, um imenso lago de caiçuma, cerveja fermentada de mandioca. O jaburu é um pássaro amigo quem devolveu o menino Matis roubado pelo urubu para seus pais e ensinou-os a pescar com timbó. O jaburu mora no lago de caiçuma, o lago é representado pelas panelas de barro cheias até a borda de cerveja de mandioca. Os jaburu pescam, comem os peixes do lago. As mulheres da audiência cutucam alguns dentre os homens que não participam do *tanek*, elas mandam alguém dar o esperado choque do poraquê. Alguém pega no pé de um dos “atores”, um tio mais velho, um cunhado, um tio. O pai não pode, irmão não pode, irmã não pode, mãe não pode, porque pode morrer alguém.

Acontece algo rápido. Um dos jaburu cai no chão, foi pego por um *dëndu* (poraquê), peixe elétrico amazônico que mata pela altíssima descarga de energia. O jaburu eletrocutado cai no chão, os demais voam para cima dos paus horizontais da maloca. Ficam como empoleirados, movem seus bicos imensos para o lado, alarmados. O jaburu que ficou no chão está morto (morte Matis, ou seja, o *tsussin* está fora do corpo).

Enquanto o *Atsaban tanek* é realizado, os homens velhos e as mulheres comentam e fazem gracejos sobre a movimentação dos *atsaban* (jaburu). Riem também porque eu digo: “ tá bom, tá bom” quando esfregam urtiga na minha perna e na de outros da audiência. Estamos sendo inoculados de *xó*, espetados pelas urtigas, volto a tratar dessas injeções adiante. Os conhecimentos são injetados, mas devemos também provar que sabemos executar, performar o que de nós é esperado. Durante a festa, Kuini Marubo disse-me várias vezes:

Tantániax, tantatá. Tantániax - tantatá é o imperativo do verbo *tanekin*. Kuini Marubo é um dos homens na Aurélio que dedicava seu tempo e sua atenção a mim, ensinou-me a realizar diversas atividades e aprimorar algumas de minhas práticas, também investia em enriquecer meu vocabulário matis e cuidava de meu corpo, por exemplo, quando minha perfuração abaixo do lábio para o *kuiut* feita por Tumi Tuku estava cicatrizando, veio em minha casa para checar como se comportava o novo furo, se estava ou não inflamado, foi também comigo ao mato cortar a madeira certa e ensinou-me a esculpir com uma faquinha meu *kuiut* (nas duas versões feminina - de árvore clara - e masculina - de madeira escura). Kuini Marubo agora me ordenava: *Tantániax, tantatá*, “Barbara, vá participar do *Tanek! Taneka* (verbo no imperativo)!” Eu deveria mostrar que havia aprendido e, para tal, eu deveria participar do *tanek*. Apenas no final da festa, quando quase todos me incitaram, mandaram-me entrar na performance e, finalmente, participei como a mulher que destrincha os membros da anta. Conhecer é mostrar que se sabe fazer, como observou também Gow entre os Piro tratando de pinturas corporais (1999).

Faço agora uma pausa na descrição da festa – narrativa vivida na maloca - para apresentar mito - narrativa oral - do menino Matis levado pelo Urubu e depois trazido de volta a seus pais pelo Jaburu. Procuo cruzar os registros narrativos: oral em matis, com tradução interlinear ao português e também pictóricos, com seis desenhos feitos por Mantê, mesmo narrador principal do registro oral, são ilustrações de eventos do mito.

Minha intenção é mostrar a comunicação entre mitos, as relações entre mito e *tanek* e também entre os registros oral, transcrito, traduzido ao português, acompanhados de ilustrações feitas pelo próprio narrador. Assim o leitor poderá fazer outras relações entre *tanek*, mito, imagens a eles associadas, refletir sobre as dificuldades de traduções, não traduções de palavras, mas as mais difíceis traduções de conceitos cosmológicos e estéticos que são apresentados.

Mito 3 - Matis levado pelo Urubu (*puikun*) e trazido pelo Jaburu (*atsaban*)

Versão 1

Narrador: Mantê, com comentários feitos por sua irmã Mëntuk. Ambos são filhos de Kuini Buntak e Chawá Chari, uma das mais velhas da aldeia Beija Flor, mãe de Kuini Pussá [Mariwin], Chapu Sibó Mëo [Binan Wassá], Iva Rapa e outros.

Ënden kimon, Atsaban

Há muito tempo (tempo mítico), o Jaburu

Ënden kimon, Puikun txaxu pissi mawurekxó.

Há muito tempo, Urubu queria comer larva podre/fedorenta que estava na carne do veado

Matis [um Matis menino que era do tamanho da Mëntuk, cerca de 12 anos]

[Mëntuk interrompe e fala: o menino] queria acertar [com flechinhas] o calango, o pai dele é que mandou.

[Mantê prossegue:]

Puikun bërek.

Urubu leva [o menino].

Puikunan buanek. Abuk kuanek.

Urubus levaram. Para o alto, foram.

Atxuxun buanek. Abuk buanek.

Juntos levaram. Para o alto, levaram.

Ilustração 17 – Mito Jaburu



Txorën impakek.

Para o solo, trouxe.⁷²

Maut tsaxun. Maut txemexun.

Larva do veado, larva engoliu

[O Urubu e o menino]

Uxanbokit

Dormiu junto.

[Não é transar, explica-me Mantê,

é só dormir junto]

Mibi pëmenu. Maut bëtanu.

Você, traga para eu comer. Larva, para eu comer

[Urubu ordena ao menino Matis]:

Puikun kuanan papi tsarek.

Urubu foi, menino Matis ficou.

Atsaban: xëkët xëket senu txó

Jaburu [fala para o menino Matis:] Vem, vamos flechar calango.

Xëkët xëkët sënu dekatek txó.

Calango, calango, vamos cercar, vem.

Paxaban bakuë kuanek kek

Menino novo/cru quer ir

[Urubu falou para o menino. Obs: chama o menino Matis de *Paxaban bakuë*, menino cru ou menino novo.]

Uritsek buanek, uritsek buanek, uritsek buanek.

Logo ali levou [o menino Matis], logo ali levou, logo ali levou.

Atsaban bërëuaik.

Jaburu pegou [o menino Matis].

Pukin txuek. Abirá mibi, paxaban bakuë? Kek.

Urubu chega. Onde está você, menino cru/novo? Fala.

Ibenek. Bamaxtap.

Procura. Não há nada, ninguém.

⁷² Duas interpretações são possíveis: na primeira, o *txorën* (solo) pode ser o nível do solo daquele patamar que existe *abuk* (no alto), nesse caso a perspectiva seria a do Urubu para quem o patamar *abuk* (alto/céu) pode ser chamado de *txorën* (solo); na segunda, o Urubu leva o menino para o alto e depois baixa para o solo, para a terra onde vive o povo Urubu (*Puikun matsés*). Uma não exclui a outra, fato é que o Urubu levou o menino para sua terra.

Paxaban bakuë, abirá mibi? Kek.

Onde está você, menino cru/novo? Fala.

Atsaban: Paxaban bakuë bamá. Paxaban bakuë bamá.

Jaburu [fala]: não há menino (*paxaban bakuë*). Não há menino (*paxaban bakuë*)

Minbi bërax.

Você o pegou [, fala o Urubu].

Ĕnbi beramá.

Eu não o peguei [, responde o Jaburu].

Moek.

Mentira [, acusa o Urubu].

Bërax. Bërax. Moek.

Levou, levou, mentira.

Mëkaman na'nek.

Brigando, batendo.

Matsés minbi bëremen kek.

Você não vai pegar o Matis, fala
[o Jaburu].

Mëkaman na'nek.

Brigando, batendo.

Kuantá. Mibi issamarap kek.

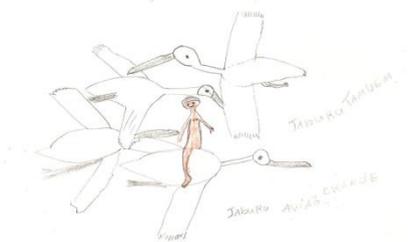
Vá embora! Você é ruim/feio, fala
[o Jaburu].

Dëxanan senukaik.

Com o bico quis flechar

[O Jaburu quis acertar o Urubu].

Ilustração 18: Menino Matis entre os Jaburu



Atsaban, dëbimitsëk.

Jaburu, nariz/bico fino.

[Implicou o Urubu.]

Puikun mabistsëk.

Urubu, cabeça feia, pele feia.

[Retrucou o Jaburu.]

Atsaban, dëbimitsëk.

Jaburu, nariz/bico fino.

[Implicou o Urubu.]

Puikun mabistsëk.

Urubu, cabeça feia, pele feia.

[Retrucou o Jaburu.]

Kuanek Puikun. Kuanek Kunenek.

Urubu foi embora. Foi embora, com raiva.

Nukunarapa bërëbox kek.

Eu mesmo levei [o menino Matis], fala.

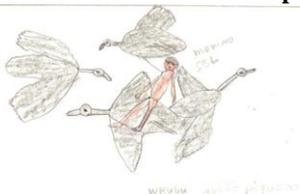
Kunenek Puikun kuanek.

Com raiva, Urubu foi embora.

Ilustração 19: Menino Matis e Jaburu como avião grande



Ilustração 20 – Menino Matis e Urubu como avião pequeno



Txixin kampokën tēktxinek ukmekin.

Logo depois, aplicou injeção de sapo (*kampok*⁷³) para [o menino Matis] provocar/vomitou.

[Barbara pergunta:] Quem foi que vacinou com *kampok*?

Mantê responde: *Atsaban* (o Jaburu)

Maut ukek.

As larvas, vomitou.

Nesmek.

Deu banho.

Ukmek.

Fez vomitar.

Txapa pemek.

Peixe, deu para comer.

Petá, kek.

Coma, ordena [o Jaburu]

Ilustração 21 – Menino Matis vê Jaburu bater timbó



⁷³ Sapo *Phylomedusa Bicolor*. Emético que faz vomitar e defecar, alguns Matis traduzem para nosso léxico médico como purgante ou limpador.

Pek. Uxek.

Come. Dorme.

Kuan komó txanu.

Vem, vamos bater timbó.

[bater timbó = *komó txakek*⁷⁴]

Matsés buanek, kuanek. Kuanxun.

Levou o Matis, foi. Foram.

Matis papi issek.

O menino Matis vê.

Atsaban komó txakek

Jaburu bater timbó.

Atsaban dëndu petkaik. Atsaban nanek.

Poraquê (peixe elétrico) deu choque⁷⁵ no Jaburu. Jaburu morreu.

Txitxin bëranek kuanek.

Logo depois, melhorou, foi embora [voou].

[Durante o *Atsaban Tanek*, é o momento quando um Jaburu é pego pelo poraquê (um galho lançado por alguém da audiência), desmaia/morre e fica no meio da maloca caído e os demais Jaburus sobem nos paus da maloca.]

Kuanax bëranax.

Foi embora [pro alto/pro céu], melhorou.

⁷⁴ Tumi Wissu Paulo (filho de Txami), em outra ocasião, ao me contar esse mito, explicou-me que os Matis precisam bater timbó enquanto o Jaburu apenas para com o timbó/perna na água. “Demora muito, mas o Jaburu nem bate timbó, só fica com as pernas na água”. Como se as próprias pernas do Jaburu fossem o timbó. Outro cruzamento interessante: em 2003, comprei uma boneca Tükuna, em Letícia, Colômbia, feita de entrecasca, dada à menina na cerimônia de iniciação ‘pelazón’, que representa um Jaburu, uma menina com máscara de Jaburu. No vestido da boneca, há o desenho de um Jaburu e um homem em pescaria de timbó, o homem indígena recolhe os peixes do rio e tem um cesto às costas, exatamente como na pescaria de timbó da qual participei na aldeia Beija-Flor. É um vestígio “objetificado”, digamos assim, um exemplo da “comunicação entre mitos”, como a que aprendemos ao ler as “Mitológicas”, de Lévi-Strauss (2004 [1964], [1964], 2004 [1967], 2006 [1968]). E da comunicação estética dessas narrativas. Infelizmente, não encontrei ainda nas Mitológicas ou em outra obra uma narrativa Tikuna relacionando o Jaburu e o timbó, mas penso que ela deve existir, pois “as máscaras cerimoniais, fabricadas com a entrecasca do tururi e decoradas com desenhos coloridos, estão associadas também aos objetos de produção de música, como os maracás, alguns deles, com desenhos em relevo, tambores, bastões-de-ritmos e cerimoniais talhados em diversos tipos de madeira, mostrando as pinturas geométricas, figuras e desenhos com inspiração mitológica” (Athias 2007). As bonecas Tikuna tem suas mini-máscaras.

⁷⁵ Sobre o *dëndu*, poraquê, ver mito logo abaixo. *Pëtkaikin* é dar choque, eletrocutar.

Txapá txamurukuax mëkué.

Assaram peixe traíra.

Ilustração 22: Assaram peixe traíra



Txitxin kuantá, titá bët.

Logo mais, vá, para perto de sua mãe. [Disse o jaburu para o menino Matis].

Mama tsaranu kuantá.

Com seu pai, ficar junto, vá;

Kuanek papi.

Foi o menino.

Atsabanën neuanek. Kuanek.

Os Jaburus deixaram [o menino]. Foram.

Aun tita isbënek, aun mama isbënek.

Visita/fica com sua mãe, Visita/fica com seu pai[, disse o Jaburu].

Aparën tanek.

Igual, fazemos/imitamos/inventamos no *tanek* [, comenta Mantê].

[Mëntuk fala:] *Atsabanën: ëbi bëaxkemen*

Jaburu [diz ao menino Matis]:

Não pode contar [a história sobre nós, povo Jaburu].

[Mantê e Mëntuk explicam: O menino Matis viu Urubu, viu Jaburu, por isso quando veio [para a casa dele, junto aos pais dele], menino Matis faz assim, faz o *tanek*, inventando/imitando/narrando [o mito].]

[Mantê fala para mim:]

Minbi isbok. Puikun, atsaban tanek.

Você viu. *Tanek* do Urubu e do Jaburu.

Ĕndën kimo, darasibobon karenek.

[Frase que marca o final da narrativa do mito]
Antigamente, muito antigamente, os velhos antigos contavam.
[Barbara pergunta:] O lago era de caiçuma?
Mantê: Sim, é lago de caiçuma. De verdade, o lago do Jaburu é de caiçuma.

[Esse lago de caiçuma são as panelas de caiçuma. No primeiro dia da festa, havia uma panela de cerâmica no centro, mas estava vazia. Quando os Jaburu chegam, entram e congelam, em uma espécie de “pose para uma imagem do grupo todo”. Na sequência, dançam ao redor da panela, colocam os bicos (imensos galhos como se estivessem a beber a caiçuma do lago). Na segunda noite da festa, havia caiçuma nas panelas que estavam protegidas por esteiras “para não sujar a caiçuma com poeira”.]

Foto 23: Grupo de Jaburus entra na maloca



Foto 24: Os Jaburus fazem uma roda ao redor da panela ‘lago de caiçuma’



Foto 25: Jaburus ‘imitam’ beber no lago de caiçuma com seus bicos longos



Foto 26: Na noite seguinte, as panelas cheias de caiçuma e a dança dos homens



Sublinhei as frases: *Aparèn tanek* (igual, fazemos/imitamos/inventamos no *tanek*). *Atsabanèn ëbi bëaxkemen*. (Jaburu diz ao menino Matis: “Não pode contar a história sobre nós, povo Jaburu”). Mantê e Mëntuk explicam: O menino Matis viu Urubu, viu Jaburu, por isso quando veio para a casa dele, junto aos pais dele, menino Matis faz assim, faz o *tanek*, inventando/imitando/narrando o mito. Ou seja, creio que nessas falas finais, Mantê e sua irmã Mëntuk explicam porque o *tanek* deve ser feito, pois é uma maneira de narrar a história sem trair o Jaburu, pois esse havia pedido ao menino Matis: “não pode contar [a história sobre nós, povo Jaburu]”. Os Matis vivenciam na representação do *tanek* partes da experiência vivida pelo menino Matis. Nesse momento, incorporam os Jaburu, são os Jaburu dentro da maloca, como antes haviam sido queixadas e capivaras, antas e sapos *onkikit*. Não contam o mito, o “inventam”, em uma das próprias palavras escolhidas pelos Matis para traduzir ao português o verbo *tanekin*. A narrativa oral é “inventada” no *tanek* do povo Jaburu, especialmente dão ênfase ao momento em que ao pescar com timbó, um deles é eletrocutado pelo poraquê.

Uma das várias questões suscitadas pelas interpretações: o choque do poraquê é também uma forma de transferência ou inoculação de *xó*, saber ou poder? Aproveito para registrar outra presença que conheço do poraquê (*dëndu*, em matis)⁷⁶ em mitos. O mito do poraquê entra a título de informação extra ao mito do Jaburu e em estreita comunicação com esse, pois o poraquê é o ser que eletrocuta a um dos Jaburu, um momento crucial da narrativa

⁷⁶ *Pëtkaikin* é dar choque. *Pëtkate* é lanterna. *Pëtkaik* é também o termo para eletricidade e relâmpago. Os Matis comem muito poraquê, especialmente dão valor aos órgãos abdominais equivalentes a 80% de seu corpo e que produzem a carga elétrica. Comem poraquê molhando a mandioca cozida na parte meio gelatinosa do corpo do animal. Há um valor simbólico grande devido a ser o poraquê um animal bastante poderoso que mata pelo choque elétrico e também porque ele era o pênis de um homem que fez sexo com quem não devia (ver mito 4). Ao listar peixes da dieta Matis, Melatti comenta que o poraquê era o predileto das mulheres (CEDI 1981). Não observei que houvesse predileção das mulheres, pois, em 2006 e 2009, os homens também apreciavam e comiam muito poraquê. De todos modos, é uma observação pertinente e interessante, pois Melatti a fez sem conhecer o mito matis. Pode ser também que essa informação tenha sido dada por algum/a interlocutor/a como uma brincadeira com o antropólogo ao afirmar que as mulheres gostavam de poraquê como uma metáfora/símbolo para o pênis.

performática durante a festa na maloca.

Mito 4 - O homem do pênis que virou poraquê

Narradora: Barbara Arisi (a partir de versões longas que escutei de diversos narradores)

Haviam duas meninas que iam por um caminho. O homem fez sexo com uma das meninas que ainda não era aberta⁷⁷, então seu pênis ficou preso dentro dela, foi espichando, ficou bem comprido. O homem foi para a beira da água pedir ajuda para o boto que ia de descida. “Eu vou de descida, quando eu voltar eu te ajudo.” O homem esperou esperou. O boto ajudou o homem quando voltou de subida no rio. Ele usou uma ariranha (que, “como o boto, é pajé”) para fazer a cirurgia, mediu o tamanho que deveria ser o pênis novo. Era do tamanho do piau, do peixe piau, o piau era o tamanho certo que o pênis deveria ficar. O boto cortou o pênis do homem. O que caiu na água do pênis comprido virou o poraquê. O boto colocou o piau no lugar e virou o pênis.

Poderíamos seguir a comunicação dos mitos pelos animais que retornam em outros e assim unir um a outros mais que contariam sobre o boto e o machado ou sobre a ariranha. Mas retorno ao mito do Jaburu presente no *tanek* descrito acima e refletir e analisar essas relações entre o menino Matis, o Urubu e o Jaburu. Em versão simples, recordamos: o menino é levado pelo Urubu, um pássaro preto e descrito no desenho e na legenda do texto como um “avião pequeno”. É retornado pelo Jaburu, um pássaro branco, descrito como um “avião grande”. Enquanto com o Urubu, o menino come carne crua e podre, cheia de larvas. Ele é novamente raptado, agora pelo Jaburu, esse pesca com timbó – tecnologia sofisticada de pesca – e come traíras assadas, outro sinal de tecnologia civilizatória graças ao fogo de cozinha. O Urubu o havia roubado, mas o Jaburu o devolverá a sua família depois de lhe ensinar duas tecnologias fundamentais- o timbó/*komó* e a vacina de kampo (dois venenos

⁷⁷ Sobre abertura das mulheres e construção do corpo, ler trecho “Quem te abriu?”, na parte 3.

importantes). A história não pode ser contada aos pais, por isso se inventa o *tanek*.

Poderíamos fazer um esquema dual para relacionar numa tabela clássica estruturalista alguns termos opostos em pares:

Urubu : avião pequeno	::	Jaburu : avião grande
<i>Puikun mabistsëk</i> Urubu (cabeça/pele feia)	::	<i>Atsaban, dëbimitsëk</i> Jaburu, nariz/bico fino
Urubu come carne crua/podre com larva	::	Jaburu comer peixe assado (traíra)
sem tecnologia de fogo ou timbó		com tecnologias de fogo e komó/timbó
Urubu rapta menino	::	Jaburu rapta, mas depois o retorna para sua família
Urubu dor de barriga provocada pela comida podre e larvas	::	Jaburu aplica vacina de <i>kampok</i> para limpar vomitar e evacuar

Para alguns, essas relações podem parecer servir para pouca coisa. Mas o mito é:

Ponto de fuga universal do perspectivismo cosmológico, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo — meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar. (Viveiros de Castro 1996: 135)

Penso também que são uma forma de comunicação entre mundos, mundos de passado, presente e futuro e mundos de dentro e

para fora das aldeias⁷⁸. Falam entre gerações e de uma passagem do tempo que é também, entre os Kamayurá, como estudados por Bastos, um investimento ritual para o esquecimento.

De acordo com o que estou a formular sobre isto, os ritos na Amazônia – basicamente, então, ritos musicais – são rituais de longa duração (veja Menezes Bastos 2007). Noto que o rito que eu descrevo no livro em preparação aconteceu em 1981 entre os kamayurá (xinguanos de língua Tupi-Guarani), mas remonta há muitos anos antes, com a morte da pessoa que, através dele, é co-esquecida (pois, não, co-memorada). No mesmo livro, trato da questão de suma importância de como a audição de canções, músicas instrumentais ou mistas muito freqüentemente provoca nos kamayurá a memória – prenhe de esquecimento – do passado, o que às vezes alcança acontecimentos ligados a ancestrais de muitas gerações atrás. Relendo recentemente a tese de doutorado de Maria Ignez Cruz Mello (2005), vi que ela descreve rituais entre os wauja (ou waurá, também xinguanos, mas de língua Aruaque) que têm a ver com a construção de pilões feita há dez, quinze anos antes da época de sua descrição. Esses pilões iriam ser queimados exatamente durante os rituais que Mello tão bem estudou. (Bastos 2008: 9-10, sublinhados meus)

Em uma perspectiva de estrangeiros, os mitos também ajudam àqueles que não compartilham da cosmologia matis e a desconhecem a entender as relações e os pensamentos que se deflagram quando os

⁷⁸ Bastos sugere que a obra de Lévi-Strauss compõe a “relação - entre o mito (como disse, ameríndio, mas não só) e a música (ocidental) - a partir de um insight muito poderoso: a música tonal ocidental e o mito ameríndio são manifestações equivalentes de uma mesma entidade, a saber o pensamento mítico” (Bastos 2008: 5).

Matis escutam ou pensam em Jaburu ou Urubu, por exemplo. Os mitos criam e mostram relações entre termos e seres e informam sobre categorias nativas. Os animais ficam como associados, colados a essas relações, lembradas quando se reconta a narrativa ou se revive o mito no *tanek*. Assim como, para alguns de nós, a cegonha é um pássaro associado à chegada de bebês e ao nascimento, uma espécie de avião também, um avião que entrega nenês. Assim Jaburu é avião grande e branco, entregador de menino sequestrado, enquanto o Urubu é avião pequeno e negro, roubador de menino. Um é lembrado pela pele feia; o outro, pelo bico fino. Urubu é associado a carne podre e larvas, doença/dor de barriga – sem tecnologia; o outro, ao *kampok*, à purga/cura e comida cozida/traíra – com tecnologia.

Enquanto o menino Matis ficou com o Jaburu e esse o ensinou a usar o *kampok* (vacina de sapo) e *komó* (timbó), as duas tecnologias foram obtidas como um resultado dessa convivência do menino Matis com o Jaburu. Se, com o Urubu, o menino tinha para comer apenas a carne podre e larvas; com o Jaburu, ele aprende a pescar traíra com timbó e a assar. Mantê desenhou o episódio do timbó e de assar as traíras, mas não o da vacina de sapo. O Jaburu cuidava do menino, queria que ele vomitasse as larvas da comida podre do Urubu e por isso ensinou-lhe o *kampok* e também a usar timbó para depois comer assado os peixes traíra. A relação social entre Jaburu e o menino Matis rendeu-lhe o conhecimento e aquisição dessas tecnologias. O Jaburu ensinou o *kampok* e o *komó* (timbó), como o mito narra, as duas tecnologias - de pesca e médica - foram conhecidas pelo menino raptado e, depois, ensinadas por ele e apropriadas pelos demais Matis. O Jaburu é o animal que dá aos Matis acesso a esses conhecimentos, através dessa relação social que estabelece com o menino Matis.

Há outras dádivas – troca ou retribuição na relação social estabelecida, aceita pelo menino Matis – dos animais, como o macaco barrigudo que ensinou os Matis a tatuagem. As tecnologias são apresentadas pelos animais, pelo menos até a chegada dos estrangeiros não-animais nos mitos⁷⁹. Essas diferenças – entre

⁷⁹ Como nos mitos Marubo de Shoma-Wetsa, por exemplo (Melatti 1985b; Cesarino 2011).

sovinas/mesquinhos/miseráveis e generosos /doadores - serão também transportadas para o mundo dos gringos, dos estrangeiros com quem os Matis negociam para se deixar fotografar, filmar e conviver. Os Yaminawa aplicam o termo arcaico do sovina mítico para denominar o regatão:

Os Yaminawa do rio Mapuya usam duas palavras traduzidas por “sovina”: *wesko mitsai* e *Yuwaxi* – que coincide com o nome do personagem mítico. Atualmente, a primeira é a mais utilizada, sendo a segunda considerada por eles mesmos como um arcaísmo – no entanto, *Yuwaxi* se emprega de modo mais restrito, e com muito critério, para designar o regatão” (Calavia Saez, Carid Naveira & Perez Gil 2003: 14).

Adquirir tecnologias do sovina Jabuti e do generoso Mutum

Se com a Onça, o Bacurau (*txocoiô*) teve de roubar o fogo do Onça Sovina porque queria passar a comer cozido e não comer cru e apenas as víceras, buchada, o menino Matis não precisou usar do mesmo artifício, as relações sociais e o cuidado e afeto do Jaburu o levaram a tratá-lo com veneno de sapo (*kampok*) e ensiná-lo a usar veneno de pesca (*komó*, um dos tipos de timbó). Vejamos uma terceira forma de adquirir tecnologia de um animal Sovina. Apresento uma versão reduzida do mito do Jabuti fazedor de rede e como os Matis conquistaram o conhecimento acerca das tecnologias envolvidas em tecer/fazer rede (*dí xek*):

Mito 5 – Jabuti ensina a fazer rede

Narrador: Tëpi Wassá, filho de Txema e Kaná Ëkkó

O Jabuti [*chawë*] dormia com uma pata pendurada numa rede. Outra pata pendurada noutra rede. A cabeça repousava noutra rede. O casco descansava ainda em outra. O Matis dormia no chão. O Matis pediu para o Jabuti: “Dá para mim uma das tuas redes?” Jabuti não deu e seguiu dormindo. O Matis pediu então: “Ensina-me a fazer

rede?” Mas o Jabuti era muito miserável, muito sovina mesmo (*kurassek kimon*). Continuou dormindo, bem descansado. O Matis pegou um pouco de *mamu*⁸⁰ e tampou o cu do Jabuti. O Jabuti então comia, mas não defecava, ficou com uma enorme dor de barriga. “Ai, ai, ai”, gemia o Jabuti. “Tira esse *mamu* do meu cu”, pedia. “Eu tiro, se tu me prometer que vai me ensinar a fazer rede”, respondeu o Matis. Então depois de vários dias, o Jabuti não agüentava mais de dor. Prometeu. O Matis tirou a *mamu* e foi merda para todo lado. O Jabuti ensinou o Matis a fazer rede. É assim que a gente aprendeu a fazer rede. E faz rede até hoje.

Mutum ensina a macaxeira e o milho

Mito 6 – Mutum Wësnit

Narrador: Tumi Wissu Paulo (filho de Txami)

Dezembro de 2009

O menino queria matar o mutum com zarabatana. Acertou no pau. “Não me acerta, *Bakumëna* [Tekamá]”. O menino foi correndo contar para a mãe dele. “O Mutum me chamou assim.” [Baku Mëna é menino que não tem o pai ou a mãe, órfão.] “Por que chamou assim?”, perguntou a mãe. [Estão surpresos porque o Mutum sabia o nome do menino.] Depois o Mutum veio. A velha falando: “O mutum falou pro meu filho *bakumëna*”. “Não era mutum, era eu, gente”. O Mutum veio e perguntou para a velha: “O que é isso? Barro [txót] para comer? Isso não é comida, esse barro é para fazer panela”. O Mutum jogou o barro. O Mutum levou ela, a mãe. Levou a mulher para a maloca. Com o Mutum, na maloca dele. Tinha banana, macaxeira, milho, tudo. O Jabuti [*chawën*] queria matar a mulher, mas o Mutum não deixou. Tinha a mulher do Mutum, outro Mutum, outros índios lá. Não sei qual fruta que o Jabuti comeu. Ela fez a do Jabuti, fez , esquentou água, fez caicuma do Jabuti. Ficou lá, a velha. Ficou dias, todo mundo pegou ela. Pegou para transar, Jabuti,

⁸⁰ *Mamu* é o nome matis para resinas de árvores usada para cobrir a zarabatana, para colar os brincos, as conchas dos brincos masculinos na taboca e como combustível das tochas que iluminam e perfumam a maloca à noite. Também é utilizada para cobrir a cirurgia do corte dos pequenos lábios, para cicatrizar rápido.

Mutum, não sei quanto tempo ela ficou lá. Ela pegou um pedaço de *kurak* [para fazer aljava/estojo de zarabatana e flecha]. Colocou em cima do milho, dentro dessa, colocou *tsari exë*, colocou no *tenkê* [estojo da zarabatana]. A menina e o filho foram embora, o Wesnit deu macaxeira, milho, trouxe dentro do *tenkê*. Ele deu milho, grão de milho e macaxeira *wesniren atsa* [macaxeira do mutum]. Esse é para você plantar, esse pouco vocês vão fazer caçuma, quando derrubar roça, fazem tapiri e fazem caçuma. Levou e mostrou para os Matis. Veio um doido [*kunënkít*], desse tamanho, desse tamanho, caiu tudo, derrubou. Ele queria coletar, de manhã começou. Achou que era pouco, mas era muito [para juntar]. Ele veio doido e derramou tudo, ficaram horas e horas juntando, por isso conseguiram milho e macaxeira. Mutum pedia “não vem rápido para ver a gente, a gente vai mudar para outro lugar”. Passou anos, um ano, dois anos, o menino foi onde tinha Mutum ficado, [mas] ali só tinha *sinkuin para* [“parece banana”, mas não se come]. Não tinha mais *wësnit* [mutum]. Nunca mais encontrou, virou mutum mesmo. Aí começou o milho e a macaxeira.

No mito do Jabuti, os Matis tiveram de usar a força e a astúcia para conseguir obter o conhecimento e a tecnologia que desejavam. Tiveram de punir o sovina Jabuti, do contrário, ele não teria partilhado seu saber, sua tecnologia de fiar e tecer para fabricar redes. Com o Jaburu, apenas a presença daquele menino fez com que o pássaro lhe mostrasse como se manipula a tecnologia do *komó* (bater timbó) e como se aplica o *kampok* (vacina de sapo). Com o Mutum, o menino órfão e a mãe vão na casa dele, ficam morando lá por uns anos, a mulher transa com o Mutum e o Jabuti, aprende e ganha deles milho, macaxeira e a fazer caçuma (em algumas versões, ouvi também que teria aprendido o cultivo de bananas).

Ou seja, entre os animais, há aqueles sovinas, de quem só se obtém conhecimentos ou coisas através da força e da pressão, como o Jabuti. Há outros de quem se ganha ou se troca dádiva pela convivalidade, resultado de um tempo de vida em comum, como o menino trazido pelo Jaburu e os conhecimentos do *komó* (timbó) e do *kampok* (vacina de sapo). Do Mutum. O menino órfão e a mulher ganham maniva de macaxeira, semente de milho (talvez bananeiras),

técnicas para agricultura e também para fazer caçuma, eles moram na aldeia do Mutum e do Jabuti, a mulher transa com eles.

Tecnologias, mulheres e crianças raptadas

Os Mayoruna/Matsés, conhecidos pelo grande número de mulheres e crianças raptadas de outros povos indígenas e de ribeirinhos brasileiros e peruanos⁸¹, afirmam que:

Além de compor as famílias, essas mulheres capturadas trouxeram os conhecimentos dos inimigos que hoje fazem parte do seu modo de vida. Assim como a agricultura foi ensinada pelo mutum, os nomes pelo “povo da água”, os Matsés aprenderam a usar arco e flecha no lugar da zarabatana através de uma mulher raptada do povo mayu, e mais recentemente, o uso da espingarda com uma peruana roubada de um seringueiro. (Matos 2009: 5, sublinhado meu)

É interessante notar como parecem reunir tecnologias ensinadas pelos animais (mutum que ensinaram agricultura) àquelas aprendidas com as mulheres raptadas *mayu* e peruana que teriam ensinado justamente duas tecnologias de caça como manejo de arco e flecha e da espingarda⁸². Para os Matis, também as mulheres são importantes agentes dessa economia com os povos que circulam e se movimentam pela vizinhança (Arisi 2007, 2010), vetores de comunicação, aprendizado e circulação de tecnologia, assim como as crianças. Uma das diferenças talvez esteja em que as mulheres tragam tecnologias no sentido de fora para dentro e as crianças parecem – no mito e nas práticas – realizar a circulação de tecnologia

⁸¹ Para mais informações acerca de raptos de mulheres, assistir e ouvir suas narrativas, ver documentário “Os Matsés eram assim”, de Delvair Montagner (1996), ler tese de Romanoff (1984) e, mais recente, Matos (2009). Em nota, Erikson comenta informação de que na época do “contato oficial” dos Matsés, 50% das esposas eram raptadas (1986: 204).

⁸² De acordo com a informação, o povo da água (gente que pode ser também *tsussin*, animais ou ainda animais-*tsussin*) ensinou os nomes, a onomástica, não uma tecnologia mas um traço civilizatório, classificatório.

no sentido inverso, raptada, foi aprender com os outros e voltou as tecnologias aos seus.

Os últimos raptos que os Matis lembram ter realizado foram de duas meninas Korubo, como registrado nas narrativas que reuni (Arisi 2007). Eram portanto, meninas - mulheres crianças - raptadas. Ao comparar as práticas de incorporação de cativos do povo Parakanã, como apresentado por Fausto (2001) com as do povo Kadiwéu, junto aos quais realizou sua pesquisa, Lisiane Lecznieski interpreta:

Carlos Fausto observa que, entre os Parakanãs, o método mais eficiente de apropriação da memória alheia era o rapto de mulheres. As estrangeiras sempre traziam algo de fora como também conhecimento (2001:180 e 297). Algo semelhante ocorre com as crianças, entre os Kadiwéu. Mais do que apropriar-se da memória do inimigo, no entanto, o que parece importar é a incorporação quase literal, digamos, de um pedaço do inimigo. É o algo que vem de fora - como troféu e como presente - e que deve ser cativado, conquistado (“domesticado”) e, sobretudo, bem cuidado dentro do grupo. É interessante notar o contraste entre esta prática e uma outra forma extrema de captura de troféus - trazendo pessoas inteiras, com vida, em vez de pedaços inertes -, como a que era praticada pelos tupinambá em seu festim canibal, tornando literal, como nota Fausto, “o que, em outros casos era apenas simbólico” (2001:331). Enquanto nesse caso o “cativo-troféu” era tornado um afim (dando-se a ele uma esposa) - que seria depois destruído e consumido - os Kadiwéu tratam as crianças-troféus como filhos, como “consangüíneos”, que são incorporados através do cuidado. Os troféus adquirem, nesse contexto, um significado adicional, pois além de suportes para uma série de operações rituais que permitem

ampliar e coletivizar ainda mais os efeitos da destruição do inimigo - (Fausto 2001:330), expressam este desejo de incorporação, de construção do inimigo como um Mesmo, através do cuidado. (Lecznieski 2005: 106-107)

Para acrescentar a esse debate e incluir os Matis, reproduzo narrativas de Iva Rapa sobre a expedição para “buscar mulher, porque não tinha mais mulher para casar com os matis não”, quando os velhos disseram “vamos pegar filha de outro índio”. Flecharam muito, mataram muito, pegaram para casar com matis” (Arisi 2010: 47). Empreenderam a expedição destinados – cinco homens e uma mulher - a captura de esposas – mulheres crianças. Não resultou na incorporação de tecnologias – como parece ter sido o resultado dos raptos Mayoruna/Matsés com as mulheres mayu e peruana – mas sim nessa maneira Pano de buscar alteridades para compor a si com essas parcialidades de outros. Há também uma história de um menino Matis que termina por morar muitos anos fora das aldeias e adquirir tecnologias alheias, como o menino raptado pelo Urubu e pelo Jaburu. Relacionado a esse menino do mito, apresento um evento recente, ocorrido nos últimos 25 anos, o de um menino Matis que foi enviado ao exterior para aprender com os brancos, Eduardo ‘Binin’ Reis da Silva, cujo ‘nome verdadeiro’ em matis é Binin Mak. Sua resumida trajetória de vida, escrita por ele próprio e enviada a mim por email:

lembranças de um papi [menino]
lembro que andávamos umas horas para chegar em uma aldeia que ficava perto de um rio, hoje sei que esse rio é o Ituí, ficávamos o dia e depois retornávamos, também lembro que brincava com uns amigos na qual um deles eh o Bushe⁸³ que esse é como um irmão, foi quando eu tive o primeiro contato com o meu pai o Odinor Garcia, na época funcionário da Funai, fiquei muito doente e

⁸³ Bushe Matis, atualmente, é o coordenador da AIMA.

minha mãe vendo a situação deixou que ele cuidasse de mim, foi que ele me trouxe para Atalaia do Norte, mas na época não tive êxito no tratamento e ela concordou que eu viesse para Manaus. Ficaria estudando. Vim para Manaus com quatro ou cinco anos e fui criado com a minha madrasta e uma irmã.

Durante o período em que eu cheguei em Manaus foi difícil para mim, não sabia a língua dos brancos e o choque de cultura, um mundo totalmente diferente. Com o tempo, fui me adaptando, mas sempre tive a sensação e essa sensação tenho até hoje, que onde eu vivo não é o meu lar, tive contatos com os parentes mas era raro, com isso fiz uma faculdade com interesse próprio, mas hoje percebo que fiz uma escolha errada. Hoje estou tentando mudar o meu id. para matis e logo logo retornarei para junto do meu povo da minha cultura. (Eduardo 'Binin')

O investimento em enviar crianças para fora para que elas aprendam o mundo dos não indígenas foi uma das práticas Matis desde o período de recente pós-contato. Erikson já comentara sobre “um jovem, filho de um ex-funcionário da Funai e uma mulher Matis, chegou a ser enviado para um internato “lá no Pará”, do qual talvez nunca retorne” (2002: 194). Ele nunca esteve num orfanato, foi criado por sua madrasta em Manaus, como ele explica no trecho acima. Eduardo manteve, durante sua adolescência, contatos esporádicos com os Matis, por quem foi visitado algumas vezes quando alguns deles passavam por Manaus a caminho dos Jogos Indígenas, por exemplo, ou quando foram visitar uma fábrica de televisores da Philips.

Eduardo 'Binin' Reis da Silva é atualmente veterinário recém formado e esteve por primeira vez de volta nas aldeias Matis em junho e julho de 2009, com passagens pagas pela equipe de tevê da Coréia do Sul a pedido das comunidades. Os Matis fizeram um investimento de longo prazo. Em reuniões na maloca, os velhos o

informaram que seu verdadeiro pai⁸⁴ (*mamã kimo*) era Makë Bëux ‘Grifo’, um dos anciãos da Beija-Flor, e o convidaram para que viesse ajudá-los, sendo chefe de posto da Funai ou trabalhando com saúde animal, cuidando dos cachorros que se multiplicam e mordem pelas aldeias. Eduardo se tornou um porto seguro para os Matis em Manaus e um motivo de orgulho para sua mãe e outros mais velhos que dizem: “veja, os Matis são os primeiros índios do Javari que tem um formado na universidade”. Em abril de 2011, reencontrei Binin Eduardo em Atalaia do Norte, onde estava de férias e com novos planos de trabalho com os demais Matis. Em muitos momentos, faziam analogias entre Eduardo Binin e eu:

Binin não fala nossa língua, não sabe caçar, é nawa, mas é Matis. Você fala Matis, já aprendeu a buscar mandioca e tratar animais, cozinhar. Sabe contar em Matis. Logo, Binin aprende a falar nossa língua, como você aprendeu. E vai então vir trabalhar com a gente, como você. Vai ser como você, um nawa Matis. (Binan Tuku, irmão da mãe de Binin).

Volto a analisar essas relações de incorporação e “matisação” de estrangeiros no trecho dedicado às economias com pesquisadores. É interessante tentar compreender Kaná (mulher de Kuni Marubo e mãe de Eduardo) que decidiu entregar seu filho para ser levado por um de seus pais, o não indígena Odinor, para um tratamento de saúde e para que fosse estudar. Ouvi falar de Eduardo na comunidade pela primeira vez em maio de 2006, quando acompanhava Kaná tecer uma rede em silêncio, ela quebrou nosso silêncio para me perguntar se eu sentia saudades de minha filha. Meus olhos se encheram de

⁸⁴ Os Matis fazem aqui referência à compreensão que tem de paternidade compartilhada, tema interessantíssimo que optei por tratar em trabalho a parte, pois embora tenha dados muito completos sobre as árvores genealógicas, especialmente de todos da aldeia Beiga-Flor, um estudo aprofundado do parentesco e da paternidade compartilhada me levaria a sair demasiado do varadouro central dessa tese que são as economias de cultura. De todos modos, é óbvio que também as relações de parentesco são importantes para tais economias, portanto sempre que imprescindível farei menção a elas.

lágrimas, pois estava há quatro meses longe de minha filha que tinha feito dois anos em abril, e nunca tinha conseguido sequer uma notícia de minha família pelo rádio UHF, chorei no escuro do interior da maloca de Tumi Branco. Não respondi, segui enrolando o fio. Kaná então falou para mim que sentia a mesma saudade que eu, que ela pensava (o verbo é o mesmo *sinanekin*) em seu filho Binin que morava em Manaus e chorava por ele (*winekin*). “Por que ele foi?”, perguntei. “Para aprender o mundo dos brancos, ele vai voltar para nos ajudar”.

As tecnologias como algo externo não são novidade para nenhum Amazonista. Barcelos Neto afirma que para os Wauja, a tecnologia está no domínio ‘exterior’, as roupas dos ‘apapaatai’ são “descritas como aviões supersônicos, helicópteros, submarinos e outros equipamentos do gênero” (2009: 62). Os Marubo descrevem a Cesarino alguns espíritos estrangeiros como aqueles que possuem “facas, lanternas e roupas coladas no corpo feito um uniforme de lycra” (2011: 386). Eles cantam nos *saiti* as narrativas de circulação de conhecimentos:

Já no tempo mítico, o conhecimento vinha de fora; o conjunto dos conhecimentos acumulados no repertório dos cantos *saiti* é, entre outras coisas, uma narrativa dos conhecimentos adquiridos, imitados ou traduzidos de outrem”. Algo análogo ao que ocorre hoje em dia, quando os espíritos vêm durante à noite trazer seus cantos ou idéias aos viventes, ou quando os *kenchitxo* vão obter de pessoas outras seus dons de fala e pensamento. (Cesarino 2011: 377)

Poderia seguir com muitos exemplos. Mas retorno para breves descrições dos *tanek* e da primeira noite da festa na aldeia Aurélio, em setembro de 2009.

Sapo Tururu tanek

O professor Makë Bush entra com uma tábua sobre as costas. Agachado, salta. Logo outros jovens colocam sobre essa tábua um pedaço de *mamu* (resina de árvores usada para tocha, para iluminar a roda na maloca e também para cobrir as zarabatanas e colar os brincos *pa'wut*), prendem fogo à resina que agora queima as costas do sapo. Ele come folhas e olha com certo medo para os lados. Um jovem comenta comigo: “Cunhado é assim, faz brincadeira assim⁸⁵”. Avisam que no dia seguinte vão me chibatar (*kuessek*). Eu digo que não tem problema, não vou chorar, “*uirimrap ënbi*” (sou bem forte/dura, eu), repito o que ouço outros retrucarem. O sapo dá alguns pulos e vai saindo, saltando, agora com o pequeno fogo sobre a tábua/costas. A maloca fica vazia por poucos minutos, logo entra o grupo de meninos entre 4 e 10 anos, liderados por três jovens adultos. Esse é um dos favoritos animais de serem desenhados pelas crianças e jovens como um ser antropomorfizado (como na ilustração 14), mas não tenho o mito ou mais informações a respeito. O fogo nas costas o aproxima do *Onkikit*, o sapo sovina de filhas punido com o incêndio nas árvores onde mora.

Maru

Os *maru* são seres do mato que os Matis, para encurtar suas respostas, traduzem ao português como curupira. Eles invadem em grupo o centro da maloca e “bagunçam” com todo mundo; eles gritam conosco, tem nas mãos uns paus longos (os mesmos usados anteriormente como bicos do *tanek* do Jaburu). Os *maru* chegam empurrando todos. Ordenam sem parar: *Uri menas* (Vai para longe, vai para lá, para lá). Os demais riem muito e se movimentam, brincam de fugir dos curupiras. As mulheres gritam em tom de falsete, bem agudo. Muitos meninos pequenos fazem parte do *tanek*. Tëpi Wassá, Chapu, Kuini (vice-coordenador da AIMA) são os homens adultos que participam, e Makë Bush professor é o adulto

⁸⁵ Lagrou comenta sobre o “humor burlesco” que seria “onipresente nas brincadeiras entre cunhados” e as pantomimas dos rituais e sua relação com as concepções kaxinawa acerca de “socialidade, convivialidade e pessoalidade” (2006: 83).

que lidera um grupo de crianças. Muitas vezes todos curupiras se reúnem em um mesmo local, a fim de esfregar seus paus de encontro a uma tábua de madeira, o afiador para os “machados” ou facões que os *maru* carregam nas mãos. Todos entusiasma-se com os curupiras que nos empurram, caminham rápidos de um lado a outro, voltam a afiar suas ferramentas de metal. Logo, os pequenos alunos de Makë voltam-se contra ele e aproveitam a farra para bater com os paus (*kuessek*) no professor.

Ao acompanhar a performance dos *Maru*, afiadores de machados de metal, relatei os Mariwin a esses *Maru*/curupiras. Os Mariwin formam parte dos povos *Maru*, seres “curupiras” que estão pela floresta. Há também *maru* nos troncos de árvore caídas apodrecendo no solo; aqueles fungos alaranjados, alguns gigantes, que se formam sobre o tronco são as orelhas dos *Maru*, chamados pelos Matis de *Maru bëtšan*⁸⁶ que traduzem como orelhas de curupira. O termo curupira está sendo usado aqui como uma tradução pobre, é verdade, mas foi a palavra em português utilizada pelos Matis com a finalidade dessa tradução.

A palavra *Maru* é também cantada pelas mulheres em um dos *txirabo munurek* (dança das mulheres) onde iniciam o canto com a frase *aaaaabuk maaaaaru*, em seguida nomeiam várias onças, amarela, avermelhada entre outras que também estariam no alto (*abuk*). Essa aproximação de Maru a Onças, no canto, necessita ser melhor pesquisada, mas indica certa aproximação entre Maru e Mariwin e não como seres de um par em oposição, como sugere Erikson. Ao contrário de minha análise, Erikson interpreta os Mariwin como emblemas de uma velhice idealizada, fantásticos, enquanto os *Maru* curupiras seriam invisíveis, fantasmas. Seriam uns o contrapeso simbólico dos outros, o contraste entre eles lhe parece total (1996: 274, 2000: 49). Ainda conforme Erikson, os *Maru* seriam seres sem ânus e responsáveis também pelo desaparecimento na floresta, embora tivessem alguma utilidade pois “os caçadores transformam-se sistematicamente em *Maru* quando caçam com arco e flecha, como transformam-se também em jaguares quando caçam

⁸⁶ A palavra matis para orelha é *pabëtšan*, mas como no apelido do adulto Kuni *Bëtšan*, no nome dado ao fungo, curupira do tronco, aparece só a segunda sílaba da palavra e sua pronúncia é *bëtšan* apenas.

de zarabatana (idem).

Porém, ao participar os Maru entrando em grupo na maloca, importunando as pessoas e tentando afiar seus “machados” no *tanek*, como seres da mata ou curupiras de outro tipo, tive outra imagem acerca desses seres traduzidos por “curupiras”, não eram seres fantasmas e, por certo, nada invisíveis... Os Maru apareceram para mim como Mariwin jovens. Compreendo tanto os Mariwin como os Maru como partes de um mesmo sistema de seres que habitam a floresta, inclusive aquele que deixa suas orelhas de fora nos troncos das árvores apodrecidas (os fungos alaranjados *maru bêtšan*).

Para mim, culpabilizavam aos *tsussin* pelos desaparecimentos na floresta, como no caso do menino que virou Pajé e nunca aos Maru. Os Maru sobre os quais me alertavam no caminho da roça eram mais “bagunceiros” – como os da festa - e seres que, como os Mariwin, poderiam “pegar a força para sexo”, conforme as mulheres também comentavam. Voltando à observação de Erikson de relacionar arcos e flechas a Maru e zarabatana a jaguares, outra interpretação possível é que os jaguares seriam como os Matis (povo que tem a zarabatana como arma preferencial) gostariam de se identificar, enquanto o arco e flecha seriam as armas principais de Maru - povos outros que vivem pela floresta, Maru-bo, um povo curupira ou outro povo vizinho que circulava perto dos grupos matis, parentes talvez daqueles que agora usam o etnônimo Marubo como auto-identificação nas cidades⁸⁷.

Muitas vezes quando retornávamos da roça, as mulheres me assustavam dizendo que havia Maru e Mariwin no mato e que eles viria fazer sexo conosco. O Mariwin, com seu pênis de urtiga, como nas ameaças que foram feitas na manhã preparatória à festa. Os Maru também são seres que vivem nesses ambientes de floresta. Há diferença etária entre eles: os Mariwin são velhos, relacionados aos ancestrais por uma proximidade geracional, enquanto os Maru do *tanek* são jovens e bagunceiros. Os penso então como seres em um

⁸⁷ Para um artigo interessante sobre a relação da escolha das armas preferenciais, a relação entre implicações sociais e escolhas tecnológicas, ler Rival (1996). Para outro debate interessante sobre as armas de caça de grupos Pano, ler Romanoff que comenta que os Matsés no Peru informaram-lhe que “arco e flecha” foram introduzidos por uma das mulheres raptaadas, antes eles usavam apenas zarabatana (1984)

continuum, os Maru serão no futuro os Mariwin, aliás, literalmente, já que todos foram *Maru* quando eram crianças, brincando e imitando os “curupiras” com seus machados para afiar. Um dia, os que chegarem à velhice provavelmente se vestirão de Mariwin para entrar na mesma maloca e fustigar os jovens Maru.

Awat tanek – anta

Os jovens aprontam-se para participar do *tanek* da anta, os homens mais velhos – que estão dentro da maloca - montam uma armadilha (*uiru*) para pegar a anta. Entra um de cada vez, agachado, segura sobre as costas uma folha grande de bananeira, apenas enxerga-se as pernas embaixo da folha de bananeira, a mão na frente do rosto traz os dedos indicador e minguinho apontados para cima. Txema, um dos mais velhos, vai ao encontro da anta e começa a ordenar-lhe para colocar a perna num determinado lugar, a segunda deve ficar em outro, é uma espécie de jogo; a anta tenta seguir as indicações, mas em certo momento a posição é insustentável, a anta perde o equilíbrio e cai. Vem a próxima anta e recomeça o jogo. Cada anta passa por dentro da armadilha, com muito cuidado, para evitar que ela desarme sobre si; passam as antas uma de cada vez, até que a armadilha prende uma das antas. Na festa da Aurélio, a armadilha prendeu Kuini Bëtxan, ele logo caiu morto, virou o corpo sobre a folha de bananeira, espalhafatosamente lançou as duas pernas e os braços para o alto.

Agonizava a anta. Algumas mulheres perguntam bem alto para mim se eu como anta. Sim, eu como anta, respondo que sim. Outras vozes mandam que eu vá inventar/imitar (“*Tantatá! Tantatá!*”). Apresento-me no centro da maloca, mandam que eu corte a enorme anta. Todos perguntam, entre risadas, onde vou cortar. Digo em Matis: “não sei bem onde devo cortar a anta”. Os homens dão dicas, me dão uma faca para que eu a desmembre. Mandam-me cortar a anta. Levanto um braço e faço o gesto de cortar próximo da axila de Kuini Bëtxan. As mulheres mais velhas dão risada e orientam-me onde devo seguir cortando. Procuo copiar o melhor que consigo a posição das mulheres ao limpar animais grandes, com as pernas retas, o tronco totalmente dobrado para a frente, para ter

força de cortar ‘braços e pernas’ de Kuini que segue com braços e pernas para o alto. Levanto com força a perna da anta, faço como se cortasse na altura da virilha. Eu havia limpado diversas vezes macacos e aves e assistido a limpeza de queixadas, nunca vira limpar uma anta, portanto vacilo. Ao final, do fundo, Tumë ‘Japonesa’ me mostra como devo proceder, aponta em seu próprio corpo onde devo meter a faca na barriga da anta para iniciar o corte longitudinal que possibilite depois tirar as tripas do animal, faço como se fosse um corte ao longo do corpo. As mulheres estão faceiras comigo como a aprendiz que mostra o que aprendeu e participa do *tanek*. Então elas me gritam: “*Kururu, korokaik*. (Cocococo, cozinhe!)”.

O primeiro dia termina com o *tanek* que terminou por envolver mais claramente a audiência, demandou da audiência também performance e a entrada nos corredores onde antes apenas era ocupada pelos participantes animais do *tanek*. No *awat tanek* (da anta), foram os homens da audiência que montaram a armadilha para caçar a anta e a mulher estrangeira que vem sendo “matisada” e está justo aqui para aprender também os *tanek* que deve participar inventando/imitando que limpa e trata o animal e o coloca para cozinhar. Está na posição das mulheres e crianças que, nos mitos, aprendem e ganham do Mutum o milho e a macaxeira, do Jaburu o *komó* (um timbó) e o *kampok* (sapo), entre outros.

Nesse momento é como se desfizéssemos as posições de animalumanos e voltássemos a ser humanos-humanos, a Anta que chegou do mito, agora foi predada, cortada e destrinchada, volta a ser caça novamente e a ser tratada como caça, irá para a nossa panela. E nós, na maloca, nesse momento, passamos a separar-nos do universo mítico que se desenrolava e era recriado/reinventado, vivido e transformado em realidade dentro da maloca. A partir desse momento, todos voltamos a agir como humanos-humanos. Acaba a festa desse dia.

Algumas reflexões sobre os *tanek* como reinvenção de mitos

Invenção e convenção, nos sentidos de conceitos de Wagner (2010 [1975]), são entrelaçadas no *tanek*. Inventam-se animais, mas seguimos convenções da narrativa expressas nos mitos.

Compreendo o *tanek* como invenção de convenção mitológica e estética. Taussig, sobre mimese, escreve: “The ability to mime, and mime well, in other words, is the capacity to Other” (Taussig 1993: 19). Poderia cruzar as descrições dos *tanek* com análises perspectivistas (Viveiros de Castro 1996, Lima 2005), animistas (Descola 2005a) ou fenomenológicas (Ingold 2000) das relações entre os animais, animalumanos, humanos, naturezas e sobrenaturezas, mas enveredaria por uma via teórica que limitaria minha tese a esse debate. Ainda assim, considero importante apontar críticas atuais à amplitude do escopo do modelo perspectivista, como as feitas por Turner (2009) e Ramos (2010). Porém, não me afasto do eixo de seguir as associações de economias, objetivo central da tese, e registro o cerne do comentário de Turner:

[Viveiros de Castro] presents perspectivist ideas as features of Amazonian indigenous thought, but he develops his propositions not so much through ethnographically based description and analysis of Amazonian cultures, as through a philosophical dialogue between ideal-typical formulations of Western Modernist ideas and correspondingly general representations of purportedly common Amazonian cultural ideas. This rhetorical approach serves a methodological purpose and has theoretical effects. The representation of Western Modernist ideas employed in the cultural comparison as an integral, homogeneous system of highly abstract ideal type-concepts rhetorically serves to authorize the perspectivist representation of Amazonian ideas as an equally homogeneous system of abstract concepts comparable in generality and corresponding in thematic content and philosophical concerns with the Western system with which they are compared: in short, a philosophical system not dissimilar from Modern Western speculative idealism. The result is the misrepresentation and mistranslation of the form, content and

meaning of the ideal categories and social meanings of many Amazonian cultural systems, not to mention some of the Western ideas drawn upon for comparison. There is furthermore a failure to recognize fundamental features of the construction and meaning of specific categories and propositions that differentiate the Amazonian categories in question from the Modernist ideas with which they are compared. I agree with Lévi-Strauss, Viveiros de Castro and other perspectivists that there are important common ideas shared by many Amazonian systems (such as animism), but I also think that there is equally good ethnographic evidence for significant differences among the cultural constructions of different Amazonian societies, such as those societies possessing large, effectively endogamous villages with stratified systems of social groupings, like the Gê and Bororo, and those with dispersed hamlets that are effectively exogamous and unstratified, like many Tupian, Cariban, Shuar, Achuar and some smaller Arawakan groups, with the Tukanoan and Arawakan societies of the northwest Amazon appearing to combine features of both. (Turner 2009: 17-18, sublinhados meus).

Turner, nessa crítica à generalização demasiada do perspectivismo como proposto por Viveiros de Castro, procura chamar atenção para as especificidades de cada grupo lingüístico, mas não inclui em sua comparação os povos de língua “Pano” (Panoan, em inglês). Seria interessante observar as peculiaridades de perspectivismo entre os Pano, para quem às vezes os barrancos são agentes centrais de ações e mitos, como os Yaminawa (Calavia 2006a). Vamos pensar em como essas transformações se dão em mitos. Ao comparar mitos Kaxinawa, registrados por Capistrano de Abreu no começo do sec. XX, e mitos Yaminawa, registrados pelo próprio autor no final do mesmo século, Calavia Saez observa:

no caso kaxinawá, as relações entre os diversos domínios (humanos e não humanos) aparecem de fato como *metamorfozes*: os humanos que, por um motivo ou outro, decidem virar animais, conseguem-no se transformando fisicamente, adotando posturas e hábitos alimentares animais, ou fabricando para si membros animais — caudas, focinhos, cascos de quelônio —, a partir de galhos, argila ou tintas. (...) ou todo um grupo frustrado pela atitude de um dos seus membros (uma jovem que se nega a casar) se transforma em vara de queixadas, comendo um cozido de paxiubinha e construindo com a ajuda de barro e pedaços de panela corpos e cabeças de porco selvagem. Em qualquer caso, trata-se de corpos que, por meio de processos descritos com um certo detalhe, adquirem novas formas e novas capacidades, ou, mais exatamente, que elaboram positivamente uma diferença física que já marcava negativamente sua situação anterior. Os artifícios aplicados no corpo constroem a partir de uma prévia diversidade de naturezas.

(...) No caso yaminawa, as narrações prendem-se a essa multiplicidade prévia, e a transformação do corpo é residual: o que os mitos narram são essencialmente *transladações* da visão, obtidas mediante o uso de uma espécie de colírio mágico e a imersão em um domínio alheio — via de regra, o fundo das águas, mas também eventualmente o interior da floresta, ou o cume das árvores —, ou em um caso mediante o uso da ayahuasca. O protagonista, com a ajuda do remédio pingado nos olhos, percebe as cobras, as queixadas ou os macacos como humanos, percebe os poções do rio ou os barreiros como aldeias humanas, sem que a

rigor nada aconteça com os corpos ou os lugares em questão. (Calavia 2004a: 243)

As “transladações yaminawa” se dão pela aplicação de colírios como o *bëtxetë* (remédio do olho em matis) imersão em domínio alheio, enquanto as “metamorfoses yaminawa” se dão pela adoção de posturas e hábitos alimentares de certos animais (com as roupas do tanek). Nos mitos matis, vemos seres que se movimentam por diferentes patamares dos cosmos para criar ou checar seu parentesco com os outros seres, adquirir tecnologias e se transformar a si e a seu grupo. Nos *tanek*, os Matis se metamorfoseiam com “artifícios colocados nos corpos” e se transladam para os mitos, são raptados – como o menino pelo Urubu e Jaburu, acompanham a outros morando nessas malocas alheias – como a mulher e o filho órfão com o Mutum, prendem e torturam a um sovina - como os Matsés/Matis com o Jabuti, ou o roubam – como o Bacurau com a Onça. Erikson comenta sobre o minimalismo matis na “transmutação” de homens-humanos em jaguares:

O que poderia ser imaginado como eminentemente espetacular – homens que se transformam em jaguares – não implica nem tomada de alucinógenos, nem pinturas corporais sofisticadas, nem revestimento com ornamentos marcados pela semântica felina, nem postura, nem atitude, maneira ou comportamento particularmente evocativos. Um simples monossílabo, reiterado em intervalos regulares durante um tempo relativamente curto (alguns minutos apenas), prosseguindo seu caminho tranquilamente, a isto se reduzem as metamorfoses matis. ‘What an anti-climax!’ exclamou um diretor de cinema exasperado com o caráter tão pouco fotogênico de uma cena que os Matis só com muito esforço (e a preços altos) o tinham autorizado a filmar (Erikson 2000: 43)

Das muitas interpretações possíveis, apresento algumas: ou os Matis são assim mesmo minimalistas em suas metamorfoses, como

eu própria vinha comentando acima ou, nessa particular descrição de Erikson que, note-se, foi feita para “on camera” (para inglês filmar), os Matis resolveram “enrolar” os cineastas aos quais Erikson se refere. Em outra ainda, podemos pensar que realmente a transformação em jaguar se dá também de forma miminialista não apenas nesse ‘evento para filmar’, mas em vários outros lugares e momentos: na pintura do corpo do *ikbo* e do rosto de adultos e crianças, com o uso das padronagens de braceletes e com a tatuagem. Ou seja, os Matis convivem com seu desejo de potência da jaguaridade em pequenos detalhes, braceletes, pinturas corporais (não tão minimalista essa), e talvez também nos “i”, “uuu” e “shhh” descritos por Erikson. Nunca soube que havia um *tanek* de onça, mas aprendi que a Onça está sempre por perto nesses detalhes mínimos.

Ao estudar relações entre humanos e seus animais, a partir de etnografias em petshops em uma cidade no Sul do Brasil, Segata escreve:

Ainsi, suite à une idée de Manceron & Roué (*Les animaux de la discorde*) les relations entre les humains et les animaux peuvent nous aider à comprendre les mouvements locaux et mondiaux, les progrès et les domaines de concurrence de la science, l'économie ou la politique.

Les chiens avec dépression au sud du Brésil ne sont pas importants ici pour sa valeur de vérité dans le sens d'être, en fait, un phénomène pathologique reconnu par la littérature des médecins vétérinaires, avec ses nouveaux indices épidémiologiques. Ce qui est important est son rôle central dans la composition de certains contextes qui permettent une compréhension des logiques locales non définitif, ni exclusif: les politiques de développement, de nouvelles formes de vie, les relations avec la science et la technologie (Segata 2011, grifos meus)

Penso que, a partir do estudo das festas matis, podemos compreender, além de mitologia e cosmologia, das relações entre animais-humanos e humanos⁸⁸, também sobre suas relações com a ciência e as tecnologias. Não é apenas convenção e tradição, as festas nos contam também sobre transformações ou transladações, aquisições de tecnologias, mudanças cruciais que marcaram momentos de transformação radical pelas quais passaram e passam os coletivos Matis.

Canto masculino e beber caiçuma

À noite do segundo dia, após vários *nëix tanek* e *munurek*, os homens irão ocupar o mesmo local e, em forma de círculo, irão dançar e cantar ao redor das panelas de *atsa uma* (caiçuma de mandioca bem pouco fermentada⁸⁹). As panelas de caiçuma representam no centro da maloca o grande lago de caiçuma onde vivem os pássaros Jaburu do mito. À noite, a seu redor, panelas/lago de caiçuma, os homens irão estender as mãos em um movimento propositalmente trêmulo das mãos que seguram as cuias de cerâmica na direção das panelas de *atsa uma*, enquanto cantarão para a caiçuma durante mais ou menos uma hora. Passarão a beber a caiçuma, mergulharão a cuia na panela de cerveja e beberão a cuia de um sorvo. Depois, servirão as mulheres; muitos, suas próprias mulheres primeiro. Viram a cuia na boca das mulheres que estão sentadas ou agachadas no chão. A caiçuma é vertida em suas bocas, mas as mulheres não tocam a cuia. Ao mesmo tempo, o homem que lhe oferece a caiçuma canta algo normalmente com teor erótico para essa mulher. Para mim, Tumi Mabëru cantou: “você, aquela dos pelos pubianos vermelhos, tome essa cerveja”⁹⁰.

A separação da aldeia em dois grupos: um povo que vive na

⁸⁸ Lagrou sugere que, no ritual, os seres míticos são “alegrados e seduzidos”, o tempo mítico é subvertido em histórico e esses potenciais inimigos “seduzidos a colaborarem por meio da eficácia poética de belas imagens” e do “riso festivo” (2006: 84).

⁸⁹ Para saber mais sobre a cerveja pouco fermentada matis, ler Erikson (1990b, 2004) que a chama de “near beer”.

⁹⁰ Sobre a relação com Tumi Mabëru e sua mulher Kachë Mëntuk e também para mais informações sobre relações, diferenças e semelhanças acerca de sexualidades, mais em capítulo adiante ou versão em artigo (Arisi 2011, no prelo).

aldeia e um “outro” incorporado como estrangeiro durante o ritual – seja ele espírito subterrâneo, inimigos vizinhos, etc – é uma clássica festa ritual entre povos ameríndios. Por exemplo, Silva descreve um ritual Enawene-Nawe, onde a comunidade reparte-se em dois grupos – anfitriões e pescadores. Os anfitriões se conceberiam como humanos e ao servir mingau de mandioca e sal aos pescadores, “fazendo com que estes se abaixem e comam sal em suas mãos”, estariam domesticando o grupo dos pescadores que seriam, durante a festa, como espíritos subterrâneos invasores da aldeia (Silva, 1998: 169).

Podemos pensar que o beber cerveja para “fechar o ritual”, fazer todos retornarem a sua posição humana ocorreria entre os Matis. Há “domesticação” ritual no ato de dar de beber às mulheres vertendo a cerveja da cuia em suas bocas. A cerveja, preparada pelas mulheres, teria sido ingerida pelos homens num gesto de “auto-domesticação”. Bebe-se a caçuma depois dos diversos *tanek* e *munurek* festivos, ou seja todos estavam ainda não estabilizados em seres humanos-humanos, recém haviam vivido como animalhumanos. Talvez o beber cerveja faça parte de um momento de (re)domesticação ou (re)humanização de todos – homens e mulheres. As mulheres recém haviam cantado como diversos animais – aves, sapos, entre outros - durante a apresentação das *txirabo munurek* (dança das mulheres).

Os homens também viveram nos *tanek* diversos animais – queixada, capivara, anta, tamanduá-bandeira, etc. Bebem juntos para voltar a serem Matis, do mesmo coletivo, não mais os diversos *atsaban-matsés* (povo jaburu), *awat-matsés* (povo anta), *onkikit-matsés* (povo sapo), mas sim *matsës-matsés* (povo matsés/Matis). Apenas na abertura da festa, uma vez dançaram como caçadores e guerreiros humanos, as mulheres cantaram como mulheres quando trouxeram a mandioca e também com as flechas.

Marcas, aberturas e falas eficazes invocando qualidades de animais e plantas

Como entre todos amazônicos, há um grande investimento em fabricação e marcação corporal, especialmente para os Matis em transformar os corpos em corpos amargos, fortes e duros (também cf. Erikson 1996). É importante preparar o corpo para a floresta, para saber e conhecer o mundo, para caçar, para preparar a roça, para coletar comida e diversos materiais dos quais precisam para confecção de maloca, armas, etc.

Assim a onça não verá nosso medo, mas nós podemos ver nossa caça, nós podemos correr rápido, podemos trazer muita carne. Então, a gente não ficará preguiçoso, panema e seremos fortes, duros e vigorosos. Assim vamos ter força para carregar de nossas roças e da floresta tudo o que precisamos e queremos. (Txema).

As economias com os animais também se dão pela invocação de suas qualidades na fabricação e fortalecimento dos corpos Matis. Com um espinho de pupunha – *muxá* – de 10 centímetros de comprimento - Tumi Tuku perfurou⁹¹ meu *kuiut* - furo para adorno localizado abaixo do lábio que em português, palavra de origem Tupi, chama-se de tembetá, também chamado na literatura antropológica de *labret*, do francês. Enquanto segurava meu lábio inferior entre seus dedos, com a outra mão penetrou (*tuskaik* = penetrar, perfurar) a carne com a *muxá* até conseguir trespassar o lábio com o longo espinho. Tumi Tuku invocou três vezes: *awat toxotkó* (couro de anta). Em seguida, quebrou a ponta do espinho acima e abaixo, deixou apenas uns 2 centímetros de *muxá*.

Txema perguntou-me como vou fazer para comer se faço o *kuiut* perfuração abaixo do lábio. Ele ensina-me que demora uma lua,

⁹¹ Há certa marca de quem furou quem. Assim como quem tatuou quem. Kanika, chamado de cacique-geral na Beija-Flor foi quem furou o *mananukit* de praticamente todos os homens da aldeia, com exceção apenas dos dois anciãos. Os *mananukit* (último adorno masculino a ser perfurado), os dois paus que ornamentam ambos lados do nariz.

um mês, para parar de doer. “O que dói mesmo é o *mananukit*, cinco luas, mostra a mão aberta (*uxë tet*). Txema mostra como era difícil e dolorido comer. Pergunto-lhe quem decide quando pode colocar o *mananukit*. “Você mesmo vai e pede para um velho furar. O Kanika [cacique da Beija-Flor) pediu quando era jovem.” Kanika também foi quem perfurou os *mananukit* nos homens que atualmente os têm, descontando os mais velhos que ele que foram perfurados por outros homens já mortos. Todos sabem exatamente quem furou quem, é importante saber quem fez o furo. Nesse evento, provavelmente há circulação de *xó* comparada com a da tatuagem.

Para furar o *mananukit* - adorno usado nas laterais do laprolábio, também se fala: *awat toxotkó* (couro de anta) e *pussan tēbin* (pele/couro do bicho-preguiça). Invoca-se o couro da anta assim para tentar evitar inflamação. Entre as propriedades da anta, ressalta-se seu couro duro que não rasga fácil, é forte e cura logo as feridas, portanto, é um couro de anta que se quer. Vale notar que a palavra para a pele/o couro do bicho-preguiça é *tēbin* – diferente da palavra utilizada exclusivamente para o “couro de gente”, como dizem os Matis empregando um termo comum também em outras regiões do Amazonas para a pele humana; em matis, nossa pele é chamada de *bítsi*. O bicho-preguiça, portanto, também é invocado para furar o *mananukit*, fala-se: *pussan tēbin*. Alguns Matis me explicaram que o bicho-preguiça se aproxima muitos dos *tsussin* (seres/potências desencorporadas).

O bicho-preguiça *pussan* apareceu também em outro contexto, foi usado como apelido para Victoria, minha filha que à época tinha cinco anos. Quando estava comigo em Atalaia do Norte ou de canoa com os Matis em viagem para Tabatinga, os Matis a chamavam de *Txemana Pussan* (bicho-preguiça do Txema [meu pai adotivo matis]). Minha filha tem o cabelo loiro bem claro e olhos azuis claros, pele branca, ficava pedindo colo, tinha saudades naquele mês de agosto, pois estávamos longe uma da outra desde abril. Victoria ficava pendurada em meu pescoço, muito parecida a um bicho-preguiça. Para os Matis, o preguiça (*dradypus variegatus*) é um tipo de ser que como para os Katukina e observado por Coffaci de Lima (2000: 188), é “como a transmutação de um espírito”. O preguiça é um animal com grande rendimento mítico pelas suas características, como

aponta Lévi-Strauss (2004 [1967]: 401), por ser um “animal que se alimenta pouquíssimo e defeca somente uma ou duas vezes por semana, no chão e sempre no mesmo lugar”⁹².

O *mananukit* é a última perfuração grande a ser empreendida na construção dos corpos masculinos (mulheres não perfuram para *mananukit*). Ao furar o *mananukit*, os homens se tornam mais parecidos com aqueles *darasibo* (anciões) míticos, os ancestrais de que fala Erikson (1996). Portanto, sugiro que ao furar o *mananukit*, os homens adultos ficam mais preparados para se relacionar com os *tsussin*, daí a invocar também o *pussan* (bicho-preguiça).

Quando pinga-se no olho o *bëtxeté* (remédio do olho ou colírio), se deve falar: *pinu kuanek, txaxu kuanek*, cuja tradução literal seria: vai [como] beija-flor, vai [como] veado. Ambos animais são invocados por serem animais considerados velozes e incansáveis. “O beija-flor é tão rápido que mal é possível se enxergar suas asas, o beija-flor é rápido como o veado”, explicaram-me. O *bëtxeté* (remédio do olho ou colírio) é preparado no mato mesmo ou nas aforas/arredores próximos da aldeia. Erikson chama atenção para esse local intermediário onde se deve deixar repousar a caça (1996). O *bëtxeté* é preparado sobre folhas de bananeiras abertas sobre o solo, é feito a partir de oito ingredientes, maioria parte interna de raízes de certas plantas, sobre os quais não escrevo para preservar informações que são objeto de interesses de biopiratas⁹³. Para se pingar o remédio no olho, utiliza-se um conta-gotas feito com grande habilidade a partir de uma folha dobrada que encapsula bolas de algodão natural retirado de dentro dos sacos de tucum que compõem as aljavas (estojos) da zarabatana. O algodão da aljava é usado, no preparo do dardo pronto para ser disparado, para enrolar as duas bolinhas de barro.

⁹² Para ler mais sobre o bicho-preguiça, ver *Mitológicas*, especialmente o volume *Do Mel às Cinzas* (Lévi-Strauss 2004 [1967]: 373 e 401)

⁹³ Os índios da TIVJ participaram de um curso sobre cuidados com pesquisadores nas áreas de biologia e química, por exemplo, para se precaverem com eventuais interesses escusos da indústria farmacêutica e biopirataria com a advogada indígena Patrícia Kaingang. O curso foi realizado em Tabatinga (AM). Como Coffaci de Lima, tomo o cuidado de não informar detalhes sobre o preparo do *bëtxeté*, “dada a fragilidade da legislação brasileira no que se refere à proteção dos conhecimentos tradicionais – como analisam Azevedo e Moreira (2005)” (APUD Coffaci de Lima 2010: 30).

Não se pinga o colírio no olho apenas nos homens e nos cachorros; o colírio não é utilizado apenas para a caçada, como diversos documentários sobre os Matis informam. Muitas vezes e em ambas aldeias, pingaram *bëtxeté* em mulheres, principalmente para tirar a preguiça e para ajudar a ter uma visão mais aguçada. Em mim, também pingaram *bëtxeté* algumas vezes, especialmente após eu haver caminhado no mato em companhia do grupo de homens nas vezes em que fomos retirar folhas de palmeira para o teto da maloca e quando caminhamos com os turistas, para evitar que eu ficasse panema e preguiçosa. O *bëtxeté* tem capacidades transformadoras que podem ser duradoras e vir a constituir as pessoas. Como Calavia Saez observa ao analisar mitos Yaminawa:

(...) o colírio muda o modo de ver, mas também permite ao protagonista respirar sob as águas. O protagonista de um dos mitos mais populares "vira queixada" só porque o colírio lhe deixa ver as queixadas como pessoas; mas depois da longa convivência que lhe é assim permitida, suas costas começam a ficar peludas e a sua postura curvada. (Calavia 2004a: 244)

O veado é também invocado em outras ocasiões. Para ter força e velocidade e correr com agilidade, martela-se também com um osso desse animal a tibia. Certa noite, Binan Wassá Chapu Sibó Mëo bateu com um osso de veado com muita força em minha perna para que eu não tivesse preguiça. Nesse momento, falou a mesma frase invocada ao pingar-se o colírio/remédio do olho: *Txaxu kuanek* (Veado, vai). Na Aurélio, Binan Tuku fez a mesma coisa. Ambos animais – beija-flor e veado – são considerados animais que não tem preguiça.

Também ao aplicar as formigas *watastê* nas mãos se invoca, mas nas vezes em que me aplicaram invocaram em português. Diversas vezes, aplicaram as picadas de *watastê*, seguraram uma ou ambas minhas mãos sobre formigueiros e disseram “escreva bem a tese, não tenha medo, não trema, segure firme, tenha coragem e mão firme”. As aplicações de formiga tem um fundo comum com a

aplicação de *pokes* (urtiga): o endurecimento do corpo pela injeção de espinhos ou picadas, a mão firme para o tiro (de zarabatana, espingarda, flecha – ou teclado no caso da autora da tese), a coragem e o combate à preguiça. Todas essas injeções, aplicações são como transferências metonímicas e se dão através de tocar, aproximar, instilar e/ou contagiar de potencialidades/poderes e qualidades. São o que as *muxá* (espinhos de pupunha e tatuagem) em maior nível e grau simbólico instilarão também, injetam os conhecimentos e poderes dos mais velhos no corpo dos mais jovens.

As economias com esses animais dos quais as qualidades são desejadas e invocadas, se dão de várias formas: através da transferência metonímica de suas potencialidades, especialmente no caso dos ossos martelados; de invocações como a parte metafórica das ações e por fim através das instilações e injeções de substâncias em si como no caso das picadas de *watastê*, na aplicação do colírio *bêtxete* e aplicações da secreção do *kampok* (vacina de sapo), embora desconheça se são feitas invocações durante a ação, pois não observei/escutei invocações nas vezes em que participei de aplicações de *kampok*. Nessas aplicações, aplicam-se valores morais daquele que tatua, vacina, fura ou chibata, aplicam-se parte de seus poderes e conhecimentos, inscreve-se no corpo dos mais jovens ou de quem está panema, como nas sessões de chibatamento que os anciãos promovem, a força e os poderes daqueles mais velhos, conhecedores e caçadores mais afortunados.

Economia interpatamares do mundo pressupõe circular pelos patamares onde circulam os pássaros, os macacos arbóreos, as antas, as queixadas. Ser como os animais, aprender com eles, apossar-se de seus saberes, poderes, tecnologias. Essas formas de relação estarão presentes nas relações com *tsussin* e com os demais estrangeiros (gringos, brasileiros) e outros.

O que os mitos e os tanek nos informam sobre formas de obter tecnologias e da economia dos saberes com os animais?

- roubo (Bacurau que rouba o fogo do onça).
- tortura ou mau trato (Jabutí para ensinar a tecer rede).

- amizade / cuidado / sexo (Jaburu com menino Matis –timbó/komó, assar e *kampok* e o Mutum que ensina e dá macaxeira e milho, talvez também banana, e caíçumas).

Ao voltar ao debate de evento e estrutura e ao “the archetypical anthropological motive, that is, an intercultural equivocality”, o evento da morte Capitain Cook (Sahlins 2003 [1987]), Viveiros de Castro escreve que “life, as always, imitates art—events mime myth, history rehearses structure.” (2004: 10). Vejamos agora como as festas e os *tanek* são reinventados nas relações que os Matis estabelecem com esses agentes estrangeiros e esse mundo de eventos em rápida transformação na qual vivem em 2011. Espero mostrar como a vida se transforma, acelerada nos últimos trinta anos, e com ela transformam-se mitos e festas, de maneiras radicais e em velocidade acelerada.

Vejamos como isso se dá nas relações com os conhecimentos que vem de outros seres, animais e tsussin. Várias dessas atividades haviam sido deixadas de lado por alguns anos até que retornaram, provavelmente diferentes mas com toda força, junto às práticas xamânicas. “Since it is only worth comparing the incommensurable, comparing the commensurable is a task for accountants, not anthropologists.” (Viveiros de Castro 2004: 11). Tentemos então comparar o incomensurável, formas de conhecer e aprender.

Capítulo III - Economias internas (de conhecimentos)

Se a memória dos cuidados entre pessoas é o que constitui as relações de parentesco e a sociabilidade piro (Gow, 1991), o cultivo de uma tal memória após a morte é terrivelmente perigoso, e os Piro, como virtualmente todos os ameríndios, procedem a um esforço deliberado de esquecimento dos que morreram, do qual a destruição ostensiva dos pertences dos mortos é um dos aspectos mais evidentes. E no entanto, os ensinamentos, os “costumes dos antigos”, continuam sendo mantidos vivos. Como? Como conhecimento — inscrito no corpo — dos vivos. (Coelho de Souza 2010a: 154)

Injeção/inoculação de conhecimento e poder

Cada homem e mulher Matis guarda a lembrança de quem marcou e perfurou seu corpo. Iva Chunu, por exemplo, contou-me que Kanika (considerado cacique da Beija-Flor) fez suas perfurações na face para o *mananukit* (em 2009); seus furos alargados para *pa'wut* (brincos de orelha) foram abertos por Makë Darapá (falecido); as *dëtaxketë* (espinhos de fibras de pupunheira nas aletas do nariz), por Damë (falecido irmão mais velho de Kuini Marubo); seu *kuiut* (furo do tembetá, abaixo do lábio) foi aberto por Txema. Coffaci de Lima, ao comentar sobre as práticas katukina de aprendizado, sugere que é uma forma também de “implicar-se no conhecimento” (com. pessoal 2010). McCallum afirma que, entre os Huni Kuin/Kaxinawá, “os processos rituais e os procedimentos cotidianos mediante os quais os parentes mais velhos e os afins instilam esses conhecimentos nos corpos dos jovens são diferentes para meninos e meninas” (1996: 56). É uma forma de pensar com Ingold que afirma:

Nós, seres humanos, conhecemos muito. Mas somos capazes de tanto conhecimento só porque pousamos nos ombros de nossos predecessores. (Ingold, 2010: 10)

Assim como acompanhar alguém é andar o mesmo caminho através do mundo de experiência vivida, lembrar é também a pessoa refazer seus passos. Mas cada repasse é um movimento original, não uma réplica. (op. cit: 23)

processo da vida das pessoas no mundo. É dentro deste processo que todo conhecimento é constituído. (op. cit.: 26)

Entendo que os Matis também “implicam-se no”, “aplicam-se de” e “instilam” conhecimentos de seus ancestrais, de animais, *tsussin* e, mais recentemente, de gringos com quem querem trocar, receber, roubar saberes e tecnologias. Praticam injeção e ingestão de conhecimentos e poderes via vetores que os portam e os transmitem, com tatuagens, piercings, *kwestê* (chicotes), *bëtxetê* (colírio ou remédio do olho), *watastê* (formigas), *pokes* (urtiga), com a bebida do cipó *tatxik*, entre outros vetores. Talvez também com as picadas de cobras e os raros ataques de onça (caso do jovem Chapu ‘da onça’), especialmente aqueles que passaram pelas experiências de ‘morte’ como uma forma de acesso a conhecimentos e poderes dos *tsussin*, como iniciação xamânica sem terem sido aprendizes de pajés, mas recebendo seus poderes e conhecimentos de forma direta.

Nas *nëix tanek*, são realizadas aplicações de urtiga naqueles jovens que serão tatuados. Na Aurélio, as mulheres esfregaram grandes folhas de urtiga no ensaio da festa que presenciei, em outubro de 2009, no rosto, torso e braços dos jovens Chapu (irmão de Iva Wassa), Turu (filho Binan Chapu Chunu), Binan Makunante (filho Txema), Damë Jacinaldo (filho Tumi Preto). As mulheres que os abanavam com as esteiras/pratos para aliviar-lhes a ardência e a coceira eram: Kaná (mulher do Binan Mante *ikbo* da maloca), Dani (mulher Tumi Branco), Bëssô (mulher do Iva Wiku), Tumë (mulher

de Iva Ixmã), suas possíveis *tsabê*⁹⁴ (cunhadas). As meninas que seriam tatuadas não receberam aplicação de urtiga. Há uma relação entre quem deve aplicar em quem, mas não entrarei nesse detalhe.

Durante a “roda de *tatxik*”⁹⁵, compartilha-se do amargor da substância, mas também o conhecimento daquele com quem compartilhamos o *tatxik*. Especialmente, quando alguém acrescenta sua saliva ou prepara a cuia e serve a alguém para que beba. Da mesma forma, durante a marcação, perfuração e tatuagens corporais, esse *xó* (substância de poder) de uma pessoa é injetada naquele que se deixa tatuar ou perfurar. É também o que ocorre nas sessões de *kuestê* (chicotes feitos de talas de murumuru, dos Mariwin, mas não apenas, pois também os mais velhos batem (*kuessek*) nos mais jovens). Os Matis realizam aplicação, injeção, instilação ou ingestão de certos conhecimento ou da potencialidade de conhecimentos e outros poderes.

A centralidade do corpo para os povos ameríndios sempre foi objeto de extensas etnografias, principalmente a partir da publicação do artigo clássico “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, por Seeger et alli (1979). A partir de então, o corpo se estabelece como tema central da antropologia dos povos indígenas na América do Sul: “sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de sim mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmológica destas sociedades” (op. cit.: 3)

Vinte anos após o texto inaugural, Viveiros de Castro sintetiza algumas das linhas de pesquisa dos “idiomas corporais”:

é possível, por exemplo, entender melhor por que as categorias de identidade — individuais, coletivas, étnicas ou cosmológicas — exprimem-se tão freqüentemente por meio de “idiomas” corporais, em particular pela

⁹⁴ *Tsabê* é um termo de parentesco utilizado pelas mulheres para se dirigir a suas cunhadas, como já comentado em nota anterior.

⁹⁵ A bebida, à semelhança do mate Guarani e chimarrão gaúcho, é tomada em rodas, onde senta-se em círculo e se passa os apetrechos para quem está sentado no banco ao lado.

alimentação e pela decoração corporal. (...) É importante observar que esses corpos ameríndios não são pensados sob o modo do *fato*, mas do *feito*. Por isso a ênfase nos métodos de fabricação contínua do corpo (Viveiros de Castro 1979), a concepção do parentesco como processo de assemelhamento ativo dos indivíduos (Gow 1989; 1991) pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares — e não como herança passiva de uma essência substancial —, a teoria da memória que inscreve esta na "carne" (Viveiros de Castro 1992a: 201-207), e mais geralmente uma teoria do conhecimento que o situa no corpo (McCallum 1996). (Viveiros de Castro 1996)

Erikson considera as marcações corporais matis como as “marcas dos antepassados” (1996). As marcas visíveis ao olhar não-matis são as tatuagens e todos demais adornos são provas delas. Mesmo os furos mais escondidos, como o buraco entre as narinas (*piercing*) para o *dētaxketê* (pendente nasal feito de concha para os homens mais velhos e adorno de madeira das mulheres) que praticamente todos possuem, mas a maioria dos jovens ainda não ostenta adornado. Outras marcas são ainda mais imperceptíveis, como aquelas deixadas pelas chibatadas dos Mariwin e as chibatadas dos anciãos. Essas marcas vão se somando às perfurações realizadas no corpo de cada Matis, são a memória incorporada do poder dos mais velhos, dos anciãos sobre os mais jovens e também dos poderes dos Mariwin, esse *maru iwin* ou “curupira da floresta”. No segundo dia da festa que venho descrevendo, houve a tarde dedicada às chibatadas no segundo dia da festa, quando os homens mais velhos chibataram os mais jovens do lado de fora da maloca, como descrito acima.

Muxá, perfurações, marcas e conhecimento

Para as tatuagens dos homens adultos, usa-se o verbo no passado *xëbondax* (*-bondax* marca um tempo mais remoto do que seria quando dito *xebox*, em matis, há ainda um terceiro tempo pretérito que remete ao tempo mítico - *ampik*, para tatuar seria *xëampik*). *Xekin* é um verbo usado também para fazer filho, tecer casa, trançar/tecer braceletes e redes.

Todos se lembram e comentam quem furou fulano ou sicrana. Kuini Pussá ‘Mariwin’ lembra-se de todos aqueles que já tatuou:

Tëpi Pajé, *ënbi xëbondakit*. Kaná Ëxko, Tumë (mulher de Iva Chunu), Tupá (mulher de Tumi Tuku), Bëssó Wassá (mulher de Txema), Kaná [falecida mulher de Txami] e Bushe (filho de Kaná). *Ënbi xëbondakiran*. (Kuini Pussá)

Outros velhos falam do mesmo modo. Binan Chapu Chunu conta que foi ele quem tatuou Kanika cacique, Kachë Mëntuk (mulher de Tumi Mabëru), Kaná (segunda mulher de Iva Chunu), Kaná (mulher de Binan Mantê), Makë Wassá Mëna, e Makë Mabuxá. Iva Chunu fez a tatuagem facial de Mantê Pessabó (microscopista). Makë Mabuxá fez a de Kaná (Damë Kaci auim).

Coelho de Souza argumenta que dois pontos seriam centrais nas transmissões de conhecimentos ameríndios:

[O primeiro seria] a natureza incorporada dos “conhecimentos tradicionais” indígenas é um dos pontos centrais do argumento que quero apresentar aqui. Em um seminário sobre proteção de conhecimentos tradicionais, o representante indígena Jaime Sebastião Machineri, do Acre, estabeleceu uma diferença entre “conhecimento”, como o que se refere a uma “história que a gente sabe e esquece”, e o “saber”, como um “saber fazer” — este último sendo o que está realmente implicado no “conhecimento tradicional”. Que este *saber fazer* diz respeito ao corpo não

surpreenderá os minimamente familiarizados com o mundo conceitual dos ameríndios. O outro ponto do argumento é que a contraparte desta sorte de inscrição/interiorização do (conhecimento do) objeto no sujeito é uma espécie de latência do sujeito nos objetos. (Coelho de Souza 2010a: 154-155)

O conhecimento seria interiorizado também pela inscrição e introdução dos espinhos *muxá* e dos demais vetores de *xó*, poderes e amargores, nas perfurações, nas tatuagens, mas também nas chibatadas das varas de murumuru dos anciãos sobre os homens e mulheres e dos Mariwin sobre as crianças e alguns poucos adultos e nas rodas de *tatxik*. As *muxá* e os demais vetores para os furos e as marcas corporais guardariam eles também essa “latência” dos sujeitos que os instilaram, perfuraram, inscreveram sobre esses corpos. Seriam a objetificação e a inscrição de relações particulares de circulação de saberes e de potencialidades entre uns e outros Matis.

Se levarmos em consideração a diferenciação apontada por Jaime Machineri, registrada por Coelho de Souza, então deveríamos compreender a palavra conhecimento que usei anteriormente por saber. Onde o representante indígena afirma que o saber é “saber fazer”, creio que, para os Matis, esse saber vai além de saber fazer, é conseguir fazer. Para os homens, saber caçar, caminhar/caçar longe, ter boa mira, não tremer no momento de assoprar dardo de zarabatana/flechar/atirar com espingarda, fazer canoa, maloca, etc; para as mulheres, preparar fio de tucum, tecer braceletes, redes, telhados, fazer cestos e bolsas tramadas, carregar mandioca, limpar animais, fazer cerâmica, etc. Também deve-se aprender e “saber ser” Matis. Um Matis tatuado por Fulano ou Sicrano tem em si a marca e a lembrança de quem o aplicou e implicou com essa inscrição, interiorização ou “instilação”, esse último proposto por McCallum (1996: 56). Conhecimento ou “saber”, no dizer de Jaime Machineri, injetado e introduzido – como proponho para o caso Matis – por esses objetos (*muxá* – espinhos para tatuar e perfurar), vetores de *xó* daqueles que os manusearam quando da aplicação da tatuagem ou das perfurações. Assim, *muxá*, *tatxik*, *watastê* (picada de formiga),

picadas de cobra, arranhões e marcas de ataque de onça são importantes vetores de aplicação ou inoculação de *xó* e o conhecimento implicado de e no *xó*. Quando o bebê sai de dentro do corpo da mãe, a pessoa que o ampara quando o bebê ‘cai’ (verbo *pakerekin*) da mãe será chamada no futuro pelo recém-nascido de ‘panun’, e aquela/e que é panun da criança também chamará a essa criança pelo termo de tratamento de ‘*panun*’. Montagner registrou o mesmo entre os Marubo (1996) e Lagrou entre os Huni Kuin/Kaxinawá; a última afirma que o recém-nascido herda algo da/o *panun*, talvez as feições do rosto, algo da personalidade ou jeito de ser, talvez capacidades de conhecimento (2007).

Os Matis tem, em comum com os xinguanos, a compreensão de que *socius* e *cosmos* são totalmente interrelacionados, essas não são “unidades de contraste pertinentes, o que se sugere é uma forte interrelação desses planos” (Barcelos Neto 2008: 16). A economia opera também com e nesse *cosmos* que compõe o *socius*, seus múltiplos seres (animais, animais-humanos, estrangeiros e *tsussin*) com quem se negocia, se barganha e se troca no presente.

Fausto sobre povos centrípetos e centrífugos, escreve: “No primeiro, predominaria o esquema da predação familiarizante; no segundo, esse lugar seria ocupado pela vertical e/ou horizontal de bens e atributos” (2001: 533). Os centrífugos atraem, incorporam, aculturam inimigos “(daí seu caráter multilíngüístico e multiétnico)”, e os centrípetos tenderiam apenas a “capturar e incorporar membros isolados de grupos estrangeiros, dissolvendo suas identidades em diferenças internas preexistentes”. (op. cit: 537). Barcelo Neto propõe que os Wauja agem como nos sistemas centrífugos, ao “capturar” os *apapaatai*, “absorvendo as suas identidades por meio de uma supressão da sua potência patológica. No caso *wauja*, conforme indicam as dobras entre *xamanismo* e ritual e entre ritual e socialidade, as qualidades centrífugas e centrípetas impulsionam-se mutuamente (Barcelos Neto 2004: 296).

Creio que se fosse pensar com a ideia de povo centrífugo ou centrípeto, poderia incluir os Matis entre os centrípetos, pois raptaram e incorporaram mulheres de grupos vizinhos de forma isolada, não grupos inteiros, o rapto de mulheres não é ou era a forma principal de reprodução social. Se pensamos os Matis como

centrípetos e como praticantes da absorção “vertical e/ou horizontal de bens e atributos” (cf. Fausto op. cit) de conhecimentos e poderes, não podemos pensar que essas trocas se dão exclusivamente com outros índios, mas elas se expandem por esses patamares onde circulam os *tsussin*, os animais e, atualmente, os gringos e os brasileiros (turistas, jornalistas, pesquisadores, funcionários do governo, entre outros).

Essas transmissões se dão principalmente pelas formas que comento acima, mas também pelas padronagens de braceletes e outros adornos e pela pintura corporal. Como Lagrou afirma a pintura é uma das formas preferenciais de comunicação com os *yuxin* (para os Kaxinawá), *tsussin* (para os Matis). “O desenho”, me disse uma velha interlocutora Kaxinawá, “é a língua dos espíritos” (*kene yuxinin hantxaki*), registrou Lagrou (2003: 104).

Embora os Matis sejam menos “compulsivos pelos desenhos” (cf. Gow 1988; Lagrou 1995) se comparados aos Kaxinawá, os utilizam permanentemente nos traços de suas tatuagens faciais e nas padronagens de onça de seus braceletes e tornozeleiras, como mostro a seguir.

***Nami Kënek* – desenhos corporais**

Como entre todos os povos ameríndios, é grande o investimento em adornos, pinturas e construções corporais e, como entre todos os Pano, um trabalho contínuo em amargar, endurecer/fortalecer os corpos. Nas festas, dedicam-se também a pintá-los. Ao longo da festa, pintam-se os corpos, além de com lama para as capivaras e no rosto das queixadas, com tinta feita de jenipapo ralado com cinzas de fogueira. O urucum é usado para desenhar os chapéus, algumas vezes pintaram-se totalmente os rostos com urucum, marca fim de luto às vezes. O rosto também pode ser pintado com batom⁹⁶. Entre os Matis, a pintura corporal atualmente não ocupa lugar tão central como entre os Shipibo-Conibo, os

⁹⁶ Algumas mulheres pintaram os lábios com batom industrializado e Tëpi Pajé pintou seus lábios com urucum para a *txawá munurek* (ver foto 79).

Kaxinawa/Huni Kuin ou os Marubo. Comparando minha experiência com os Matis com as etnografias desses povos, os considero menos “compulsivos visuais”, para usarmos um termo proposto por Gow para os Piro (de língua Arawak, vizinho de muitos grupos Pano) (1988).

Esse artigo foi analisado e comentado por Lagrou que afirma: para os Kaxinawa, “ser, conhecer e poder é ver” (1995 : 5). Em seu artigo, Gow sugere que há “independência da forma com relação ao conteúdo” [do desenho] (Lagrou op. cit: 7). Ao que Lagrou acrescenta: “a arte gráfica indígena é um discurso silencioso sobre a condição humana e sua relação com os mundos naturais e sobrenaturais e esta relação precisa ser estudada sempre em seu contexto existencial específico” (op. cit: 8). A autora reflete que a relação entre os seres (mitológicos ou animais) e seus desenhos é também a expressão de um poder “da mutabilidade corporal, da possível transformação visual” (id.ibidem). Ela prossegue considerando que, para os Kaxinawa, quando um animal tem *kene*

na sua pele, tem muito *yuxin*. E ter muito *yuxin* significa ter em alta concentração o poder ou conhecimento da transformação visual. Isto significa que o animal que se mostra ao olhar humano como “com desenho”, é um *xamã*, “tem espírito”. Ele se mostra para os humanos na sua forma ilusória de animal, escondendo por trás dessa pele sua verdadeira qualidade de agente humano” (id. Ibidem).

Para Lagrou, os desenhos são formas de comunicação com o “lado espiritual da realidade” (op. cit.: 14). Após anos de pesquisa sobre o tema, ela concluiu que:

Kene delinea e ordena a percepção, da mesma maneira que as paredes de uma casa grande delinham o espaço interior de uma comunidade, separando-a de um mundo envolvente. O desenho verdadeiro é somente aplicado em corpos saudáveis que passaram por certas fases de transição. (...) Quando

totalmente reintegrado na vida social normal, o jovem iniciado será pintado com desenho verdadeiro para dançar com os adultos. Um contexto recorrente para a aplicação de desenho é a chegada dos parentes que vêm de longe para visitar. A pessoa que chega toma um banho e é pintada por uma das mulheres da casa anfitriã, marcando seu ingresso no espaço delimitado da casa.

Este papel fixador e enquadrador do desenho, oposto à fluidez da agência dos yuxin ou yuxibu, é intimamente ligado à concepção kaxinawa do conhecimento incorporado. A pessoa kaxinawa é um corpo, circunscrito por relações interpessoais que associam a pessoa com certa comunidade e com um lugar específico para morar. A existência incorporada, entretanto, implica também procesos de mudança, crescimento, enfraquecimento e, finalmente, morte. (Lagrou 2007: 538)

Para os Matis, o desenho mais importante certamente é o das tatuagens. As listras tatuadas no rosto, nas máscaras de Mariwin e nas zarabatanas, são paralelas. No rosto, elas sobem de baixo para o alto, começam abaixo do nariz e sobem em direção às orelhas, como no desenho das onças quando se olha o focinho delas de lado. Explicaram-me que consideram ser o mesmo desenho (*kënek*) das zarabatanas (*tirintê*). Cruzadas, essas linhas aparecem como marcas identitárias nas panelas (de cerâmica e também nas de alumínio), nas bainhas de facas, espingardas (*tonkatê*), potes plásticos de cozinha e em algumas cuias de *tatxik*. Aplicam-se as listras arranhando-se com uma faca e logo depois se cruza com o mesmo número de linhas. Esse desenho de linhas cruzadas tem sido usado como marca identitária nas bordas externas de panelas e cuias cerâmicas matis, também nas peças destinadas à comercialização como artesanato.

As pinturas corporais foram feitas apenas na festa, pelo menos, não as vi fora desse contexto. Apenas duas vezes solicitei a alguns dos velhos que desenhassem os padrões de chapéus com tinta sobre

papel (ver foto 41 – 43) e a duas mulheres que desenhassem sobre papel as pinturas corporais. As jovens querem aprender a pintar, mas as únicas ocasiões de aprendizado tiveram lugar nas festas. Do mesmo modo que ninguém ensina uma criança a fazer choro ritual, ela aprende se passou um período ouvindo sua mãe chorar e a acompanhou (como ocorreu com Ętxó, filha de Kaná Ęxkó), atualmente, ninguém ensina alguém a pintar fora do evento da festa. Embora pareça desconexa, essa relação entre aprendizado de choro ritual cantado e pintura corporal foi feita por Kaná Ęxkó quando lhe perguntei porque ela tinha feito uma padronagem diferente de pintura corporal durante a festa em seu corpo e no corpo de Ętxó, sua filha pequena. Kaná Ęxkó disse-me que essa era um desenho dela, que ela queria ensinar a Ętxó. Continuou explicando que também Ętxó havia aprendido a chorar pelas suas irmãs – Ęnawat e Duni, filhas de Txema – e que ela era a única criança da comunidade que sabia chorar certo. “Ela aprendeu comigo, chorando comigo.” Imediatamente, Ętxó fez uma rápida demonstração de choro e logo parou, abrindo um sorriso. Aprende-se no momento apropriado e, novamente, “saber fazer” é o que conta, conta quem sabe mostrar que sabe e consegue fazer.

Entre os Piro, Gow observa que:

Designs can only exist and survive in the heads of women who know how to paint with design.

This point is important, because it means that any trans-mortem Piro social process depends on the interiorization of that process as specialized knowledge and its revelation as a sui generis act in the present by a living person. The 'customary ways of the old dead people' are socially efficacious only because they have been detached from the memory of the dead and interiorized as specialist knowledge. They are known and demonstrated; they are not remembered. (Gow 1999: 242, sublinhado meu)

Os conhecimentos sobre pintura matis também são mantidos nas cabeças das mulheres que sabem pintar, mas também foram “guardados” em capas de cartilhas produzidas em xerox pelo CTI. Hoje, os desenhos passam por uma espécie de “renascimento”, pois durante algum tempo pararam de praticá-lo com tanta frequência. Em 2009, as jovens estavam dedicadas a consultar as mulheres mais velhas sobre os motivos e a forma de pintar. Aproveitaram a festa de setembro na Aurélio para atualizar seu conhecimento sobre as pinturas corporais. Algumas matxó pintaram e logo todas as jovens providenciaram candidatas mais jovens para continuar testando o que tentavam aprender.

Nas festas das quais participei, a padronagem mais comum no dorso (frente e costas) das mulheres foi a chamada *kuará kuixak* (parte inferior do papo de um sapo chamado em Matis de *kuará*). Começa-se a desenhar um tronco de menina ou mulher pintando dois traços verticais que descem do pescoço até o púbis; nas costas, as duas linhas descem paralelas uma à outra e deixam no centro a coluna vertebral. Passa-se então às linhas transversais, em pares correm paralelas e próximas; em sentido contrário, idem, assim essas linhas formam pequenos losângulos vazados, como o trançado da tessitura dos braceletes e tornozeleiras; entre essas duas linhas mais próximas, pinta-se pequenas manchas ou bolinhas com a ponta do pincel feito de algodão, elas são chamadas de *bëriuakit* (em português no Brasil seriam bolinhas, manchas redondas ou pontilhado). As linhas mais baixas acompanham a linha do ventre. Por fim, entre as duas linhas verticais que correm paralelas acompanhando a linha da coluna nas costas e no meio do corpo na barriga – ou seja, tanto na frente quanto nas costas – pinta-se de cima para baixo as pequenas bolinhas *beriuakit* novamente.

A seguir, fotos de algumas das padronagens.

Foto 27 – Tupá Maria José pinta sua irmã Dani Wassá, padronagem kuará kuixak



Foto 28: As pinturas podem ser feitas individual e coletivamente



Foto 29 – Tëpi Wassá com *pëuan poró* na perna e braçadeira com *beribéri*



Foto 30 – Bëso Wassá Dantin com *pëuan poro* nas pernas



Há uma padronagem que tanto homens como mulheres podem receber na parte frontal e superior da coxa ou perna, chama-se *pëuan poró* (braço de morcego). Composta por três ou quatro triângulos totalmente preenchidos de tinta jenipapo formam asas de morcego. No centro, novamente temos as *bëriuakit*. Apenas uma mulher na aldeia Aurélio fez em si e em sua filha uma pintura diferente das demais, como comentado em nota anterior. Kaná Ëxkó (primeira mulher de Txema) pintou-se com padronagem de cobra que consistia de pontos levemente retangulares e ovalados nas pontas, aplicados sobre os seios e em ambos os lados do dorso, apenas na frente. Outra padronagem, de onça, pinta-se no rosto de crianças é chamada *bëmana* quando na testa. Esse desenho pode acompanhar o corpo com pintura *kuará kuixak* (foto 27 e 28) ou com *kakëmërait* e *bëriuakit* - a padronagem de Onça com pintas/rosetas pequenas na frente e maiores nas costas que também pode ser feita no corpo todo, como o que vimos abaixo em Binan Mantê.

Alguns Panólogos sugerem que as pinturas animais são também feitas para se transformar (Calavia 2006a, 2004a; Lagrou 2007), e para comunicar-se com os *yuxin* (Lagrou 2007). “The animal transformations are in many myths reached via the painting of the many different jaguar patterns” (Calavia 2006a: 335) . Mais adiante, ele completa: “though the change of point of views is more common as a way to metamorphose or better said, to fix identities as different animals⁹⁷” (op. cit.: 336). Os desenhos ‘fixam identidades’, como proposto por Lagrou e visto no trecho da autora que reproduzi acima; “se os humanos são fixos e sólidos em comparação à leveza dos *yuxin* (imagens, estrangeiros e viajantes) são, não obstante, mortais e mutáveis em comparação aos seres celestes” (Lagrou 2007: 539).

⁹⁷ Em artigo onde analisa a diferença entre “transformações kaxinawá e as transladações yaminawá”, o autor afirma ser “consistente com um outro contraste entre ambos os povos, bem conhecido pelos especialistas em etnologia pano ou pelos indigenistas do Acre: os Kaxinawá entregam-se a um cultivo social do corpo por meio de pinturas e rituais que falta entre aos Yaminawa. Essa diferença não pode ser facilmente reduzida a uma opção de preservação ou perda de acervo cultural; de fato, os Yaminawa têm um tipo de pintura corporal — chamada precisamente de *yaminawa këne* pelos vizinhos Kaxinawá — reduzida a pequenos grafismos sobre o rosto, cuja relação com as pinturas kaxinawá, que tendem a cobrir o corpo com a sua malha, é a mesma que os resíduos de corporalidade dos

Não tenho dados suficientes para afirmar que os Matis pensam da mesma forma as pinturas corporais e os desenhos. Necessitaria de mais tempo de pesquisa e outras oportunidades de acompanhar pinturas sendo feitas - como expliquei anteriormente as pinturas apareceram apenas em dias de festa, as pude observar e pintar em apenas duas ocasiões. Provavelmente são, como os cantos de mulheres e homens, roupas de animais nos mitos vividos (*nëix tanek*), os mitos vividos nos *tanek* e *munurek* podem ser compreendidos como o que Rafael de Menezes Bastos chama de “cadeia intersemiótica do ritual” (1998, 2007).

As mesmas padronagens são aplicadas em outros suportes. Por exemplo, as linhas verticais que se cruzam formam losângulos marcam os objetos matis, as painéis de barro levam essa padronagem em suas bordas externas e as de alumínio recebem a mesma marca em suas tampas e, às vezes, também em uma das laterais feitas do mesmo modo que na cerâmica. Algumas cuias de beber *tatxik* recebem também o desenho (*kënek akit*) em seu bojo. Uma na aldeia Beija Flor tinha um padrão do *kuará* como no chapéu (com listras verticais cortadas na horizontal, formando pequenos retângulos ao longo de um retângulo mais longo), outra trazia as linhas cruzadas como as linhas do torso que são de *kuará kuixak*.

***Nukin txu* (nossas coisas), padronagens e tessitura**

Uma das traduções que os Matis oferecem para “cultura Matis” é *nukin txu*, cuja tradução literal de volta ao português oferecida pelos próprios Matis seria “nossas coisas”. Quando falado no singular é *nukun txu* ou “minhas coisas”. Coffacci Lima (2010, com. pessoal) afirma que os Katukina usam para traduzir a palavra cultura do português a sua língua o termo *noke haweti*, um equivalente de *nukin txu*. Bushe Matis apresentou também outra sugestão de tradução ao matis que seria “*na'në mete*”, cuja retradução ao português seria “aquilo que faz bem para a gente”.

mitos yaminawa têm com a construção de corpos transformados na mitologia kaxi. A ênfase na ação sobre o corpo é a mesma na mitologia e na atividade ritual. (Calavia 2004: 75).

Os Matis empregam também outro termo que seria *nukin bërībërikít*, onde *bëri bëri* é uma padronagem, um *kënek* - desenho de manchinhas, pintas, bolinhas⁹⁸ bem pequenas que se desenha no chapéu de festa e também a padronagem aplicada, às vezes, com urucum pela ponta do dedo mindinho como pincel sobre braceletes. A trama da tecelagem dos braceletes também apresenta as *bëri bëri*, no baixo-relevo (ou o alto, se olhado do avesso), as manchas que ficam desenhadas dentro da espécie de losângulos formados pelas linhas na tessitura nos braceletes e tornozeleiras. Os biólogos utilizam o termo “roseta” para as manchas características da pelagem da onça. Explico melhor sobre essas padronagens, por ora é interessante saber que esse pontilhado chamado de *bëri bëri* é um dos *kënek* – desenho - de onça e serve também como tradução do termo “cultura Matis” no diálogo com falantes de português.

Os desenhos mínimos, ou base para padrão na tecelagem são: *bëriuakit* (o que tem *bëri*, pintas/manchas/*petit pois*) e as linhas, chamadas de *kënakít*. Veja ilustrações abaixo para acompanhar a transformação e simplificação do desenho da pelagem da onça na tecelagem dos braceletes e tornozeleiras, como vemos nas ilustrações 32 – 37 (abaixo). Binan Mantê, chamado de *ikbo* da maloca da Aurélio foi pintado com o desenho da Onça, chamado de *Bëribëriuakin* ou *Kakëmerakit*, uma menina, filha dele, foi pintada com essa padronagem e um menino pequeno (foto 31).

⁹⁸ Creio que mancha seja uma melhor tradução do que bolinha, pois por exemplo fui usada para referir-se às sardas que tenho nas costas. Muitas pessoas diferentes disseram-me em diferentes momentos que eu era *bëribërikít minbi, kamun apat* (“com manchas manchas você, igual onça) ao notarem as sardas de minhas costas.

Fotos 31 – Pintura *bëribëriuakin* do ikbo da maloca



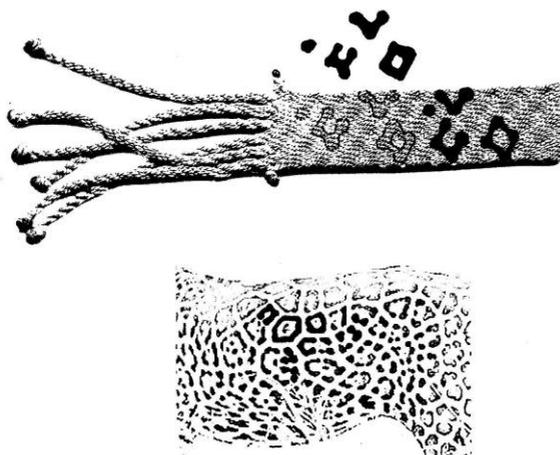
Há diferentes nomes para esses losângulos, essas rosetas, cujas diferenças marcam nomes e tamanhos de certas onças ou felinos. Demorei muito a conseguir enxergar e compreender o que tento explicar seguir, a transformação da padronagem do desenho das onças em braceletes. Como Lagrou comenta, só conseguimos enxergar certos desenhos (2007). Necessita-se ter

capacidade imaginativa para perceber a continuação do padrão através de uma visão mental. A técnica sugere que a beleza a ser percebida no exterior está tanto, ou até mais presente no mundo invisível ou no mundo das imagens a serem visualizadas pela criatividade perceptiva, do que na beleza externizada pela produção artística.

A qualidade do desenho através de um recorte arbitrário, sugerir sua continuação ilimitada além do suporte foi notada também por Müller (1990: 232) na pintura corporal dos Asurini (grupo tupi do Pará). A autora usa o conceito “efeito-janela” (também usado por Dawson) para designar a impressão de um recorte em um desenho infinito (Lagrou 2009b: 83).

Para enxergar e compreender como as pelagens/rosetas de onças transformam-se em padrões de tecelagem trago desenhos feitos por Frank Koopman, juntos desenvolvemos imagens para acompanhar a transformação dos desenhos. Da pelagem da onça, das rosetas de seu desenho, ressaltamos algumas com tinta preta, as rosetas saem da foto da onça e as reproduzimos soltas acima do bracelete e, no centro, novamente sobrepostas aos ‘losângulos’/rosetas da trama do bracelete. Como apresentamos na ilustração a seguir:

Ilustração 32: Rosetas de onças são padronagem dos braceletes



Os padrões da trama da tecelagem dos braceletes têm nomes que marcam a idade da pessoa. A trama *katxu bëri*, que os Matis traduziam por ‘onça pequena’, pode ser a pelagem do ‘gato maracajá’⁹⁹, usada para os adornos de mulheres a partir de uns 15 ou 16 anos e para homens jovem e de meia idade. A *bëri noa rapa*, roseta ou ‘bola bem grande’, em sua tradução literal, forma losângulos (rosetas) grandes, usadas para fazer os braceletes e tornozeleiras mais largos, para homens mais velhos e já reconhecidos por muitos como *darasibo* e bons caçadores. As de criança são bem fininhas e tem um tramado em forma de *bëri* pequena.

⁹⁹ No livro *Matsesën txu Darawakit*, de alunos e professores da escola Matis (ALUNOS 2005), o biólogo Hilton ‘Kiko’ Nascimento traduziu ‘*katxu*’ como sendo o gato maracajá. Se *katxu* é o gato maracajá, trata-se do *leopardus wiedii* (cf <http://www.iucnredlist.org/apps/redlist/details/11511/0>).

Ilustração 33: Bracelete *noa rapa* [bem grande] – para homens velhos



Ilustração 34: Bracelete para homens



Ilustração 35: Bracelete *katxu bëri* – para mulheres

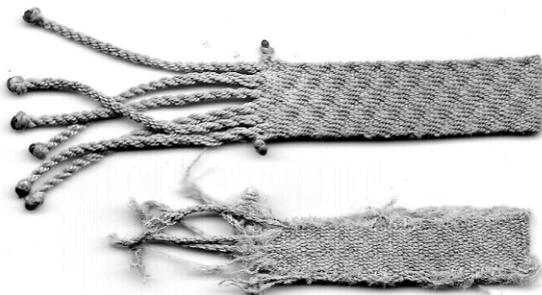


Ilustração 36: Bracete para crianças

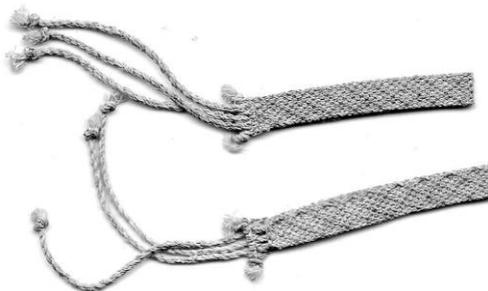


Ilustração 37: Bracete com padrão novo em zigue-zague



Ilustração 38: Cinto de miçangas com padrão bandeira do Brasil



Os braceletes matis, como os kaxinawá e de outros povos Pano, apresentam um jogo de figura e fundo, tem o poder de movimentar o olhar. Como Gell observara ao tratar sobre o “encantamento da tecnologia¹⁰⁰” (1992: 92) das pinturas das carrancas das canoas trobriandesas. Ao pensar nas artes amazônicas, em diálogo com esse texto de Gell, Lagrou escreve:

Outro aspecto recorrente nas artes decorativas da Amazônia, tanto na cestaria quanto na pintura corporal e, entre os Kaxinawá, na tecelagem é a dinâmica relação entre figura e fundo, uma qualidade cinética da imagem que não permite ao olho decidir sobre qual perspectiva adotar. O jogo entre imagem e contra-imagem expressa a idéia de duplicidade e co-presença das imagens re-veladas e não-reveladas no mundo. (Lagrou 2003: 105)

¹⁰⁰ “As a technical system, art is oriented towards the production of the social consequences which ensue from the production of these objects. The power of art objects stems from the technical processes they objectively embody: the technology of enchantment is founded on the enchantment of technology. The enchantment of technology is the power that technical processes have of casting a spell over us so that we see the real world in an enchanted form. Art, as a separate kind of technical activity, only carries further, through a kind of involution, the enchantment which is immanent in all kinds of technical activity” (Gell 1992: 44, sublinhado meu). Lagrou explica mais acerca do conceito proposto por Gell em poucas linhas: “[Gell] “propõe uma aproximação entre magia e arte, vendo em ambos os fenômenos uma manifestação do ‘encantamento da tecnologia’. Nós estaríamos inclinados a negar este aspecto de ofuscamento tecnológico presente na eficácia de certos objetos decorados, como a proa da canoa usada em expedições de kula pelos Trobriandeses, porque nós estaríamos inclinados a diminuir a importância da tecnologia na nossa cultura, apesar da nossa grande dependência dela. A técnica seria considerada um assunto chato e mecânico, diametralmente oposta à verdadeira criatividade e aos valores autênticos que a arte supostamente representaria. Esta visão seria um subproduto do estatuto quase-religioso que a arte detém, como que substituindo a religião numa sociedade laicizada pós-iluminista. Assim, Gell se afasta do critério da fruição estética para chamar a atenção para a eficácia ritual de uma proa superdecorada: a decoração não se quer bonita, mas poderosa, visa uma eficácia, uma agência, visa produzir resultados práticos em vez de contemplação. A maestria decorativa cativa e terrífica os que olham, que param e pensam sobre os poderes mágicos de quem produziu e possui tal canoa. Ou seja, a arte possui uma função nas relações estabelecidas entre agentes sociais” (Lagrou 2003: 96, sublinhado meu).

Em diálogo com Gell e Lagrou, penso que os Matis, com seus braceletes finamente trançados, com seu jogo de figura e fundo, realçam a terceira dimensão da padronagem, dimensão também relacionada à percepção da pelagem da onça que possui os pelos negros levemente mais altos que os pelos de cor amarela e laranja, procuram trazer a onça nessa estética minimalista para os braços e pernas (posto que utilizam também tornozeleiras trançadas com esse motivo), seriam parte do “efeito janela” proposto por Müller, trazido ao debate via comentário de Lagrou (op.cit.). As padronagens de onça trariam algo de onça a braços e pernas que se querem ágeis em suas caçadas e em seu dia-a-dia, o “encantamento da tecnologia” destinado a obter a eficácia de poderes da onça, de quem se tece (ou para quem se tece) a padronagem. Porém, não é apenas um bracelete simbólico, metafórico, é também uma relação que se pretende tecida com a onça. Como Ingold, ao escrever sobre as relações de tecer um cesto e um ninho de pássaro, podemos pensar que: “if one were to ask where culture lies, the answer would not be in some shadowy domain of symbolic meaning, hovering aloof from the ‘hand on’ business of practical life, but in the very texture and pattern of the weave itself” (2000: 361).

Lagrou comenta também que tanto a arte dos Asurini como a dos Kaxinawa “serve para assinalar uma ligação e continuidade com o mundo de seres não humanos: o mesmo desenho cobre seres humanos e “espíritos” (2009b: 87) , a arte gráfica desses e outros povos amazônicos “fala mais sobre a cosmologia do que sobre as diferenças internas à comunidade entre diferentes grupos rituais” (id. Ibidem). Penso que tal afirmação serve também para os padrões dos chapéus nas festas matis, não marcam metades, como propôs Erikson, essa marcação social ligada a metades é, em minha opinião, uma herança da marca dos estudos Jê sobre o material Pano. Deixo para tratar dos chapéus ao comentar sobre a multiplicidade de etnônimos. Como também sugere Lagrou, talvez mesmo o material Jê possa ser pensado de outras formas se reanalizado (op. cit: 88).

Atualmente, os Matis experimentam tecer braceletes com linhas (fios) industrializadas, não apenas para vender, mas também para consumo próprio ou para dar de presente nas próprias comunidades. Por exemplo, o bracelete da ilustração 35 foi feito de

fio branco de nylon, portanto dura muito mais que o de tucum, como vemos abaixo na mesma ilustração (o bem gasto). Os dois foram usados por mim durante dois anos e a ilustração mostra a diferença do desgaste de materiais entre eles. Utilizam também fios de algodão coloridos, alguns homens velhos tinham braceletes cor de laranja ou amarelos feito por suas mulheres ou filhas. O bracelete da ilustração 37 é uma padronagem inovada e tecida em tucum por Tupá (mulher de Bushe). Tupá gosta de inovar padrões e materiais; no momento, testa com miçangas a criação de novos estilos de colares e cintos, copia as bandeiras de diversos países – do Brasil (ver ilustração 38), da Inglaterra, do Peru, por exemplo, como também observado por Lagrou no Xingu (2009b: 62-62). Em 2011, Tupá havia tecido algumas com emblemas de times de futebol, como o Flamengo. O ‘querer ser’ do Flamengo e do “Brasil”, da “Seleção Brasileira” será analisado adiante.

Trocas de desenhos e canções com estrangeiros

Na festa, os jovens experimentaram novas padronagens, com desenhos que conheceram em reuniões políticas que freqüentaram (FSM, entre outras), que viram em outros índios (em filmes ou ao vivo), imagens de tatuagens de não-índigenas. Alguns são motivos do chapéu que passam para o braço, ou seja, mesmo padrão aplicado apenas em um lugar diferente do antes convencional. Esses novos desenhos começam a circular e talvez alguns sejam incorporados ao estoque de padrões. Vários escreveram ou pediram que alguém escrevesse seus próprios nomes em seus antebraços ou bíceps, alguns incluíram nomes brasileiros que vem usando junto aos Matis, especialmente para que os brasileiros não se confundam já que o estoque de nomes próprios é pequeno. No antebraço, Tèpi Wassá tatuou na cidade o nome de sua mãe Kaná, também nome de sua primeira filha com Tupá Suk. Muitos têm tatuado por si próprios ou por amigos usando agulhas ou *muxá* em seus braços seus nomes, alguns de forma espelhada. Pediram a mim que desenhasse as tatuagens de “minha terra”; como moro em Florianópolis, onde há uma enorme profusão de tatuagens em corpos de surfistas, tentei reproduzir alguns desses desenhos de lagartos e dragões, logo vários

jovens vieram pedir que eu desenhasse suas costas e braços com os “*Floripan këne*” - como batizaram “os desenhos de Floripa”.

Pede-se uma troca de *këne*. Do mesmo modo, se pede aos estrangeiros que troquem cantos. Os sul-coreanos, para conseguir gravar uma canção com os Matis, tiveram de cantar canções de sua terra, de Erikson lembram ainda trechos da canção francesa Frère Jacques. Diversas vezes tive de cantar meu repertório de MPB, bossa nova (Caetano Veloso, Gilberto Gil, Marisa Monte, Tom Jobim, entre outros), rock nacional (Legião Urbana, Titãs, Paralamas, Pato Fu, Lenine), e internacional como tudo que lembrava do The Clash, banda de punk rock em inglês, e de Charly Garcia ou tangos de Gardel e boleros em espanhol. Particularmente, Tëpi Pajé se interessava pelas músicas em língua estrangeira.

Foto 39: Meninos escrevem seus nomes com jenipapo, novas tatuagens



Foto 40: Têpi Wassá com Tupá Suk e sua tatuagem 'Kaná' no braço



Essa renovação de padrões e entrada de novas formas de tatuagem é ainda incipiente entre os Matis, vale a pena acompanhar como esses novos padrões irão (ou não) permanecer sendo pintados. Barcelos Neto comenta como, entre os Wauja e outros xinguanos, ocorreram incorporações ao repertório de motivos gráficos novos, como emblemas de times, letras do alfabeto e distintivos, inclusive marca de filme como Agfa, entre outros (1997: 19-20). Barcelos Neto sugeria nesse artigo a importância de tentar compreender as relações entre pinturas corporais, artefatos, música, dança e outras artes, em sua opinião, elas deveriam ser investigadas em suas intersecções e significações mútuas, o que faz em sua tese sobre os rituais de máscaras Apapaatai (2004).

Padrões dos chapéus

Registrei quatro tipos de desenhos de chapéus usados na roupa da capivara e depois revestidos para a festa noturna, quando as mulheres dançam *txirabo munurek* às vezes colocam os chapéus antes usados pelos homens.

Bëri bëri também chamado de *tsasibo*
Kuará kuixak
Tukuruakin
Ayakobo (com triângulos ou zigue zague)

Nem sempre um homem ou uma mulher¹⁰¹ que havia usado um com *bëri bëri* usava a mesma padronagem em outra ocasião. Como Erikson, registrei que o de bolinhas pequenas é *bëri bëri*, bolinhas ou *petit pois* das onças, também chamado de *tsatsibo*. Registrei um com listras e chamado de *kuará kuixak*. *Kuará* é um sapo e essa padronagem também é pintada no torso das mulheres, como mostro acima. Esse não há reproduzido no trabalho de Erikson. A terceira variação que aprendi mistura duas padronagens mínimas, são triângulos (em zigue-zague) com uma bolinha *bëri* dentro de cada triângulo, dois velhos a identificaram como de *tukuruakin* (borboleta), mesmo termo de um dos dois tipos de “estandartes” (na falta de um termo melhor) que os jovens portam ao entrar na maloca para iniciar a cerimônia na qual serão tatuados.

Observei uma quarta maneira de pintar o chapéu, com triângulos preenchidos (não registrei nenhum de losângulos como Erikson (1996: 93) também chamado de *ayakobo*¹⁰². Porém, os desenhos de um dos homens velhos da Beija-Flor Chapu Sibó Mëo [Binan Wassá] a quem pedi que me mostrasse como eram *tsasibo* e *ayakobo* contrariam essa divisão tão estrita que relacionaria também essas padronagens a esses ‘tipos’ de caçadores, pois ele desenhou

¹⁰¹ As mulheres vestem à noite os chapéu feitos e usados na festa das queixadas pelo marido, pai ou namorado. Também pode ganhar um chapéu de algum outro homem.

¹⁰² Há debate sobre essa marcação *ayakobo*. Erikson trata como a metade ligada ao exterior (1996: 93). Eu prefiro usar a explicação literal de que é “aquele que não caça longe, não traz carne grande para casa, come sopa aguada pois não é bom caçador”. Sobre *ayakobo* em Erikson (1996, 2002) e em Arisi (2007, 2010). Em seu livro, Erikson usa de observações feitas por Romanoff entre os Matsés peruanos que tem um desenho similar ao qual chamam de *macu* (fermento), a partir daí, Erikson elabora a análise estrutural de que “*losange : macu :: rond [bolinha] : bëri*” e segue *losange : ayakobo :: rond : tsasibo* então sugere que *macu : ayakobo :: bëri : ayakobo* (1996: 93). Apenas tenho certeza de que nunca ouvi nenhuma vez a palavra *macu* relacionada a padrões ou à marcações de etnônimos entre os Matis. Comparar dados Matsés com os Matis é interessante, mas considero que exige mais cautela, especialmente porque os Matis não utilizam até onde sei o termo *macu* para padrões ou etnônimos.

ambos *tsasibo* e *ayakobo* com chapéu de *bëri bëri*, a única diferença estaria no tamanho das cabeças, onde a de *tsasibo* seria menor que a de *ayakobo* (ver ilustração abaixo). Ele desenhou assim como outros que também usaram as tintas e papel para mostrar como viam *tsasibo* e *ayakobó* e também para mostrar quais os desenhos dos chapéus.

Foto 41: Chapu Sibó Mëo [Binan Wassá] desenha *tsasibo* e *ayakobo*



Foto 42: Chapu desenha ambas com ‘chapéu’ *bëri bëri*

Foto 43: Tumi Wissu pinta padrões dos chapéus *kuará kuixak*, *tukuruakin* e *tsasibo*



Na foto 43, o de listras é o *kuará kuixak*. O de triângulos com bolinhas é *tukuruakin*. O de bolinhas é o *bëri bëri*, relacionado às onças como explico ao tratar dos braceletes e das pinturas corporais. Não irei aqui aprofundar-me no debate que poderia fazer em contraste com o material e as análises de Erikson sobre as padronagens dos chapéus, pois entraria em uma mata bem diferente. Teria de retornar a um tema que tratei em minha dissertação sobre os etnônimos (marcadores internos e externos) e como compreendo esses etnônimos em relação à nomação de povos do entorno (povos vizinhos) que serviriam, entre outras coisas, para marcar os filhos e filhas daquelas pessoas raptadas desses grupos (como *tsawësbo*, por exemplo). Entendo que os etnônimos podem marcar também algo ou uma parte de cada Matis¹⁰³. Essas parcialidades estão no mundo vizinho, povos e animais que não formam o “nós”, mas que também podem marcar uma parte de “mim”.

Os etnônimos apareciam como nomes de grupo, como partes de um mesmo grupo, como aspectos de indivíduos, dependendo do olhar de cada enunciatador. *Tsawësbo* [povo tatu], por exemplo, poderia ser um outro povo, uma parte do meu povo (Matis) ou uma parte de cada indivíduo de meu povo. O uso dos etnônimos está vinculado a uma posição adotada dentro deste continuum – de ‘povo isolado’ a ‘povo misturado’. De todos modos, os etnônimos não são apenas algo do passado, eles seguem aparecendo e se transformando (...). (Arisi 2007: 121)

Pela minha compreensão, *tsawësbo* (tatu-bo) é um etnônimo dado pelos Matis para os Matsés/Mayoruna (ou uma parcela desses que vivia há cerca de 80 anos atrás para o lado oeste do rio Ituí). Guardo também essa discussão sobre etnônimos de metades ou múltiplos para outra ocasião e local, onde poderia cruzar mais a fundo com as informações sobre os povos vizinhos como os

¹⁰³ como também observado por Perez Gil ao explicar sobre um caso de paternidade compartilhada (2006: 42).

Kanamari (Costa 2007) e os Marubo (Montagner 1996, 1985; Melatti 1985a, 1985b, 1992; Ruedas 2001, 2004; Cesarino 2011; Welper 2009). Muitos antropólogos apontam também para essa multiplicação de seres e nomes de seres que povoam o cosmo, em seus diversos patamares.

Luiz Costa observa que os Kanamari (povo vizinho de língua Katukina que vive na TI Vale do Javari, pelo rio Itacoaí e também pelo rio Curuçá) chamam os Flecheiros (povo considerado isolado pela Funai que vivem também na TI Vale do Javari próximo ao rio Jandiatuba) de:

Warikama-dyapa (capivara-dyapa), aplicando a eles, desta forma, um nome idêntico aos nomes de seus subgrupos, a maior unidade sociológica reconhecida pelos Kanamari. Da perspectiva kanamari, isso significa que os Flecheiros são uma coletividade com a qual relações diferentes da guerra/predação¹⁰⁴ podem ser vislumbradas, mesmo se permanecem não-atualizadas (Costa, com. pessoal 2011).

Os Kanamari, de acordo ainda com Costa, usariam nomes de seus sub-grupos também nomear alguns grupos pano em certos contextos, como “Paca-dyapa” para os Matis (Costa, com. pessoal 2011). Essas informações corroboram minha sugestão de que *tsawësbo* pode ser compreendido como um dos diversos marcadores internos, mas também serve para nomear certo povo que vivia para os lados do rio Curuçá de onde roubaram uma mulher no passado e que o velho Txema e eu suspeitamos ser os hoje denominados Mayoruna/Matsés. Mas paramos esse debate longo por aqui.

¹⁰⁴ “Os Kanamari os distinguem dos demais grupos Pano, que não podem receber um nome idêntico aos nomes de subgrupos. Ou seja, os grupos Pano que não recebem tais nomes são inimigos com os quais não se pode estabelecer relações positivas. Até onde sei, só três grupos pano recebem [dos Kanamari], em alguns contextos, nomes de subgrupos: além dos Flecheiros temos os Matis (Paca-dyapa) e os Kulina-Pano (Urubu Rei-dyapa). (Costa, com. pessoal 2011)

Minha intenção na tese é sobretudo mostrar como os aspectos estéticos dessas padronagens se referem a animais (e não plantas, por exemplo) e como os animais também estão presentes em nomes de grupos vizinhos, em marcadores internos e em tantos outros patamares. Não tenho material suficiente para proceder muito mais na análise da escolha do sapo *kuará* e da *tukuruakin* (borboleta) para os chapéus. As plantas são usadas para os chapéus e também para fazer as roupas de animais (a palmeira e a tinta de urucum para um padrão mínimo que faz as manchas/bolinhas da onça, as listras do sapo *kuará*) e também na pintura corporal.

A borboleta (*tukuruakin*) é um emblema que os jovens homens carregam ao entrar na maloca quando vão ser tatuados, as borboletas aparecem trançadas em algo que lembra estandartes. Por sua vez, as jovens mulheres que serão tatuadas entram na maloca portando sobre o ombro um ‘estandarte’ de tamanduá-bandeira (*xaë*), uma folha de palmeira desfiada. O tamanduá bandeira também é imitado em um *tanek* com sua longa trompa, mas também desconheço as possíveis relações simbólicas que possam vir a existir. Na festa da Tatuagem realizada em janeiro de 2011, os homens portaram seu estandarte tramado de folha de palmeira trançada que lembra uma esteira/prato, porém em formato redondo preso a uma haste que levam apoiada sobre o ombro).

De acordo com Lévi-Strauss, na obra *A Origem dos Modos à Mesa*, em toda a área guiano-amazônica, a borboleta “sobretudo as do gênero *Morpho*, possuem uma conotação maléfica”; porém ele próprio chama atenção a como, no Mito 60, um dos por ele analisados, o “espírito da [árvore] samaúma, encarnado em uma borboleta *Morpho*, torna-se guia e protetor da protagonista” (2006 [1968]: 107). O autor também reflete sobre a afirmação de um informante de Roth que teria afirmado “a borboleta é uma amiga fiel dos índios que vem se embriagar com seu cauim” sugerindo que o “valor semântico da borboleta esteja ligado ao uso ritual dos narcóticos ou entorpecentes inalados sob a forma de pó” (id. *ibidem*). Sobre máscaras de borboleta, observa possuírem uma “trompa comprida” (op. cit.: 108). Não posso afirmar mais nada sobre as relações simbólicas das borboletas na Festa da Tatuagem, mas a

“máscara” ou o estandarte dos jovens matis possui também uma “trompa”.

Lévi-Strauss afirma, em *Do Mel às Cinzas*, que “a crença corrente na América do Sul, desde o rio Negro (Wallace 1889: 314) até o Chaco (Nino 1912: 37) afirma que não existem tamanduás machos e que todos indivíduos pertencentes ao sexo feminino se fecundam sozinhos, sem intervenção de um outro agente” (2004 [1967]: 335). Lévi-Strauss escreve sobre o tamanduá bandeira justamente ao tratar de um dos mitos dos “Tacana¹⁰⁵”, que trata da educação de jovens homens e mulheres, uma educação que seria “mista”, comum também a “seus vizinhos Pano”, como ele afirma. Por educação “mista”, Lévi-Strauss se referia à educação de jovens e também aos rituais de iniciação femininos e masculinos não diferenciados entre homens e mulheres. A iniciação de jovens na Festa da Tatuagem se dá pela marcação igual nos rostos de homens e mulheres, é nesse sentido uma ‘educação mista’. A diferenciação está nos estandartes e em outros lugares.

Há todo um investimento em fazer roupas (também a do Mariwin com suas samambaias) de plantas. Roupas de plantas que fazem animais – galhos, ramos de folhas, folhas inteiras, barro e cinzas, também a pintura corporal com tintas de origem vegetal – jenipapo, urucum e carvão vegetal. As plantas vestem os animais também durante a caçada, quando os macacos arbóreos tentam se esconder no topo das árvores e outros animais se mimetizam o melhor que podem no mato como as preguiças com sua pelagem imitando a casca da árvore onde costumam se pendurar. São aspectos de circulações estéticas, de poderes e saberes que se dão pelas roupas, padronagens, nomes de plantas, chapéus, esteiras, cestos para carregar mandioca (que recebem também o nome do papo do macaco guariba entre outros nomes similares), estandartes de borboletas e

¹⁰⁵ Ambos grupos Pano e Tacana foram agrupados pelo lingüista Greenberg como pertencentes a um grupo ‘macro-Pano’ (cf. Lévi-Strauss : 336). Há presença de grupos falantes da família lingüística Pano no Brasil, no Peru e na Bolívia. Ela estaria relacionada à família lingüística Takana da Bolívia e sua origem seria o canto sudoeste da bacia amazônica, sua profundidade cronológica estaria situada em 2 a 3 mil anos. A área de origem dos falantes de proto Pano-Takana, que teria uma idade de vários milhares de anos, se encontra provavelmente entre as cabeceiras dos rios Madre de Díos e Ucayali (Urban, 1992: 97).

tamanduá. Há animais de quem querem saberes; outros, a quem se deve evitar.

Cantos para não morrer e ensinar o que comer

Na hora em que aplicam os *pokes* (urtiga), as mulheres cantam/explicam aos jovens que serão tatuados sobre as restrições alimentares. Tumë Japonesa explica resumidamente o que ensina o canto: “Depois que tatuarem, vocês não podem comer macaco de cheiro, jacu, cujubim, parauacu, tatu, arara, veado. Podem comer macaco barrigudo, macaco preto, anta, queixada, porco. Não pode comer sozinho, tem de comer junto com os demais recém tatuados.” Aquele ou aquela que não segue o código de conduta e não partilha da comensalidade dos neófitos, é punido de alguma forma. A mais grave delas pode ser a morte, mas há pequenas punições que podem demorar anos para aparecer. Por exemplo, dizem que Makë Mabuxá (da Beija-Flor) tem cabelos brancos, porque os outros comeram os animais certos e ele não, quando era jovem e foi tatuado. Esses conhecimentos todos são guardados nas canções. Tumë ‘Japonesa’ ensina “tem que cantar muito para tatuar”.

Foto 44: Tumë Japonesa ensina cantos para saber o que comer, atrás Dëi (filho de Binan Tuku)



Ilustração 45: Desenho meu de Tumê Japonesa, maloca nova Aurélio, 2009



Tumê ‘Japonesa’, mulher de Kuini Chumarapá, explica sobre a canção que as *tsabê* ou *kaniwá* (as primas/cunhadas) cantam na hora em que aplicam *pokes* (urtiga) nos jovens que serão tatuados. As jovens receberam as *pokes* quando entraram na maloca. Abaixo apresento sua explicação, com tradução intralinear e algumas exegeses entre colchetes. Ela diz que enquanto as mulheres abanam com os *xukatê* (abanadores/esteiras/pratos): as mulheres fazem ‘*txox txoxxx*’ abanando com as esteiras. Elas cantarão para eles enquanto os aplicam as urtigas, ensinando-os sobre restrições e cuidados alimentares para os jovens tatuados, para que não sejam preguiçosos. A exegese com tradução intralinear é dela também, com alguma ajuda de Kaná, mulher de Kuini Marubo. Baseio-me também em comentários e explicações dadas por Tumi Wissu Paulo (filho de Txami) realizadas em dezembro de 2009:

Tumë ‘Japonesa’

Setembro de 2009, comunidade Aurélio

Dukek txiarek tesinankin

[Exegese feita por Tumi Wissu: “Se eu tatuar com os outros com meus colegas, eles vão ficar cansados quando forem caçar, não vão caçar/andar longe, não vão levantar da rede para caçar”. *Dukek* é “empreguiçar”, quer dizer, deitar na rede. *Tesinankin* quer dizer é para isso estou cantando/lembrando, ele é um verbo relacionado a *sinankin*, pensar, sentir saudades.]

Nomanankin, muxan aknun

Cantar, muxá tatuamos.

Nukun darasibon kauanampikit

meus velhos começaram

[- *ampik* é como se conjuga o pretérito do verbo no tempo mítico]

Txuná pukinan pikirín nó

macaco barrigudo, antes, [*pikirín xó?*]

[Tumë canta aqui a origem mítica da tatuagem: “o txuná – macaco barrigudo – foi quem começou e nos ensinou” a tatuar.]

Darasibobon pukinan pikirín xó. Nomankin apat taniax munurek

Os anciãos/os velhos antes, *pikirín xó*. Cantamos igual imitamos no *tanek*, na dança.

Igual ao que fazemos/imitamos no *tanek*, igual ao que cantamos.

Tumë ensina: “Depois que terminar a festa, vamos buscar animais, moquear, depois que trouxer, vamos comer perto da beira do igarapé.”]

Txuná pekmek

Vamos dar *txuná* (macaco barrigudo) para eles comerem.

Tatxik ankmek

Vamos dar *tatxik* para eles beberem.

Nëix txoaik

Esquentar os animais/caças [para os recém tatuados comer].

Xaë xëxunkin, tukuru xëxunkin pëxun. Setkexun, akin mënek. Tximukëte sinankin.

Vamos fazer [chapéu de] tamanduá [para eles/elas], vamos fazer [chapéu/esteira] de borboleta para eles¹⁰⁶. Amanhã, traremos eles [para a maloca], para não sentir dor/para não pensar no *tximu* [amargor/dor].

Tumë ensina: “Se um dos que vai sendo tatuado, gritar, o trovão pode cair e morrer alguém.”

[Tumë comenta:]

Akak, tximurap

Mata, dói muito, muito *tximu*.

Akak nomaninama, akak.

Mata, se não há canto [para tatuar], mata.

Txampibo Ah (como um grito de dor) *këte sinankin*

As meninas, AH [como um grito de dor], se elas topam no espinho [ou se elas pensam no espinho?].

Tximã kuanu uintë sinankin

Macaco prego vem ouve o coração das pessoas lembrando.

¹⁰⁶ Bushe e Binin Tsiken Matis fotografaram e filmaram (com câmera de foto digital) a festa da Tatuagem realizada em janeiro de 2010, explicaram-me e mostraram-me os chapéus/ esteiras de borboleta e tamanduá que os tatuados usam para se proteger do sol ao sair da maloca. A pedido de Bushe, guardamos esse material para juntos trabalharmos em uma edição para vídeo, CD-rom e consumo interno das comunidades no futuro.

O coração das pessoas pode ser escutado pelo macaco prego¹⁰⁷. Pelos Matis, o macaco prego é considerado um insensato, Cesarino registra também o aspecto negativado do macaco prego entre os pajés marubo (2011: 375). O *uintê* é local privilegiado, como a cabeça, de guardar o que chamamos de conhecimentos, poderes e sentimentos (como medo ou coragem). Veremos em outro capítulo como o coração e a cabeça são objetos de pedidos de troca, quando se admira alguma qualidade em alguém se propõe “tua cabeça, corta, vamos trocar” ou “corta e tira/muda/pela teu coração, vamos trocar”.

Sobre os cantos, apenas registro que há diferentes tipos, além desses da festa dos bichos. Aprendi alguns deles:

- *Wënini nibunmek* – choro ritual.
- *Sinanekê*¹⁰⁸
- Cantos de ninar – cantados pelas crianças que pedem para os pais trazerem filhotes dos macacos que vão trazer para comer, mas também pode ser cantada pelos pais ou irmãos para fazer a criança dormir¹⁰⁹.

Nos cantos de ninar, há alguns de saudades de alguém que partiu ou de algum parente (marido, filho) que foi caçar ou está na cidade. No mais comum, a criança ou sua mãe pede que o caçador lhe traga carnes; nomeia os diversos animais que deseja comer ou que o homem traga, explícita se deve ser caçado com flecha ou zarabatana ou então a criança pede que o caçador lhe traga um *uiuá*

¹⁰⁷ Em minha dissertação, cometi um erro ao escrever no título que fora o macaco preto quem tirara o olho do Matis, o certo é macaco da noite, a informação está correta no corpo do texto, na transcrição do mito, Makê Bëux professor, ao ler uma das edições impressas que levei para a comunidade corrigiu a informação (Arisi 2007: 127). Depois do macaco da noite tirar o olho do Matis, os Matis colocaram semente de narina no lugar e foram virando outros animais. Esse mito é encontrado com variações entre diversos grupos Pano (Calavia 2006).

¹⁰⁸ Cantos/pensar de saudades Provavelmente próximos aos *yamayama*, registrados e analisados por Carid (2007a). No caso Yamiwana são como narrativas biográficas de deslocamentos de mulheres que choram, entre outros temas, a falta que sentem de seus parentes (ver também Carid 2007b).

¹⁰⁹ Deixei para tratar sobre cantos de ninar, demais cantos, letras e exegeses de canções, em trabalhos futuros. O ideal seria trabalhar em uma equipe multidisciplinar com ajuda de lingüista e etnomusicóloga.

(filhote para criar). *Uiuá* é também usado para referir-se a quem se cria (*nukun uiuá*, minha cria, ou plural *nukin uiuábo*, nossas crias). Pode também ser usado por mães para se referir a seus filhos.

Interdições alimentares

O velho Bëchu (que quer justamente dizer aquele que enxerga mal ou é cego) contou-me certa tarde na roda do *tatxik* que seu pai comera carne de anta quando Bëchu era pequeno e por isso “minha vista ficou ruim assim”. São diversos os cuidados que as pessoas devem ter para se manter saudáveis, em especial, os pais e as mães devem seguir regras para manter os filhos saudáveis.

<p><i>Nëxó Tu</i> (ovo de tracajá) – todos comem, mas logo ressaltam “quem tem filho pequeno não come, pois dá fome, diarreia e o bebê morre rapidinho”. “Quem amamenta, não come”.</p>
<p><i>Nëxó Noa Tu</i> (ovo grande de tracajá) – criança pequena não come, mulher grávida não come. Homens jovens e velhos comem.</p>
<p><i>Nëxó Nami</i> (carne de tracajá) – “Não se come quando tem filho pequeno, grávidas jovens também não comem, pois faz mal. Mas as grávidas com 20 ou 30 anos, essas comem.”</p>
<p><i>Tsawës</i> (tatu) – “Antes do contato, os velhos dizem que se comia, não dava problema. Mas agora ninguém come nunca”. Os velhos dizem: “<i>Tsawes pexun, toxo berek</i>” [comer tatu, traz tosse]. “<i>Tsawës toxokankit</i>” [os tatus, aqueles da tosse]</p>
<p><i>Txoxë bënë</i> (macaco preto macho) – “Quando come “<i>txoxë bënë</i>” e tem criança pequena, desmaia e tem dor de cabeça, tanto o homem quanto a mulher”.</p>

Para os Matis, compartilhar alimentos é uma das maneiras de se transformar em outro. Crianças que comem muita fruta são ameaçadas pelas mães “Vai virar macaco, com a barriga cheia de caroço”, algumas vezes ao destrincharmos animais, encontramos sementes em seus estômagos, as mães aproveitavam para lembrar aos filhos que “comer fruta demais, vira macaco”. A relação entre

alimentação e virar outro é registrada em praticamente todos os estudos amazonistas, como sublinha Barcelos Neto: “reside nas formas alimentares um dos modos centrais da transformação nas cosmologias ameríndias” (2004: 140). O autor cita como texto pioneiro, um texto de Peter Rivière (1995) sobre um mito tiriyó, no qual um jovem vestido com “roupa” de onça vira onça ao lamber o sangue cru da caça. “Comer como onça (cru) torna alguém onça” (idem). Com base na teoria da agência de Gell e as proposições de Viveiros de Castro sobre evento e ação, Barcelos Neto chama atenção para a importância dada à “eficácia dos enunciados, a sua capacidade de interferir no curso das relações sociais” (2004: 20).

Reflexões

Essas festas são local de afirmação e negação de parentesco, local de namoro, brincadeiras sexuais, local de aprendizagem e vivências dos mitos (performance/"teatro"/vivência do que é contado em outros momentos), das músicas - que eles ensaiam e tentam ensinar aos jovens, há alguns que são os/as *ikbo*, aqueles "que sabem", meio encabeçadores de cantos, de mitos, dos saberes sobre *dauës* e *nestê* (*dauës* - remédio do mato/ervas para curar e *nestê* - ervas para banhar/curar).

As *nëix tanek* são momentos onde os mitos são vividos/performados/*enacted*, quando são colocados em ação e desse modo renovados, recriados, lembrados e inventados os animais (como preferem traduzir os próprios Matis). Proponho pensar também que os mitos são “acionados” e as potencialidades desses animais são acionadas. Os conhecimentos tecnológicos que foram aprendidos dos animalumanos e são relatados nos mitos, vividos no *tanek*, mas também narrados em outras festas, encontros na maloca e nas casas, são recordados, narrados, revividos, reinventados. Os mitos são renovados nos *tanek* e nas *munurek*, eles são memória e transformação. Assim como padronagens das pinturas corporais, podem ser mensagens trocadas com os *tsussin* - como sugere Lagrou para as pinturas dos Kaxinawá, comunicação com os *yuxin* (2007), talvez assim também sejam as pinturas matis. Mas não tenho informação suficiente para afirmar tal coisa. Penso que talvez sejam

também comunicação com animais de quem inventam e copiam as padronagens, tanto nos desenhos corporais como no outro tipo de desenho corporal que são os adornos, especialmente os braceletes com os padrões de onça, mas também os colares que cruzados sobre o peito também fazem o desenho dos traços que marcam as painéis de cerâmica e de alumínio com a “marca Matis”. Comunicação que opera também com as invocações das potencialidades dos animais quando se perfura para brincos, *kuiut* (tembetá), *mananukit*, etc.

Nëix tanek são rituais realizados para festejar, desfrutar da vida em comum e social, preparativo das tatuagens e também para “matar”¹¹⁰ a jovens e estrangeiros. Podemos pensar como Gell:

I consider that the various arts – painting, sculpture, music, poetry, fiction and so on – as components of a vast and often unrecognized technical system, essential to the reproduction of human societies, which I will be calling the technology of enchantment. In speaking of ‘enchantment’ I am making use of a cover-term to express the general premises that human societies depend on the acquiescence of duly socialized individuals in a network of intentionalities whereby, although each individual pursues (what each individual takes to be) his or her own self-interest, the all contrive in the final analysis to serve the necessities which cannot be comprehended at the level of the individual human-being, but only at the level of collectivities and their dynamics.” (Gell 1992: 43, sublinhado meu).

¹¹⁰ Matar aqui é um neologismo para referir-se a um verbo para a ação de “tornar o outro mais Matis”, fazer de alguém um Matis ou ainda fazer do não-Matis – ou do Matis ainda em construção - um Matis um pouco mais completo. Em português, temos o verbo matizar, com z, que refere-se a “fazer passar gradualmente de um matiz a outro: a arte de matizar as cores. Fig. Expressar diferenças delicadas: matizar as palavras. V.pr. Apresentar cores variadas: os jardins matizam-se de flores na primavera. Matar seria assim uma matização, entre matizar e matizar. Não trata-se apenas de uma brincadeira de linguagem, mas de uma criação e transformação com e de palavras. Há algo de matizar no ‘matar’, pois é pelos rituais que se passa gradualmente poderes e saberes de um Matis a outro e que se expressam e marcam como Matis.

São festas e jogos que reúnem mito, performance, cantos, confirmação de parentesco, são fundamentais para a economia de conhecimento, a economia de gente e, também, para a economia das relações com animais-estrangeiros e com suas tecnologias e seus bens e objetos. Ocorre essa permanência e transformação no e pelo ritual que se dá em múltiplas esferas e em múltiplos tempos. Os *matis* se transformam em *animalumanos*, os *animalumanos* viram *matis* (gente), ao mesmo tempo se adquirem capacidades, se narra e se performam mitos, cantos e danças para que esses permaneçam transformando-se parte da cosmologia *Matis*, para que sigam sendo eles, novos eles, eles sobrenaturais, eles mais do que eram antes do ritual, eles agora vivendo e experienciando esse tempo que é ao mesmo dos antepassados, mas o tempo presente e o tempo que se permanece, o tempo deles mesmos como *Matis* no futuro. Um ritual que deve portanto se transformar para que seja de fato “tradicional”, ou seja, para que siga circulando as informações que foram as identidades *Matis*, especialmente nesse momento de grandes transformações. O perigo de congelar e virar um folclore é distante dos *Matis*, eles não parecem preocupados nesse momento com isso, estão mais preocupados em aumentar a vitalidade de si e das festas; se continuar a mudar, permanece. É importante registrar também que no terceiro dia de festa na Aurélio, à noite, houve forró com equipamento de som movido a energia da placa solar e depois um jogo de futebol para aproveitar a visita dos jovens Marubo que vieram de suas comunidades para o forró e também para jogar bola¹¹¹.

Procurei mostrar como nessas festas as relações de parentesco são confirmadas ou negadas, são lugar e momento privilegiado de relação entre os *Matis* e seus estrangeiros, sejam eles *nëix* (animais), *tsussin* (seres desencorporados sobre os quais trato no capítulo

¹¹¹ Deixei de fora da tese a descrição e a análise dessa continuidade entre as danças das festas *nëix tanek* e forró para tratar em mais profundidade no futuro. Tenho diversos dados de outra festa para celebrar a inauguração da maloca na comunidade de Mário Marubo da qual participei em 2006 (Arisi 2007). Montagner & Melatti também trazem descrições de festas onde os Marubo dançavam à moda “tradicional” e também ao que diziam ser moda peruana e brasileira (1975: 86).

seguinte), indígenas de povos vizinhos, brancos (funcionários públicos, turistas, documentaristas, pesquisadores), entre muitos outros. Tecnologias e poderes são apreendidos com animais, registro desses sucessos de acesso a novas tecnologias e poderes circulados nos mitos, nas festas (*nëix tanek*) e nas listas enciclopédicas de conhecimentos memorizadas e cantadas, enunciadas em coletivo durante as festas.

Os animais são provedores, professores de tecnologias:

Txuná (Macaco Barrigudo) ensinou a tatuagem

Tsawës (Jabuti) era Sovina com o conhecimento de como fazer/tecer redes, após terem colocado breu em seu ânus, após quase explodir de dor de barriga, ele se viu obrigado a partilhar seu saber sobre tecer redes com os Matis.

Atsaban (Jaburu) ensinou a pescar com *komó* (um dos venenos timbó) e o *kampok* (vacina de sapo).

Wësnit ensinou a plantar mandioca, milho (e banana) e fazer caçuma.

Se diversas tecnologias fundamentais para a vida e identidade coletiva Matis – como a tatuagem, o timbó, o fogo, entre outros itens civilizatórios - tem suas origens nas relações dos Matis com os animais, não são eles a única fonte de conhecimentos e poderes que interessam e afetam os Matis. Há outros com quem também se empreende uma economia de saberes. Entre eles, os *tsussin*, seres sobre os quais trato na próxima parte. É importante sublinhar que há diversos gradientes de proximidade com cada um desses estrangeiros, pois variam também de acordo com a posição que cada estrangeiro ocupa na rede de relações micro e macropolíticas, de parentesco ou não, entre outras variáveis. São também posições movediças que dependem dos contextos nos quais tal festa é organizada, para quais finalidades, etc. As relações com estrangeiros são, obviamente, não-estranques. Vamos conhecê-las de perto, começamos pelos seres desencorporados, as forças vitais que circulam desencorporadas pelo cosmos.

PARTE 2

Tsussin e corpos



Iva Chunu

Arte: Frank Koopman

Capítulo IV- Poderes e sapiência

Há relações que se dão com *tsussin* (termo próximo ao *yuxin*, utilizado por outros grupos do tronco Pano). Como todo conceito abstrato, é de difícil compreensão e tradução. Aliás, essas paradas que farei para refletir sobre sugestões de traduções de palavras e as dificuldades de relacionar conceitos de sistemas de pensamentos e classificações do mundo são constituintes de todo e qualquer trabalho etnográfico. Como escreve Cesarino em sua tese que versa sobre tradução, poética e xamanismo:

Tradução é um problema conceitual, além de uma operação que atravessa e conjuga formas, conceitos e matérias de duas línguas; o pensamento marubo, por sua vez, elabora para si mesmo uma apreensão poética e uma reflexão tradutiva. Estes níveis estarão interligados ao longo da tese: uma investigação calcada nos detalhes da língua acaba por gerar uma reflexão sobre as condições gerais do problema da tradução, que deve por sua vez se debruçar sobre os critérios internos do pensamento tradutivo e poético do xamanismo marubo. (Cesarino 2009: 11)

Opto por recusar palavras como “espírito” ou “deus” como me foi sugerido por alguns Matis quando tentavam explicar-me em português o que era *tsussin*¹¹². Como argumentei com meus professores Matis, “deuses” ou “espíritos” são palavras bastante polissêmicas também em português e variam enormemente de

¹¹² Erikson observa que o outro radical de *yura* [ou *matsës* para um relativo termo em matis] seriam os “yoshin”, o que afirma com base em informações de Deshayes em comunicação pessoal: “L’opposition radicale, s’il faut parler en termes binaires, serait plutôt celle entre d’un part ceux qui sont essentiellement corps (yura), c’est-à-dire lês humains au sens large, et d’autre part lês esprits (yoshin)” (1986: 190). Porém, os *yuxin* também compõem (ou habitam) os vivos, como vemos em diversos trabalhos (Cesarino 2011, Lagrou 2007).

sentido entre falantes brasileiros, dependendo de suas opções ou negações religiosas. Prefiro também não iniciar por alguma definição esgarçada como “seres desencorporados ou descorporificados”, pois talvez o *tsussin* não seja bem um ente, pode ser também “qualidade ou movimento”, como sugere Lagrou para os *yuxin* Kaxinawá (2007).

A reflexão etnográfica que será desenvolvida aqui não é portanto uma explicação, mas um exercício de pensamento. Para tanto, é necessário realizar um trabalho de crítica terminológica: o leitor vai perceber que um certo desconforto ou suspeição diante de termos analíticos usuais (tais como ‘alma’, ‘corpo’, ‘espírito’, ‘mito’, ‘sociedade’, ‘sagrado’, ‘imaterial’, entre outros) atravessa o presente estudo, que pretende colocar a etnografia em uma espécie de estado de suspensão, algo afim à *epoché* dos cétricos. As sugestões ou alternativas que acabo oferecendo ao traduzir os termos e noções do pensamento marubo – bem como seus cantos que aqui estão quase transformados em poemas – são portanto provisórias (Cesarino 2009: 11).

Já admitidas então as limitações e definidos em negativo alguns pontos de partida, com a intenção de proceder ao mesmo “estado de suspensão”, como proposto acima, irei nesse capítulo descrever contextos de uso e aparição de *tsussin*. É uma tentativa de enraizar o conceito *tsussin* etnograficamente em seus contextos, aqueles momentos nos quais os *tsussin* aparecem ou são mencionados na vida entre os Matis. Espero assim, conseguir mostrar como se dão algumas relações Matis com os *tsussin*. Nesse capítulo, pretendo comentar também sobre aquisição e circulação de habilidades, poderes ou conhecimentos numa economia de saberes e poderes com os *tsussin*.

Os estudos amazônicos dedicam-se a acompanhar as múltiplas relações que diferentes povos estabelecem com diversos seres. Como aprendemos com as etnografias ameríndias, os povos indígenas em

geral estendem os limites da humanidade para muito além do que prevêem as filosofias biológicas, o que Viveiros de Castro chama de monoculturalismo e multinaturalismo ameríndio, em contraposição ao mononaturalismo da ciência biológica e o multiculturalismo de outros (1996; 2002b).

Ideologia de caçadores, esta é também e sobretudo uma ideologia de xamãs, na medida em que são os xamãs que administram as relações dos humanos com o componente espiritual dos extra-humanos, capazes como são de assumir o ponto de vista desses seres e, principalmente, de voltar para contar a história. Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica. (Viveiros de Castro 1996: 120)

Embora seja importante frisar que os *tsussin* são extra-humanos. Aqui, procuro mostrar como é sua agencialidade e no que os *tsussin* se diferenciam dos demais seres dotados de certo estatuto de agência humana ou sobre-humana (como propõe Lagrou para os *yuxin kaxinawá*). A dificuldade de compreender *tsussin* também anima trabalhos de outros Panólogos, como o já mencionado trabalho de Lagrou (2007) que qualifica o *yuxin kaxinawa* como o “mais extenso e o mais polissêmico conceito-chave da ontologia kaxinawa e, por isso, impossível de ser exaustivamente circunscrito”, ela empenha-se em “esboçar suas características básicas” (2007: 347). Uma delas diz respeito à sua qualidade ou sua energia “de animar a matéria”, de “fazer a matéria crescer” e dar-lhe consistência e forma (idem). “A água, ou líquido, são veículos de *yuxin*; outro veículo é o deslocamento de ar, o vento e a respiração. *Yuxin* é uma qualidade ou movimento que liga todos os corpos inter-relacionados neste mundo” (idem).

Os *tsussin* dos mortos, ensinam os Matis, ficam por algum tempo perambulando por perto da aldeia, no mato, especialmente perto de fontes de água. Coffaci de Lima observou o mesmo também

entre os Katukina. Não tenho dados suficientes para descrever o que ocorre após a morte com o *tsussin*, pois os Matis são mais sucintos em relação aos caminhos percorridos por seus *tsussin* após a morte, sei apenas que eles sobem para *abuk* (em cima/céu), para uma espécie de aldeia onde vivem os mortos. Ao contrário, ao que parece, dos Kaxinawa para quem há dois tipos de *yuxin* e diferentes caminhos (*baín*, mesma palavra em Matis) por onde os *yuxin* vão para diferentes lugares *abuk* (acima) no pós-morte (Kensing 1995, Lagrou 2007) e dos Marubo que multiplicam os patamares e os caminhos possíveis (Montagner 1996, Cesarino 2011). Durante uma aula de cantos xamanísticos para jovens mulheres e um rapaz Marubo, na maloca de Estevão, aprendi com o velho rezador sobre os diversos caminhos que o xamã mostra em seu canto, para quando a gente morrer já saiba por onde deve subir para o alto e não se perca. Cesarino dedica sua tese a tratar da poética xamânica marubo e de como são esses vários caminhos e patamares do cosmos (2011), de forma resumida no trecho abaixo, ele explica a noção de *yochĩ*:

Para os Marubo, *yochĩ* é uma noção complexa que precisa ser compreendida em níveis diversos: trata-se de (1) algo que pode se desprender do corpo de uma pessoa, assim fazendo com que ela fique doente; (2) da imagem desta mesma pessoa (sua sombra, a imagem dentro das pupilas), que aparece em fotografias e em filmes¹¹³, e que pode, portanto, ser potencialmente manipulável pela feitiçaria (pois a imagem se transforma em uma extensão da pessoa); (3) dos mortos que ficam por esta terra assediando os vivos (e causando, assim, doenças diversas); (4) dos espíritos de outros patamares celestes e terrestres, do mundo sub-aquático, das árvores, animais, insetos, peixes, etc, também potencialmente agressivos; (5) de qualquer princípio que se destaca das coisas (chamadas

¹¹³ Também os Matis empregam o termo *tsussin* para fotografias e filmagens, mas não registrei se os podem usar para manipulações ou ataques.

por nós de "materiais"), tal como de uma faca ou de uma colher, e se introjeta na carne da pessoa, assim fazendo com que ela fique doente. Como se vê, a noção de *yochĩ* é central para a compreensão do que se concebe como doença e como saúde para os Marubo: aqui, podemos apenas oferecer um panorama geral. (Arisi, Cesarino & Francisco 2011: 70)

Pensando justamente nessas etnografias, perguntei algumas vezes se havia *tsussin* do olho, os Matis aproveitaram para me questionar acerca de minha pergunta com bastante curiosidade, mas sempre negaram haver um *tsussin* relacionado ao olho. “Quando se morre, o *tsussin* do morto sobe e não volta nunca mais”, foi a resposta mais comum. O *tsussin* porém perambula certo tempo, como comentado anteriormente, e pode ser muito perigoso para seus parentes próximos. O que muitos – especialmente Tëpi Pajé e Iva Rapa - se esforçaram em me fazer compreender foi que no mundo há *tsussin* diversos e que circulam em diferentes patamares, na terra/no solo, no céu e na água.

há diferenças entre as concepções sobre seres/potências/duplos/agentes desencorporados que povoam o cosmos. Se para uns, “alma” é um princípio etéreo e imaterial, para outros o mundo é repleto de seres/potências/agentes desencorporados como “duplos”. Os povos do Javari tem diversas concepções sobre esses seres/potências e também diferentes palavras. A questão, porém, não é apenas de léxico, ou seja, os termos não são sinônimos ou equivalentes uns dos outros. Esses seres também diferem entre si, como se transportam, em que circunstâncias são encontrados, o que podem fazer ou causar, etc. Vejamos alguns trechos onde eles aparecem nas etnografias reunidas apenas para ilustrar brevemente e notarmos as diferenças entre eles. Os Marubo

conhecem *yochĩ*; os Matis, *tsussin*, os Mayoruna/Matsés também têm os seus equivalentes. (Arisi, Cesarino & Francisco 2011: 69)

***Tsussin* na roda de *tatxik* (bebida matis feita a partir de um cipó)**

Algumas vezes, durante a madrugada na roda de *tatxik*, Iva Rapa ou Iva Chunu (dois irmãos considerados pelos demais da Beija-Flor como homens com poderes xamânicos) alertaram-me que havia *tsussin* sentado/a a meu lado no *sektê* (banco de maloca). Uma vez, com muito sono, às 3h da madrugada, o comentário foi feito pois eu pensei que Iva Rapa estivesse a meu lado e falei algo em voz baixa com ele; Iva Chunu disse-me que eu estava falando com um *tsussin*, pois Iva Rapa havia saído. Em outra ocasião, avisaram-me que os *tsussin* haviam chegado na maloca, atraídos pelo canto de onça (*kamun nomanankin*) que o velho cego Bêchu entoava. Ensinarame que o canto é forma de comunicação com *tsussin*. Bebe-se *tatxik* em vários momentos do dia, porém nas rodas diurnas nunca falaram sobre a chegada ou a visita de *tsussin*, apenas nas noturnas.

Como se toma *Tatxik*

Em plena madrugada, lá pelas 3h ou 4h, é soada a *massën* (trompa de cerâmica com haste de madeira). O som é um chamado para os que querem tomar *tatxik* na maloca também serve para reunir de emergência a todos. Ao ouvir a *massën*, aos poucos, os homens entram pelas portas mais próximas de suas casas e buscam seu *sektê* (banco), cada um utiliza seu próprio, mas muitas vezes os filhos pegam o de um de seus pais ou dividem com ele o banco. Em 2009, as mulheres não participavam das rodas noturnas; nas diurnas, ficavam em suas redes ou nichos familiares cozinhando, embalando as crianças, participando da conversa, mas sem sentarem-se nos bancos. Logo, no entroncamento dos dois corredores – central e lateral, forma-se uma roda.

Foto 46 – Kuini Buntak carrega cipó tatxik recém coletado



Foto 47 – Iva Rapa arruma tatxik ainda pingando seiva

Foto 48 – Roda de tatxik com cineastas sul-coreanos



Encostado em um dos pilares centrais e do corredor lateral, está Kuini Buntak, Binin Bëchu Papi Wassá (filho de Chapu Sibo Mëo), Binin professor, Pixi Wassá, Tumi Mabëru, Make Bush de cabelos brancos, Binin Bëchu (velho cego), Makë “Grifo”, Kuini Pussá “Mariwin”, Damë Kaci, Iva Chunu e eu.

O preparo do *tatxik* é realizado do seguinte modo. O cipó é retirado da floresta, cortado lá mesmo na mata em pedaços de 30 a 40 cm cada. Participei de uma expedição¹¹⁴ para buscar *tatxik*, quando voltamos carregados com três fardos de cipó. Na aldeia, o cipó é guardado e um dos homens vai buscá-lo quando a roda já está formada. Os homens estão sentados sobre os bancos *sektê*, cada um busca sua cuia que fica pendurada nas traves da maloca e vai limpando-a com a ponta dos dedos, amarra cuidadosamente o fio de urucum ao redor da alça e aguarda sua vez. As cuias chamam-se *xumá*, são feitas pelas mulheres a partir de barro com charnote. De cerca de 30 cuias penduradas nos troncos da maloca em Beija Flor, apenas duas tinham em seu bojo um *kënakit* (*kënek* é desenho, *akit* é aquilo), feitos pela ceramista ou pelo próprio homem que a usava, o desenho fora feito com uma incisão no barro quando a peça modelada de barro ainda estava fresca com um galho ou faca. Padronagens das cuias

Um dos homens traz o ralador (*tatxik nokoxkatê*), a *xukatê* (esteira) e um ou dois potes de cerâmica ou panelinha de alumínio (*xumá* ou *matsu bakuë*) para colocar a água da qual todos se servirão com a mão. Os mais velhos dizem que antigamente cada homem tinha seu próprio pote de cerâmica com água, hoje todos pegam água do mesmo utensílio. Quando terminava a água, algumas vezes me pediram que eu buscasse mais, pois trazer água e comida das casas

¹¹⁴ Matos comenta sobre a satisfação dos Mayoruna/Matsés ao levá-la nas caminhadas/caçadas no mato e acrescenta que Erikson também apontou que “(...) los Matis no estaban entusiasmados por los pocos bienes que podíamos darles ni por nuestro proyecto intelectual. En cambio, la idea de que hubiéramos ido a recorrer un trecho de camino (kapwek) con ellos merecía su general aprobación (Erikson 1999, p.34)” (Matos 2009: 71). Eu vivenciei o mesmo entusiasmo, todas as vezes em que acompanhei-os em pescarias, caçadas, caminhadas para buscar *tatxik* ou buscar madeira ou palha para a construção da maloca. Minha participação era considerada como especial e sempre retribuída com convites para partilhar da caça, pesca, bebida, etc. Além disso, por ser mulher, muitas vezes fui “chibatada” na volta, para evitar que eu ficasse “panema”. Mais adiante, explicarei melhor.

ao redor para o centro da maloca é uma das atividades femininas. Em seu turno, cada homem pega os utensílios e prepara sua própria bebida. Esses materiais ficam guardados entre as esteiras do telhado lateral da maloca, próximos à porta na Beija Flor, como o ralador, feito de um tronco de madeira de 5 cm de diâmetro no qual foram introduzidos *txuná xetá* (dentes de macaco barrigudo) com as pontas viradas para fora. Os potes para água às vezes ficam apenas emborcados no chão, mas jamais as cuias, essas ficam amarradas nas traves da maloca. O ralador de *tatxik* dos Matis é muito similar ao dos Korubo que observei ser usado em 2003, porém os Korubo prendem o ralador entre os dois pés, esse fica vertical em relação a quem rala, deixam as raspas caírem direto sobre a cuia. Os Matis seguram o ralador de outro modo. Quem vai ralar prende o ralador de modo que esse fica horizontal em relação a quem rala; enquanto um pé segura a ponta do ralador contra o chão, o outro pé faz de apoio de modo que o lado dos dentes fique virado para cima e no ar. Embaixo do ralador, coloca-se a esteira *xukatê*, pois ao ralar o cipó, as raspas devem cair sobre a esteira.

Quando considera-se ter uma quantidade suficiente, obtida após ralar de um terço à metade do pedaço de cipó, faz-se um rolo com a esteira *xukatê* e as raspas do cipó são colocadas dentro da cuia. O homem segura a cuia com a mão esquerda e com a outra em forma de concha pega um pouco de água, coloca sobre as raspas. Com a ponta dos dedos junta as raspas do cipó na palma da mão, fica apertando-as, o sumo do cipó com a água sai avermelhado e marrom. Molha novamente a mão e volta a apertar o que agora já vai formando uma bolinha de cipó que lembra uma fruta pequena de kiwi, uma bolinha oval. Depois que a bebida está preparada, o homem deposita sua bolinha ao lado da dos demais companheiros; assim, juntam-se ao longo de uma noite de *tatxik*, cerca de 25 ou mais bolinhas de cipó. Nunca se reusa a bolinha, para tomar uma segunda cuia, deve-se esperar circular o raspador e a esteira. Na primeira vez, ninguém pula na frente, segue-se a ordem de quem está sentado, como na roda de mate; mas na segunda rodada, pode-se pedir para usar o ralador, assim se segue uma certa ordem de quem pediu primeiro. Nunca preparei eu mesma uma cuia, mas muitas

vezes fui servida de *tatxik*, convidada por algum dos homens que a preparou para mim.

As mulheres Matis não tomavam *tatxik*, pelo menos até dezembro de 2009. Saí do Vale do Javari em outubro e, ao retornar em dezembro para a cidade de Atalaia do Norte, cheguei na casa chamada de “Casa do André” (pois pertencia antes a André Chapiama Wadick Mayoruna, coordenador da Univaja em 2009) ou “Casa da Beija-Flor” (ver mapa xxiii), onde estavam várias pessoas preparavam *tatxik* na varanda de madeira. Tëpi Pajé ofereceu cuias às mulheres, jovens e adultas. “Agora, as mulheres tomam *tatxik*”, falou Tëpi para mim. Creio que essa transformação se deve ao retorno do xamanismo, que se mostra cada vez mais vigoroso, e à confiança que Tëpi tem e quer ter de que os Matis podem voltar a lidar com o amargor e o poder que dele e com ele advém.

Importante mencionar também que nas rodas de *tatxik* durante a madrugada, cantam-se canções de onça (*kamun nomanankin*). Na Beija-Flor, em algumas noites, pediram a Bëchu o pajé velho cego que as cantasse. Alguns dormitam, conversam em voz baixa. Há um investimento em não dormir a noite toda, deve-se fazer vigília, pois há certa expectativa de que o sol não nasça. Quando amanhece, quando a primeira claridade surge, diz-se “*setkiax*” (palavra para amanhã, amanhecer e hoje empregada no sentido de bom dia). No início, pensava apenas em *setkiax* como um “bom dia”, mas depois de muitas madrugadas de rodas de *tatxik* compreendi que há grande alívio em que o dia amanheceu. Se alguém estiver doente, a noite de vigília será atravessada por uma angústia enorme, a manhã traz sempre um certo relaxamento. Então, os homens começam a preparar as tarefas que planejaram para aquele dia, pegar poraquê, caçar mutum, pescar, roçar ao redor das casas, arrumar algo em suas casas, dar aulas, ir para a farmácia, preparar roça, entre outras.

Patamares onde circulam *tsussin*

Na maloca grande da aldeia Beija-Flor, também em uma roda de *tatxik*, os velhos Binan Chapu Sibó Mëo, Iva Chunu, Iva Rapa e Tëpi Pajé ensinaram-me sobre os patamares por onde circulam *tsussin*. Explicaram-me que os *tsussin* vivem e circulam em três

patamares do mundo. Há *tsussin waká* (da água), *tsussin nimëru* (da floresta ou do mato, *nimëru* é traduzido por mato, mas *mëru* ou *muru* é também longe) e *abuk tsussin* (os do alto ou do céu). Como já havia escutado algumas vezes um outro termo para *tsussin* que circula no nível do chão ou do solo terrestre: *txorën tsussin* (da terra, do solo), perguntei se *nimëru tsussin* (do mato, da floresta) eram diferentes ou iguais aos *txorën tsussin* (da terra ou do solo). Os velhos responderam que “*nimëru tsussin* e *txorën tsussin* são iguais (*apat*)”. Portanto, há *tsussin* circulando em três níveis, para os quais usam quatro termos:

Abuk (em cima, do céu)

*Nimëru*¹¹⁵ (do mato, da floresta) / *Txorën* (da terra, do solo)

Waká (da água)

Os patamares de profundidade ou altitude matis nos quais circulam os *tsussin* também servem como base para classificar diversos seres, entre eles os animais “aquáticos”, “terrestres”, “arbóreos”/“do céu”. Há um mito que trata dos patamares do qual apresento uma versão reduzida narrada por Baritsika “Um povo vivia *abuk* (em cima, no céu). Resolveram descer e acharam que a vida aqui na terra era muito boa, pois tinha caça abundante. Então eles baixaram a escada. Depois disso, passaram a viver aqui no *txorën* (na terra, no solo) e não subiram mais para cima.”

Há também diferentes tipos de poderes que circulam entre esse patamares, mas trato disso mais adiante nesse mesmo capítulo. Por ora, gostaria de reler outras etnografias Pano sobre os patamares, presentes em diversas cosmologias Pano. Os Marubo, vizinho dos

¹¹⁵ Spanghero Ferreira (2005: 154) traduz do Matis *ni* como ‘conjunto de árvores’ e *mëru* ou *muru* (a linguísta grifa ‘*mëduk*’) como ‘longe’ Os Matis traduzem *nimëru* como ‘floresta’ ou ‘mato’.

Matis, identificam diversas “camadas”, como Montagner registrara em 1975:

Quando o xamã está em transe, cantando, o seu espírito percorre o Yobé bai. Aí encontra o espírito Rewepéi, Yobé e outros. Yobé é espírito bom, ensina o xamã. Diz-lhe que doença tem o doente, quando vai chegar a morte, que doença está para vir e ensina-lhe remédios do mato. Quando o xamã canta, é o Yobe que está lhe contando essas coisas. Depois que o Yobé e Rewepéi entrarem no xamã, não saem mais, porque ele tem sangue bonito (fraco). Se saírem, o xamã morre. A casa do Yobé é o peito do xamã. Quando o xamã está em transe, seu espírito sai, fica por aí andando e o espírito de Yobé entra. Ao acabar o transe, o seu espírito retorna para o peito e fica junto com o do Yobé. (Montagner & Melatti 1975: 68)

Como para os Matis, os Kaxinawa compreendem que essas fronteiras entre patamares e corpos podem vir a ser permeáveis e seus mitos sobre a “origem das coisas” “ilustram uma cosmologia que produz uma inter-relação entre a terra e os mundos do céu e da água e uma consciência da permanente possibilidade de uma inversão de posições” (Lagrou 2007: 234). Lagrou considera que, para os Kaxinawa, “ser humano significa engajar-se no ciclo sem fim da troca de elementos e fluídos vitais, ciclo que implica em diferença e é realizado na terra, a meio caminho entre o mundo aquático enquanto começo e o céu como devir” (2007: 29-30). Os mitos Kaxinawa sobre a origem da morte falam desse tempo onde não havia diferenciação definitiva entre céu e terra, as pessoas se renovavam pela troca de pele, até que, cansado, o velho ancestral *Pukã* pediu que seu filho o matasse. O filho deu-lhe um sapo venenoso e o velho morreu, quando subia ao céu gritou “mudem de pele!” para que seus filhos continuassem a trocar de pele, mas eles não o escutaram pois chovia forte e trovejava. Uma barata enganou-os dizendo que o velho gritava “acabem!”. Os seres que escutaram

corretamente as palavras de Pukã foram a cobra, a barata, o escorpião, o pau-mulateiro (árvore que troca de casca) e dois tipos de carangueijo. Em outros mitos, narram como se deu a separação entre os patamares.

Os Yaminawa tem uma classificação em quatro patamares que servem não para classificar os diferentes *yuxin*, mas para marcar sua organização social. De todos os modos, é interessante aproximar-se dos dados Yaminawa pois eles separam justamente “em quatro signos diferentes” seus grupos *kaio*. Calavia explica o termo *kaio* como sendo “grupos supostamente unidos por laços de descendência e designados por um nome totêmico, habitualmente de um animal. Os *kaio* seriam espaços de solidariedade e exogamia, formados por uma regra de descendência unilinear, mais exatamente paterna” (2006a: 107).

Há os seguintes grupos *kaio*:

Xapandiwo
(menos marcada,
frouxamente associada às araras)

Rwandiwo (animais da mata) / *Yawandiwo* (das queixadas)
(relacionado com onças e mucuras)

Dwawakewo
(animais subaquáticos,
especialmente os providos de esporão,
como *mandi* e *arraia*)

Essa separação em quatro nomes é marcada por fortes tons totêmicos, Calavia também comenta que os Yaminawa não consideram que exista um circuito fechado na circulação cósmica, os mortos não reingressariam no ciclo vital (2006: 357) e não há um “ciclo de energia entre o céu, a terra e as profundezas” (idem).

A relação entre o espaço humano de referência e os outros espaços pode ser definida pela sua simetria: uma vez adotado o olhar certo, o

outro lado é igual a este, eventualmente dotado de saberes desconhecidos para os humanos, que podem ser comerciados de um lado a outro do limite. Mas esse comércio exclui a criação de seres: as distintas dimensões se espelham, não se fecundam (op. cit: 358).

Portanto, nesse sentido seriam distintos dos *yuxin* Kaxinawa que podem inclusive gerar filhos com mulheres Kaxi. Os Matis também contam sobre eventuais relacionamentos sexuais com mulheres *tsussin*. Iva Chunu contou-me que o jovem Chapu “da Onça” fez sexo com uma mulher *tsussin* que teria “caído lá de cima”. Outros como Tëpi Pajé e o próprio Iva Chunu teriam visto também essas “mulheres *tsussin*”, mas não teriam tido relações com elas. “Agora, essas mulheres *tsussin* chegam mais perto de nós”, disse Iva Chunu. Ele marcava a diferença com o tempo em que os matis estavam sem praticar pajelanças e sem se relacionar diretamente com os *tsussin*. As mulheres nunca comentaram sobre possíveis relacionamentos sexuais com *tsussin*. Mesmo assim, afirmaram que esses têm agência sobre fetos, como mostro a seguir.

***Tsussin* e nascimentos**

Ao perguntar se bebês já tinham *tsussin* quando na barriga das mães, alguns disseram que sim e outros que não; Tëpi Pajé afirmou que “sim, bebês na barriga tem *tsussin*”. O primeiro nascimento ocorrido após a inauguração da aldeia Beija-Flor, foi de gêmeos, filhos de Kaná (segunda mulher de Kuini Pussá e também mulher de Pixi Wissu). Ela contou-me que teve quatro filhos (todos com Kuini Pussá), entre eles, os “gêmeos *issamarop*”. Eu perguntei-lhe porque eram *issamarop* (ruim/feio), ela repetiu-me apenas que *dabëtpá* ou *bëtpa bakuë* (dois ou dois bebês, gêmeos) são *issamarop* e não deu mais explicações. Os Kaxinawá consideram poderosos os gêmeos (*tsupibu bake* ou *yuxin bake* “como frutos da união de um pai humano (ou pais) com uma mãe humana e Yube yuxibu ou Nubu pui keneya (fezes de um molusco do rio com desenho)”, também as mães de gêmeos seriam consideradas “poderosas por sua cumplicidade com

o mundo de yuxibu” (cf. Lagrou 2007: 225 - 232¹¹⁶).

Não apenas os gêmeos são classificados de *issamarop* (ruim/feio), também os natimortos e os abortos. Assisti e participei de um parto na aldeia Aurélio, de minha “irmã” Tupá Maria José, filha de Kaná Ëxkó. Após muitas horas de trabalho de parto, o bebê saiu da barriga já morto. Quando morrem ao nascer, os bebês são considerados *issamarop* (ruim/feio), seu corpo fica exposto e as pessoas vêm, como num rito funerário, vê-lo. Todas mulheres perguntam se você já viu o corpo, caso encontrem com você em algum outro ponto da aldeia, buscando água, por exemplo. Como era minha irmã, fiquei muito próxima nesse dia, acompanhando as mulheres da casa, ajudando com a comida e ouvi o comentário comum dos que olhavam o corpo, de que era um “*bakuë issamarop*” (um bebê ruim/feio). Por não notar nada de anormal no corpo sem vida do menino, comentava que não entendia porque diziam que o menino era *issamarop*. Ninguém deu nenhuma explicação. Talvez o próprio fato de ele não ter nascido já era bastante prova de que se tratava de um ser ruim, não bom o suficiente para nascer, mas podem haver outras explicações. Um dos diagnósticos de por quê o bebê não havia nascido vivo dizia respeito ao marido de Tupá Maria José, Binin. Acusaram-no de não haver trabalhado bem e ajudado sua mulher a abrir o caminho da vagina para o bebê nascer. “Ele deveria ter aberto a vagina da mulher com a mão nos meses anteriores ao parto”, disseram várias *matxó* (anciãs) e outras mulheres. Volto a comentar sobre a necessidade de ajudar a abrir o corpo da mulher mais a frente.

Outras vezes, fui convidada a olhar fetos que haviam sido expelidos durante a gestação. Há um compartilhamento dos abortos, as mulheres se reúnem e visitam aquela que abortou, olham o feto, comentam se pensam que era menina ou menino, acalentam a que perdeu o bebê. Não tenho dados etnográficos suficientes para afirmar que os abortos são considerados como resultado do trabalho de *tsussin*, porém deformações são, com certeza, creditadas a ação de *tsussin*.

¹¹⁶ Por coincidência, como Lagrou mesmo aponta, tanto ela quando Kensinger (antropólogo anterior dos Kaxinawá/Huni Kuin) são gêmeos (op. cit.).

Na aldeia Beija-Flor, Pixi Ixmã e Tumë Xatan tiveram um filho que nasceu com um pé torto. Pixi explicou-me que era culpa de *tsussin*: “*tsussin* fez assim, *tsussin issamarop* (*tsussin* ruim/feio)”. Perguntei-lhe como era um *tsussin*. “*Tsussin* é assim como Jesus”, tentou ensinar-me Pixi Ixmã, comparando com um termo que ele supunha que eu devia conhecer. Els Lagrou registrou a mesma informação sobre as deformações entre os Kaxinawa - que chamam *tsussin* de *yuxin*. Ela anotou dois casos de crianças designadas “*yuxin bake*” (filho/a de *yuxin* ou *tsussin bakuë*, se traduzido ao matis), uma delas havia nascido com uma orelha fechada e a outra com pé torto, como o bebê de Pixi Ixmã e Tumë Xatan. Para os Kaxinawa, isso pode ocorrer quando a mulher grávida sonha receber visitas ou manter relações sexuais com *yuxin*:

as relações sexuais com seres *yuxin* provocam anomalias porque os *yuxin* são associados ao excesso e à mutabilidade da forma e porque esses seres não são humanos, pertencendo a um tipo diferente de ser. A mistura imprópria de excessiva diferença conduz à deformação. (Lagrou 2007: 225)

Não sei qual tipo de relações com *tsussin* provocam deformações e se há relação entre *tsussin* e a morte de fetos e bebês Matis, como já afirmei anteriormente, também nunca soube se essas são creditadas a relações sexuais com *tsussin*.

Tsussin e morte

O *tsussin* pode desprender-se do corpo das pessoas e ir subindo, se ele não voltar, isso pode acarretar a morte da pessoa. Porém, é importante frisar que o deslocamento ou distanciamento demasiado do *tsussin* da *nami* (carne/corpo) já é chamado de morte entre os Matis. Em 2009, Chawá Chari estava na cidade de Atalaia do Norte, em tratamento médico na Casai, quando Tëpi comunicou-se por rádio UHF com um dos filhos de Chawá, Iva Rapa. Tëpi Pajé disse que a anciã Chawá Chari, mulher de Kuini Buntak, estava “morta”. No mesmo dia, Iva Rapa decidiu retornar da cidade levando

consigo sua mãe Chawá de volta para a aldeia, pois queria que Tëpi Pajé tentasse trazer de volta o *tsussin* de sua mãe. A anciã que antes encontrava-se em tratamento médico na Casai seguiu tomando antibióticos durante a viagem de barco que durou algo mais que dois dias; na aldeia, a “morta” Chawá Chari foi atendida por Tëpi. A *matxó* (velha) recuperou-se, pois seu *tsussin* voltou a baixar, entrou de volta em seu corpo e ela seguiu e segue viva. Portanto a morte aqui deve ser entendida como a situação liminar e de debilidade, quando o pajé diz ver que o *tsussin* está subindo ou já subiu para o andar superior – o nível onde vivem os de *abuk* (em cima ou céu).

Langdon escreve sobre os processos de morte entre os Siona que utilizariam a expressão “estar morrendo” para designar o processo de doença. Esse “estar morrendo” pode ser interrompido, revertido com a cura e os Siona tem outra expressão para indicar que o processo terminou, ou seja, para quem já está morto, como explicado a seguir:

O conceito *wahi* expressa o processo de crescimento relacionado com estar vivo, robusto, jovem e saudável. A noção oposta é expressa pelo verbo *hun'i*-, que é o processo inverso de morrer. De fato, um Siona diz "estou morrendo" (*hun'iyi*) quando está doente. Para dizer que alguém morreu, agregam o sufixo verbal *-si-*, (*hun'isigi*), que significa literalmente "alguém que completou o processo de morrer". Tanto viver como morrer são processos dinâmicos, e o papel principal do xamã é atuar como mediador entre os humanos e os outros seres, principalmente *watí*, para o benefício do seu grupo. (Langdon 1994: 21)

Os Siona diferem, portanto, dos Matis que já chamam de morte o próprio processo de doença em si e não apenas seu fim. Os Matis dizem que alguém “morreu” ou “está morto já” para designar a alguém considerado gravemente doente ou alguém que tem sua carne (*nami*) desligada demais ou perigosamente longe demais de seu *tsussin* (força vital desencorporado). Outros povos de língua Pano

também utilizam o mesmo verbo para morrer e estar morrendo ou o mesmo termo para morto e moribundo/doente, como os Katukina que empregam *vopiai* para ambos (Coffaci de Lima 2000: 58).

Os Matis nunca empenharam-se comigo em descrever os caminhos (se os há) percorridos pelo *tsussin* de um morto, apenas afirmaram que quando alguém morre o *tsussin* sobe e o *tsussin* não volta mais, não será mais um *tsussin* vivo em um corpo. Entretanto, os *tsussin* dos mortos podem ficar perambulando por um tempo após a morte; as crianças de minha família me precaviam que nunca devíamos nos demorar a caminho de um dos locais onde banhávamos, pois nossas irmãs menores (as meninas Duni, filha de Bëssó Wassá, e Ęnawat, filha de Kaná Ękkó) e nosso irmão Bushe (filho jovem também de Kaná Ękkó, que não cheguei a conhecer, falecido em 2005) haviam sido enterrados por aqueles arredores (na direção do igarapé Aurélio, onde são enterrados a maioria dos mortos da comunidade). Minhas outras irmãs pequenas tinham medo dos *tsussin* de seus irmãos, especialmente os das irmãs pequenas, de quem elas se lembravam muito.

É estreita a relação entre lembrar-se e sentir saudades (o verbo é o mesmo *sinanekin*) demasiado de um parente ou amigo que morreu e a presença de seu *tsussin*. Não que lembrar seja de todo negativado. Kaná Ękkó tinha orgulho ao me mostrar que sua filha Ętxó sabia chorar a irmã um pouco mais velha Ęnawat (filha de Txema, morta por afogamento em fevereiro de 2009). Ela disse-me que Ętxó era a única criança de sua idade que sabia chorar assim. Muitas vezes ridicularizaram a forma como os brancos choram por seus mortos, imitavam burlescamente as fungadas, a quantidade de lágrimas e os gritos que os não-índios, todos considerados exagerados, descontrolados e completamente inaceitáveis para a etiqueta fúnebre matis que pressupõe um canto-choro que dura cerca de uma hora e é realizado quase diariamente. Por exemplo, a *matxó* (velha) Tupá Chumarapá (mãe de Kaná, mulher de Txami, falecida em abril de 2009), chorou a filha de abril a agosto de 2009, sempre ao alvorecer e ao anoitecer durante uma hora ou mais. Era possível ouvi-lo de praticamente todas as casas da aldeia, algumas vezes a ouvi chorar no meio da madrugada no mês de junho, por exemplo; Tumi Bëchuru (seu marido) algumas vezes a acompanhou.

***Tsussin* e os cabelos dos vivos**

Os Matis ensinam que *tsussin* de quem morreu vê o cabelo dos parentes vivos, por isso se deve cortar o cabelo bem curto se algum parente bem próximo morre (ou se for uma prima de quem se era muito próxima, talvez irmã de pai compartilhado?). *Tsussin* fica perto da água, no mato. Por isso, nunca se deve deixar cabelos nossos ou de outra pessoa que caíam ao serem penteados ou lavados no chão ou na água, deve-se colocar os cabelos caídos sobre um galho, numa folha suspensa. Muitas vezes, colocamos tufo de cabelos que encontramos no igarapé onde banhávamos sobre alguma folha no alto, pois os *tsussin* pegam os fios de cabelo dos vivos. Se juntarmos essas informações etnográficas, lembrando claro que tratam-se de grupos distintos, porém partes da “nebulosa compacta Pano” (Erikson 1993), creio que os cabelos dos Kaxinawa mortos não eram consumidos pelos vivos, pois, para os Matis e para os Kaxinawa, quem gosta de comer cabelo são os *tsussin/yuxin*.

Como já observei acima, Coffaci de Lima afirma que os Katukina consideram aos que estão “moribundos, à beira da morte,” que estão *vopi* (em língua Katukina, a tradução literal seria “comer cabelo” (2000: 89); em nota, observa como lhe parece “estranha a etimologia de *vopi*” e acrescenta observação feita por Lagrou a quem os Kaxinawa teriam relatado sobre o tempo em que o endocanibalismo era praticado, apenas o cabelo não era consumido, mas sim raspado e queimado (idem). Para se evitar o risco de que fossem “comidos” ou “pegos” pelos *tsussin/yuxin*. É por isso também que os Matis recolhem fios de cabelo do chão e das fontes de água após se pentear e banhar. Porém, nem todas as relações com os *tsussin* são apenas negativas, pois os *tsussin* são também importantes agentes nas economias de ensinamentos xamânicos, como veremos adiante.

Circular pelos patamares, aprender com *tsussin* para ser pajé

A circulação entre esses patamares é uma das formas de aquisição de conhecimentos, especialmente para aqueles/aquelas considerados pajés ou aprendizes de pajés, homens e mulheres com maior poder de curar, prever, lidar com outros seres poderosos como as cobras e ter sonhos reveladores, aumentar capacidades premonitórias, entre outras. Porém, circular nesses outros patamares implica em quase-morte ou morte (nos termos da morte Matis, como comentado acima, e que significa o abandono temporário do corpo do/a pajé pelo *tsussin*, com retorno do *tsussin* após determinado tempo).

Entre os Marubo, Montagner observou também que :

A história de como as pessoas se tornam xamãs é mais ou menos a mesma, tendo características semelhantes. A do xamã João, do Ituí, foi assim: quando menino adoeceu, cantou, perdeu a voz e o estômago inchou. Estava que nem morto, os seus parentes choravam. Seu tio debruçou-se sobre a boca do menino e cantou um dia inteiro. O menino mexeu-se e começou a cantar, sem que ninguém tivesse ensinado. Virou xamã. (Montagner 1975: 68-69)

Em sua tese, Barcelos Neto cita análise de David Rodgers sobre ritual dos Ikpeng e considera que essa encontra “ecos profundos na condição ontológica do xamanismo wauja, que é, precisamente, estar no limiar da “morte”, uma “morte” que pode se radicalizar em morte, seja do xamã ou do doente” (2004: 147).

Melatti comenta que os Marubo consideravam incompatível somar os “papéis de patrão e de pajé, quando desempenhados pelo mesmo indivíduo” (Melatti 1985a: 183). Porém, apontavam diversas similaridades no trabalho de ambos. “Patrão e pajé fariam o contato da sociedade Marubo com mundos distintos: o dos brancos e o dos espíritos” (op. cit: 185). O pajé Marubo contava sobre os lugares por ele visitados nos cantos xamânicos eram “como a cidade, com muita

gente, muito animados” (id. *ibidem*); a relação inversa foi apontada pelos Yaminawa que, como escreve Calavia (2006), relatavam sua experiência urbana como uma espécie de viagem xamânica. Ainda conforme Melatti, um falecido e grande pajé Marubo, Santiago,

mostrava bolachas, bombons (balinhas) e os dava aos presentes para comer. Fazia isso quando recebia o espírito *Nawa* (civilizado) *Vaká* (espírito): era um espírito “cariú” (termo para civilizado no Acre). Trazia ainda cigarro fraco, Continental; “trazia” roupa. Se o pai ainda fosse vivo, Lauro [filho de Santiago e interlocutor do autor afirma que] lhe pediria dinheiro (Melatti 1985a: 182).

Certos irmãos Marubo dividiam as responsabilidades da seguinte forma: um se encarregava da vida tradicional e religiosa e o outro do comércio e contato interétnico. Montagner teria ouvido de um pajé que um irmão era o *kakaya* (líder, palavra que muitos traduziam ao português também como “patrão”) da maloca e o outro, líder dos brasileiros (idem: 184, grifos sublinhados meus).

Os Matis podem fazer diagnósticos oníricos (por sonhos), mas também por apalpamento e outras técnicas. Muitas doenças Matis tem relação com a falta de *muxá* (espinhos) no corpo ou com *muxá* localizadas em lugares errados. O pajé cura ao reorganizar essas *muxá* no corpo do paciente. A doença também é causada pela presença de certos “objetos” estranhos ao corpo do paciente, como caracóis, espinhos de peixe, “preservativos”, eles causam doenças – ou são doenças objetificadas – e precisam ser retirados pelo pajé. A reorganização das *muxá* é realizada pelo xamã. Para os Matis, certas substâncias tem potencialidades terapêuticas, como o *tatxik*, o *bêtxeté* (colírio para caça e evitar “panema”), além de todos *dauês* (plantas medicinais) e *nestês* (banhos). Outras substâncias são eméticas como o veneno de sapo *kampok* (utilizado para provocar vômito e evacuação, limpeza do corpo). A qualidade benéfica do *kampok* está registrada no mito do Jaburu que foi quem ensinou a “provocar/vomitar” para limpar a barriga cheia de vermes/larvas do menino matis que havia sido seqüestrado pelo Urubu. O mito é uma

espécie de enciclopédia de conhecimentos biológicos e farmacêuticos também. Os Matis tem grande investimento na prevenção das doenças por meio da potencialização das pessoas que se dá pela construção e preparação do corpo, com os piercings, tatuagens, os kuestês (chibatadas), entre outras.

Apresento a seguir narrativas de tornar-se pajé. A primeira é de um menino que “virou pajé” e ficou na floresta para sempre, as demais apresentam as circunstâncias do início do aprendizado xamânico de Iva Rapa, Chapu “da Onça” e Tëpi Pajé. Em comum, todos viveram experiências de ‘morte’, no sentido Matis.

Morte/nascimento dos pajés **Menino que perdeu-se no mato e virou pajé/xamã**

Um menino estava caminhando com o grupo num caminho de floresta, mas queria ir com sua mãe. Então os adultos que estavam com ele disseram-lhe que fosse a seu encontro, ela estava perto. Era só preciso voltar um pouco, virar e seguir pela outra trilha. Mas o menino nunca encontrou-se mais com a mãe ou com alguém do grupo. Procuraram por ele, chamaram, rastream, buscaram por dias, mas o menino sumiu, sumiu, sumiu. Foi *tsussin* que levou o menino Matis e agora ele é pajé e mora na floresta. O menino é um pajé do mato, um pajé *nimëru, txorën*. (Iva Rapa)

Essa história tem um quê de narrativa mítica, esse menino-pajé se perdeu em 2005 ou 2006. Para os Kaxinawa, aquele que se perde no caminho de um outro, torna-se esse outro, assumindo sua forma e suas capacidades de agência.

Pessoas perdidas no caminho do outro também adquirirão gradativamente a forma e as disposições agentivas desse outro: aqueles no caminho da miçanga se tornarão brancos, o caçador no caminho da caça se tornará ele mesmo caça, assumindo forma e comportamento do animal (Lagrou 2007: 29).

Iva Rapa “morreu” afogado ao cair na água

Todos pajés/xamãs, em 2009, considerados como não-aprendizes, mas já possuidores de conhecimentos que podem ser “ensinados” a outros/as, são aqueles considerados *xókakit*. Todos passaram por experiências limiars com a morte, estiveram mortos (no sentido matis), pois seus *tsussin* cruzaram essa fronteira entre os níveis *waka/txorën-nimëru/abuk* (água/solo-terra-floresta/céu-alto) e ficaram fora do corpo por um tempo considerado longo. Iva Rapa foi o primeiro deles. Iva estava na canoa com outros companheiros quando caiu na água – talvez durante um ataque epilético, pois Iva é diagnosticado como paciente epilético e toma medicação a base de fenobarbital para controlar os ataques.

Passei quinze minutos ou mais embaixo da água, e foi assim que recebi os primeiros ensinamentos dos *waka tsussin* (espíritos da água). (Iva Rapa)

Iva Rapa também tem visões em sonhos nos quais ele se desloca debaixo d’água. Certa vez, sonhou com seu motor de popa, um que ele próprio havia perdido quase um ano antes, submerso nas águas do Rio Ituí; os *waka tsussin* mostraram-lhe exatamente o local onde o motor estava. Assim, no dia seguinte, Iva Rapa mobilizou um grupo na aldeia Beija-Flor e os homens resgataram o motor que estava precisamente no local indicado.

Chapu “da Onça” “morreu” atacado por uma onça

Chapu “da Onça” tinha cerca de 14 anos quando foi atacado por uma onça ao voltar sozinho para buscar uma camisa que havia deixado no local onde trabalharam durante todo dia abrindo roça para a aldeia Beija-Flor. Era quase um menino quando aconteceu o ataque, mas ainda assim teve força para segurar o pescoço da onça que conseguiu acertar com as patas e as unhas seu crâneo, braço e tórax. Foi salvo porque os demais Matis escutaram algo e foram na roça

buscar o garoto, correram atrás da onça e a rastream, quem desferiu um tiro de 16mm e matou o bicho. Chapu tem as marcas das perfurações nessas partes de seu corpo. Os poderes da onça podem ter sido instilados em seu corpo através desses furos. Essa porém é uma divagação minha a partir dos dados que tenho sobre a importância de toda e qualquer marcação corporal para os Matis. Chapu é considerado pajé, aliás é o mais jovem pajé, depois do menino perdido que virou pajé e vive na floresta¹¹⁷.

Tëpi Pajé “morreu” picado por uma cobra

Tëpi Pajé foi picado por uma cobra e depois de então começou a ter encontros freqüentes com os *tsussin* de cobras e *tsussin* dos patamares da terra/mato e de cima/céu. Tëpi sentiu que a cobra o picava. O companheiro de caça que estava com ele prestou socorro e carregou-o pelo mato, até concluir que não conseguiria sozinho salvá-lo e levá-lo de volta à aldeia. Deixou Tëpi sentado para poder correr até a aldeia buscar ajuda. Tëpi conta que apareceram então os *tsussin* de cobras que o carregaram, o levaram até bem próximo da aldeia. Os Matis que partiram para o mato a seu encontro tiveram a surpresa de encontrá-lo já bem perto da comunidade. Logo tiveram a certeza de que ele fora salvo pelos *tsussin*. Assim começou o aprendizado xamânico de Tëpi.

Há uma relação entre “não prestar atenção” e a picada de cobra, explicitada no mito da Lua, cuja narrativa foi feita por Chapu ‘da Onça’ quando viajávamos de barco de Atalaia do Norte para a aldeia Beija-Flor. O mito foi contado na sequência de uma conversa sobre os aprendizes de Tëpi Pajé. Reproduzo a narrativa da forma como foi feita, em português, entremeada de algumas palavras em matis. Coloco entre colchetes as traduções dessas palavras e o que

¹¹⁷ Chapu da Onça presenteou-me, por vontade própria, com três desenhos de onça feitos com lápis de cor e grande esmero. Ele também copiava a mão, com caneta esferográfica em um caderno minha dissertação de mestrado, havia copiado 49 páginas quando veio me mostrar. Penso que essas ações eram parte das trocas que ele empreendia comigo, como pajé tinha interesse em trocar conhecimentos comigo, estudante também e estrangeira. Tëpi Pajé também me solicitava muitas vezes para cantar-lhe canções, ensinar-lhe palavras em línguas estrangeiras como italiano, holandês, inglês. Volto a comentar sobre essa trocas na parte das relações com pesquisadores.

mais incluí com intenção de facilitar a compreensão da narrativa e acompanhar o diálogo entre Chapu e eu. Creio que assim mantenho o leitor mais próximo da forma como Chapu narrou o mito, além de mostrar quais palavras foram aquelas que ele optou por pronunciar em matis:

Mito 7 - Lua – flauta *Kopinkatê*

A bordo do barco da aldeia Beija Flor, no rio Ituí

22-08-2010

Narrador: Chapu ‘da Onça’

Não tinha lua, tocando, uns não gostaram.

Kuanek úúúú abuk [Foram para láááá em cima, bem no alto].

Matsés subiram, dois deles subiram: *Dě xeni* e *Iva*.

Subiram *abuk* [em cima, no céu].

Em cima da maloca caíram dois *kopinkatê* [flauta], caindo.

Um dia aparecendo Lua, Lua boa boa. *Paxá kimon* [*paxá kimon* = muito nova/jovem/crua].

Lua está falando no céu: “Lua nova, eu sou. Eu sou *Dě Xini*, eu sou *Iva*”.

[Chapu comenta:] Era uma só”. [Os dois irmãos são agora Lua].

Conversando com os Matis. Lua boa, boa assim. Os adultos não a viram, as crianças não a viram, os jovens não a viram, as mulheres não a viram.

[Os irmãos/Lua] Castigaram, caindo, picando cobra.

Lua fala: “Quando eu cheguei, Lua boa, vocês não viram”.

Aí, Lua castigando, picando cobra.

Matis ouviu a *Iva*, Lua, Lua, falando assim, mas não viram Lua.

Viram para cá. Não, para cá, vai castigar. Para cá, escuro.

[Barbara: Só tem estrela no lado de cá para onde os Matis olham? Ele não responde, continua contando.]

Para o outro lado é que tem a Lua.

[Entendo que a lua está virada para o outro lado (lua nova), a lua estaria de costas para cá. Chapu depois iria explicar que os Matis estão de costas para a lua, não a vêem. Ela é lua nova].

Para nós, Matis, a Lua *Paxá* [nova] é perigosa. Assim, castigando a gente.

Parente vai caçar e vai acontecer.

[Barbara: Acontecer de cobra picando?]

Sim, por isso nós sabemos que é assim quando Lua...¹¹⁸

A cobra vem picar especialmente quando há Lua nova. Isso ocorre pois os Matis não prestaram atenção na Lua, ou melhor, não prestaram atenção quando os dois irmãos *Dë xëni e Iva* viraram Lua e chamaram os Matis. Eles haviam passado por uma grande transformação, eram agora um ser só e estavam no céu, no alto, queriam que os outros Matis olhassem e admirassem, mas ninguém olhou. Então, a picada da cobra vem como uma vingança dos irmãos.

Quando alguém se mostra em todo seu esplendor, deve ser admirado, sob pena de ser punido, como expresso no mito. Txema me ensinou que a única coisa que jamais poderiam mostrar aos brancos era a si próprios totalmente adornados, pois seria esplendoroso, belo demais, brilhante demais, mataria quem olhasse. A relação do adornar-se, ser belo e a força matadora da beleza são aspectos estudados por outros antropólogos na Amazônia, entre os xinguanos (Barcelos Neto 2008, Gordon 2006), entre os Pano (Lagrou 2007) e os vizinhos Arawak Piro (Gow 1991, 2001). Cesarino registra que um dos xamãs marubo, ao assistir ao desfile do Carnaval carioca na televisão, comenta que assim eram suas visões de ayahuasca, alas de seres vestidos de roupas brilhantes e esplendorosas (2011). Quando li esse trecho em seu livro (op. cit.), imediatamente o associei a essas frases/ensinamentos de Txema sobre o não mostrar-se em toda beleza, que reproduzo na conclusão da tese. Esse é um ponto importante para compreender o mostrar-se belo e o empoderar-se que irão ajudar a alinhar algumas reflexões ao longo da tese e da etnografia e dar uma visão de certo conjunto multifacetado.

¹¹⁸ Sobre a relação de Lua com os animais peçonhentos ou venenosos, ver Lévi-Strauss (1986: 137). Carid (2007a: 223) chama atenção para essa relação de lua e picada de cobra entre os Yaminawa e remete às Mitológicas de Lévi-Strauss.

Capítulo V - Xamanismo em alta no rio Ituí

Em 2009 e 2011, presenciei um verdadeiro renascimento do xamanismo no rio Ituí. Entre os Matis, diversos pajés trabalhavam em sessões de cura. Em pesquisa realizada em 2011, ao elaborar documento sobre a situação de saúde indígena no Vale do Javari, Pedro Cesarino e eu constatamos:

Há uma revitalização e fortalecimento do xamanismo atual do rio Ituí (Marubo e Matis), que corresponde a antigas práticas e a inovações. Outros povos, como os Marubo, também têm fortalecido suas redes xamânicas, ampliando seus relacionamentos com xamãs de povos vizinhos como os Katukina (falantes também do tronco lingüístico Pano que vivem no Acre (Coffaci de Lima, com. pessoal). Em abril, houve uma reunião dos Marubo no médio Ituí e, em maio de 2011, os Marubo do rio Curuçá organizaram o IV Encontro de Pajés no Maronal. (Arisi, Cesarino & Francisco 2011: 83)

Entre os Matis, atualmente, há um movimento forte de retomada do xamanismo. O pajé retira caracóis, larvas, preservativos e outros objetos patogênicos do corpo do paciente. A cura pode ser realizada também através de viagens que o xamã empreende em sonhos. Até o momento, não observei cura por cantos. Diferente dos Marubo, os Matis não cantam para as sessões de cura, embora se cante nas sessões de *tatxik* (bebida ritual que se toma muitas vezes ao dia como parte do processo de amargar e endurecer os corpos). Para os Matis, a cura é mais uma ação onde o pajé se utiliza de procedimentos tais como chupar, assoprar, tocar, molhar e onde ele reorganiza as *muxá* (espinhos) no corpo do paciente.

Entre os povos do Vale do Javari, apenas escutei de homens Mayoruna/Matsés a afirmação de que não teriam xamãs atuantes. O que, no entanto, não quer dizer que deixem de conceber o mundo de uma maneira xamanística e que não pratiquem diversas atividades que nós, na academia, rotularíamos como xamanismo, posto que o próprio Antônio Flores Mayoruna que me disse “não há mais pajés”, logo depois afirmou que sempre que preciso realizava sessões de cura em seus filhos ou parentes (Arisi, Cesarino & Francisco 2011). Os Matis, até muito recentemente diziam o mesmo: “todos nossos xamãs morreram, não há mais xamãs” (cf. Erikson 2002). Em 2006, fui tratada por Binin Bëchu, o velho cego, naquele ano, disseram-me que ele era o único pajé. Erikson afirma que, durante seu trabalho de campo, Binin Bëchu era um dos Matis menos ornamentados por ser vesgo (1999: 108); em outro texto, comenta novamente sobre o fato de Bëshu ser o único pajé o que o leva a pensar ser mais uma mostra de como os xamãs estavam decadentes (2002). No entanto, entendo que Bëshu anda pouco adornado justamente por ser pajé, já que os adornos dão visibilidade, os pajés como transitam mais pelos patamares dos *tsussin* (invisíveis), não se adornam como os demais. Com relação ao papel de Bëshu como o único pajé durante o período em que tinham medo de mexer com xó, suponho que mostra também essa ligação entre a doença, a cegueira, a “morte” para ser pajé. Tëpi Pajé também não era dos mais adornados no dia-a-dia da aldeia. E, sendo pajé, continuava considerado como sendo um dos melhores caçadores.

O interesse pelo fortalecimento do xamanismo está presente também no rio Curuçá, onde organizaram em 2011 no Encontro de Pajés, quando reúnem também pajés que vem de Cruzeiro do Sul (AC) e outros povos que vivem pela região. O encontro de Pajés também tinha por objetivo buscar alternativas de tratamento xamanístico para cuidar dos pacientes que sofrem de hepatite e com o total descalabro do (não)-atendimento governamental de saúde na TI Vale do Javari. Os pacientes procuram alternativas aos inúmeros problemas ocasionados por tratamentos a base de Interferon (apenas realizados em pacientes que devem ficar mais de um ano morando em Tabatinga) e as recorrentes mortes causadas por hepatite B e Delta.

Em conversa com Barbara Arisi, Manoel Chorimpa [Marubo] explicou que, durante esse Encontro de Pajés, planejavam fazer uma seleção entre aqueles portadores de hepatite, que se recusam ao tratamento com Interferon na cidade, para que iniciassem tratamento xamanístico: “Já levantamos essa questão dentro do Encontro dos Pajés, que como está sendo feito o tratamento, o manejo clínico dos portadores de hepatite, requer um tempo, é um processo longo para o tratamento. Muita gente se recusa a realizar esse tipo de tratamento [com interferon], então nossa intenção é reunir os pajés, os curandeiros para a gente fazer um tipo de trabalho nesse sentido, para essas pessoas. Selecionar as pessoas que vão poder ter o atendimento, uma cura espiritual que nós estamos tentando montar dentro da forma tradicional. Estamos vendo que criou muita resistência à própria questão do medicamento. Enquanto o povo está morrendo fisicamente, mas espiritualmente ainda tem como resgatar, essa sobrevivência, tão drástica, que todo mundo já sabe. O Encontro dos Pajés vai ser focalizado nessa direção”. (Manoel Chorimpa Marubo, 06/04/2011)

É necessário refletir sobre as palavras de Chorimpa e os termos utilizados pelos próprios xamãs monolíngües, a discussão levanta um tema de profícuo debate americanista que inclui as distinções entre os léxicos local e da “metrópole” (Carneiro de Cunha 2009), “deslizamento semântico” e “interdependência produtiva entre cosmologia e etnicidade” (Albert 2000: 263); e também entre *healing* e *curing* (Strathern & Stewart 2010). (Arisi, Cesarino & Francisco 2011: 84)

Note-se também a menção que Manoel Chorimpa [Marubo], da comunidade Maronal, faz sobre o IV Encontro de Pajés e como planejavam realizar uma seleção de portadores de hepatite para serem curados “de forma tradicional”. Chaumeil, a comentar sobre as experiências fracassadas de se criar uma “escola de xamanismo” entre os Tukano na área do Vaupés colombiano aponta como um dos motivos do fracasso a romantização acerca do xamanismo ameríndio ao:

al imaginarlo como si fuera un cuerpo de conocimientos fijos, normativos, orientados únicamente hacia las curaciones, cuando se trata en realidad, como bien se sabe, de un sistema social complejo y dinámico, que presenta múltiples facetas improvisadas (no codificadas) como también formas de agresión interpersonales. Esta visión expurgada y codificada del chamanismo es, por supuesto, una invención nuestra que encaja con el esfuerzo de querer reglamentar o inventariar a todo precio los conocimientos y las prácticas indígenas. (Chaumeil 2009a: 66)

Como já escrito acima, os rituais e as festas comunitárias como as *nëix tanek* são parte fundamental e constituinte da “perspectiva indígena sobre saúde”, posto que são um momento de celebração das relações sociais entre as pessoas que formam o povo Matis, são momentos de troca de saberes e potências entre gerações, cada um e todos que ali vivem esses momentos, incluindo aí os animais que estão na maloca no corpo dos Matis. Saber fazer festa é também uma forma de cura, ou melhor, de prevenção, de manter são o corpo/malocosmos da maloca e daqueles que estão dentro da maloca no momento da festa.

Deise Montardo, ao explicar sobre a prática xamânica Guarani, ressalta:

Quando se fala em xamanismo, a primeira imagem que vem à mente é a de um homem realizando uma cura, modelo do xamã

proveniente da literatura sobre o xamanismo siberiano. Quero ressaltar que esta imagem não corresponde à ênfase do xamanismo guarani, que recai no ritual coletivo, cotidiano de caráter mais profilático ou de uma cura ampla, que abrange a própria Terra (Montardo 2004: 77)

A importância de saber cantar para participar dos rituais de cura de parentes também é mencionada por Julio Melatti (1975) e Cesarino (2011). Sobre a importância da festa para os Apapaatai, Barcelos Neto concluiu que:

A maioria dos wauja é um pouquinho xamã, ou melhor, muitos deles podem, em algum momento de sua existência, ser chamados para ser *kawoká-mona* de um “morto”, e para isso devem, ao longo da vida, obter conhecimentos rituais, e igualmente cultivar o gosto pelas festas, para um dia ser capaz de realizá-las em favor da cura de seus parentes, próximos ou distantes. (Barcelos Neto 2004 : 148).

Perez Gil observou que todos os homens, entre os Yaminawa e Yawanawa¹¹⁹, passaram por parte da iniciação xamânica, a mesma faria parte de um “ideal de homem adulto” (2003: 34). Entre os Guarani, há por vezes casais de xamãs¹²⁰, que aprendem a cantar e rezar juntos e:

Há uma gradação em termos de poder ou prestígio do xamã. Dona Odúlia é ajudante, *yvyra'ija* de um outro xamã, mais sábio. No

¹¹⁹ Ao comparar ambos os grupos, Perez Gil observa que, enquanto os Yawanawa estariam numa retomada tradicionalista, os Yaminawa do rio Mapuya teriam tomado um caminho inverso, com uma chefe esforçando-se na para instalar-se definitivamente na cidade. Nesse artigo, ela analisa a relação entre a mudança corporal pela ingestão de substâncias e a transformação da identidade (Perez Gil 2003).

¹²⁰ Na aldeia Beija Flor, o homem e a mulher considerados como *ikbo* de cantos são casados, volto a comentar sobre eles no capítulo VII.

caso dos guaranis a gradação hierárquica se baseia no conceito nativo de poder xamanístico, no sentido que lhe dá Langdon (1996). A autora explora o xamanismo como sistema sociocultural e enfatiza que falar de xamanismo em várias sociedades implica falar de política, de medicina, de organização social e de estética. (Montardo 2004: 74)

Para os Matis, o processo de aprendizado pode se iniciar através de uma experiência de morte (na concepção matis do termo, ou seja, quando ocorre o processo de “subida” do/s *tsussin* do corpo ou quando ocorre um encontro com esses *tsussin* de cobras, outros seres aquáticos, onças). Nesses casos, o xamã recebe seus conhecimentos e poderes direto dos *tsussin* (seres/potências desencorporadas). Para os Matis, o xamã é aquele que sobreviveu a essa experiência, afinal, voltar a seu corpo após a experiência de ‘morte’ é uma clara demonstração de poder e de que, de fato, se está em um processo de aprendizado xamânico. Durante périplos e deslocamentos oníricos por esses patamares do cosmos, o pajé adquire muitos conhecimentos, mas os encontros com esses seres desencorporados *tsussin* são perigosos para os aprendizes que podem se perder na floresta, no fundo das águas e no alto, no céu. Perder-se no caminho do outro, como também nota Lagrou entre os Kaxinawa (2007).

Os Matis afirmam que há especialistas e diferentes tipos de poderes xamanísticos:

- *Xó'xókakit* – (dos *tsussin*) Tëpi Pajé
- *Darasibo meneakitbo* (dos *darasibo*, sem intermediário humano) – Tumi Bëchuru [Tumi Preto]
- Aprendizes de pajé (via intermediário humano)

Há ainda especialistas em farmacopéia, conhecedores de *dauës e nestes*, ervas e banhos medicinais, repectivamente. O conhecimento de plantas não é especialidade de apenas um ou outro, é espalhado entre diversas pessoas; alguns, porém, possuem mais autoridade sobre tais saberes. O estudo das plantas está também em

alta na comunidade Aurélio e os Matis vem organizando um livro sobre o tema com ajuda do antropólogo e professor da UFAM Rafael Pessoa São Paio.

Xó 'xókakit* – aquele que porta/tem/trabalha com muito *xó

Tëpi Pajé é chamado de *xó 'xókit* e *xó 'xókakit*. Alguns homens na aldeia Beija-Flor explicaram-me: "Quando usamos essa palavra, quando falamos assim, sabem que foi Tëpi quem chegou. Quando o pajé chega na beira, a gente fala '*Datixankit txoak, xó 'xókit*'". Como aponta o lingüista Ferreira, a língua Matis utiliza-se da reduplicação de base adjetival com a função de ênfase (2003a: 1.253), portanto repete-se a palavra *xó* para enfatizar que Tëpi é um pajé, alguém com muito *xó*. Ainda segundo o lingüista, o sufixo '*- kit*' é nominalizador agentivo, Ferreira exemplifica o emprego desse sufixo na palavra cozinheiro, que ele grifa '*kodoka - kit*¹²¹', (literalmente "aquele que cozinha" (2005: 52, 170). Portanto, podemos traduzir '*Xó 'xókit*' de uma maneira breve por: 'aquele que porta/tem ou que trabalha com, ou ainda, que agencia muito muito *xó*'.

A principal maneira de agenciar o *xó* é lidar com as *muxá*, mas elas não são apenas as *muxá* da tatuagem, os espinhos de pupunheiras das capoeiras dos antepassados. As *muxá* com quem o *xó 'xókit* lida são aquelas que se alojam no corpo, são invisíveis aos olhos dos não-indígenas e da maioria das demais pessoas. Tëpi ensinou-me que : "os espinhos (*muxá*) existem nos corpos da gente. Os Matsés tem as *muxá*; os *nawas* [estrangeiros, utilizado aqui como sinônimo genérico para não-indígenas], não". Alguns dias antes, Tëpi Pajé havia me dito que os *nawa* tinham também *muxá*, só que eram bem pequenas, "as *muxá* de *nawa* são como pequenas aranhas", comparou ele.

Elas tem muito em comum com a *rome* que os pajé Marubo tem pelo corpo. Melatti explica a palavra Marubo *rome* como sendo "objetos imateriais inseridos no corpo do xamã e que lhe dão poder" (Melatti 1985a). Ele relata a experiência de Reissamon Marubo que

¹²¹ Os professores e alunos Matis tem grifado "*korokakit*", com a letra 'r' no local do 'd'. O 'd' é sugerido pelos linguistas.

pedira ao pajé Miguel Marubo que retirasse os *rome* do corpo para que pudesse conseguir de novo mercadorias e, desse modo, continuasse a trabalhar com o comércio de mercadorias (bens industrializados, beneficiados ou manufaturados) e produtos (resultantes da extração florestal). As atividades do xamã estariam incompatibilizadas com o comércio com os brancos, pois as economias nas quais se engaja o xamã é com outros seres, os seres *tsussin*, os *tsussin* de animais e que circulam por esses diferentes patamares, e não com os gringos turistas e documentaristas.

A do xamã é uma economia que se dá mais pelos patamares verticais do cosmos, do alto do céu para o fundo das águas, enquanto o comércio com os brancos se dá mais pelo deslocamento horizontal entre as aldeias e as cidades. Embora, como sempre, o esquema dual não dê conta da complexidade desses movimentos espaciais e eles se embaralhem por vezes, já que também as atividades de xamãs pressupõe deslocamentos para as cidades distantes e se dão também pelos patamares *txorën/nimëru* (do solo, da floresta). Ambos os casos de viagens horizontais. As atividades de quem trabalha com o comércio com os brancos às vezes inclui realizar uma viagem de avião, passeando portanto pelo patamar do alto/céu (*abuk*).

Tëpi Pajé vem se tornando um pajé respeitado no rio Ituí, sua fama tem se espalhado pelo rio e muitos Marubo param na maloca da Beija-Flor para participarem de sessões xamânicas com ele. Muitos dizem ter medo de ouvir os prognósticos de Tëpi sobre o futuro. Uma mulher Marubo que havia passado pela sessão xamânica com Tëpi comparou com os xamãs Marubo. “Tëpi Pajé Matis fala muito do que vai acontecer, de que o mundo vai ter muitos problemas, de que os brancos vão morrer ou do que vai acontecer comigo e eu tenho muito medo. Nossos pajés não falam assim não”. Talvez ele venha adotando tons messiânicos que assustam especialmente aos estrangeiros (aos não-Matis), muitas vezes lhe ouvi falar sobre esse tempo futuro, mas que não tardaria mais tanto a chegar e no qual “morreríamos todos”. Os caminhos do messianismo Canela foram estudados por Carneiro da Cunha (2009b); em outro artigo sobre xamanismo como tradução, afirma: “Observou-se muitas vezes o extraordinário florescimento do xamanismo em situações de dominação de tipo colonial, ou mais exatamente quando povos são

capturados nas engrenagens do sistema mundial” (Carneiro da Cunha 1998: 17).

Tëpi Pajé recebe seus conhecimentos diretamente dos *tsussin*, não há intermediários, ele não é como seus alunos, aprendiz de um pajé mais velho ou mais poderoso.

Darasibo Meneakitbo

Outro tipo de pajés/xamãs é chamado de *darasibo meneakitbo*, como Tumi Bëchuru (velho chamado também Tumi Preto, apelido que lhe foi dado pelos funcionários da Funai). A etimologia de *darasibo meneakitbo* - [*Darasibo* = homem ancião ou ancestral + *meneakitbo* = *menek* (v) (levar) , *kit* (aquele que faz tal ação, e cozinheiro), *bo* (pluralizador). Talvez possa traduzir por “o que leva em si os ancestrais”. Chapu “da Onça” chama minha atenção para o fato de que “Tumi Bëchuru não é dos *tsussin* que ele seu poder e conhecimento”, ele é “*darasibon meneakitbo*”, ou seja, não recebe ensinamentos/conhecimentos dos *tsussin*, mas sim dos anciãos /ancestrais.

O dom, presente na transmissão, deve obedecer à maturação daquilo que se quer transmitir. A garantia de conservação dos conhecimentos xamânicos ou das potências cinegéticas seria justamente a sua não-circulação até sua completa maturação, quando então a transmissão se torna possível. (Cofacci Lima 2010b:13)

O tempo é necessário para maturar pessoas e saberes. Ênfase na longevidade é uma chave importante para pensar sobre temas ligados à autoridade e à de conhecimento. Os Matis não participam, até o momento, de redes globais do neoxamanismo¹²², como outros

¹²² Ao analisarem encontros de redes neo-xamânicas que reúnem os Guarani, a igreja do Santo Daime e o grupo Caminho Vermelho, De Rose & Langdon sugerem pensar o xamanismo como uma categoria dialógica: “Para nós, xamanismo não é simplesmente tradução nem objetificação, mas um fenômeno que emerge dialogicamente com base nas interações entre todos os atores envolvidos no *revival* global deste fenômeno – antropólogos, jornalistas, organizações ambientais, profissionais da área da saúde,

grupos Pano como os Yawanawá e os Huni Kuin/Kaxinawa¹²³ – que circulam por Florianópolis, São Paulo, e alguns pela Cidade do Cabo, na África do Sul – nas redes de neo-xamanismo. Creio que, por ora, as práticas xamânicas matis são um fenômeno que decorrem de interações com agentes externos, como os *tsussin* e os animais e deslocamentos por diferentes patamares do cosmos, além de estar em diálogo e trocas com os demais pajés que vivem pela TI Vale do Javari, como os Marubo e os Kanamari, por exemplo. Nas festas que se realizam pelo Javari e em comunidades ou cidades vizinhas, os índios se visitam e festejam juntos, provando uns a pajelança e as substâncias de outros, como aspectos positivos e de fortalecimentos de práticas xamânicas, obviamente esses contatos implicam também riscos de ataques, feitiços e mesmo mortes, como tratei em relação entre Korubo e Matis (Arisi 2007). Estudar essas redes xamânicas no Javari e arredores (Cruzeiro do Sul (AC), Benjamin Constant, Tabatinga (AM), no Brasil e no Peru e Colômbia, certamente é uma floresta imensa que aguarda por novos antropólogos. Tomara que minha sugestão de pesquisa entusiasme alguns estudantes indígenas e não-indígenas do curso de Antropologia da UFAM, campus de Benjamin Constant (AM), Instituto Natureza e Cultura (!).

Aprendizes de pajé e os que “já sabem”

A fama de “pajé forte” de Tëpi vem crescendo nos últimos dois anos no rio Ituí, várias vezes presenciei canoas com indígenas Marubo pararem em uma das aldeias Matis e pedirem para serem tratados ou curados por Tëpi, quando em descida ou subida do rio Ituí, indo ou voltando de Atalaia do Norte para suas comunidades. Na aldeia Aurélio, tem Tumi Bëchuru (*bëchuru* é um tipo de cobra) e Txami, considerados como conhecedores e poderosos. Na Aurélio, os que estão aprendendo seriam: Binan Mantê (o *ikbo* ou mestre da maloca nova), Iva Wiku e Mantê Maburu. Os aprendizes de Tëpi, na Beija Flor, em 2009 eram: Pixi Wassá (filho de Iva Chunu), Tupá Maria (filha de Iva Chunu), Binin Bëchu (também chamado de Binin

indígenas e neo-xamãs entre incontáveis outros (De Rose & Langdon 2010: 109).

¹²³ Como aprendi com Leopardo Kaxinawa que participou da II Mostra de Artes Indígenas em Florianópolis, em 2010.

Papi Wassá, filho de Chapu Sibó Mëo também chamado Binin Wassá) e Bëssó (jovem mulher também chamada de “Pajé Auim” ou “Pajé feminina”, Pajé mulher).

Em 2009, na aldeia Beija Flor, havia outros que também queriam aprender como Chapu (filho de Iva Rapa) e Tumi (filho de Kanika com Kaná Bëkuat, atual mulher de Damë Kaci). Sobre esses novos pretendentes a aprendizes de pajé, Tëpi Pajé comentou que ambos seriam “*tsussinen meneax*” [*tsussin* = potências/seres desencorporados e *meneax* = passado de *menek*] e “*Tximukit bërawatëbo*” [*Tximu* = a substância amarga e de poder, *bërekin* = pegar, levar, carregar, *bo* = pluralizador]. Mas no lugar de *bërek*, pode ser *bërawaikin* gostar de alguém. Por exemplo, aprendi a dizer “*ëbi bërawakin*” para “eu gosto [da pessoa]”. Se diz também para amigos “*bërawakit*”. Ou seja, poderia ser “aqueles que carregam ou aqueles que são amigos ou gostam de *tximu*”. Tais especulações seriam melhor esclarecidas com auxílio de lingüistas e por pesquisas feitas pelos próprios Matis.

Os aprendizes de Tëpi estudavam também reproduzindo imagens de *tsussin*, como vemos a seguir em reprodução de seus cadernos. Os desenhos eram criados também e copiavam uns dos outros, como estudar na forma das escolas não-indígenas, uma técnica de aprendizado xamânico que está sendo realizada nos suportes da escola (papel, canetas, lápis). Não são desenhos feitos a meu pedido. Entrei na casa de Tëpi, onde guardava algumas coisas minhas, e encontrei-me com Pixi Wassá, um de seus aprendizes desenhando com caneta esferográfica. Permitiu que eu tirasse fotos de seu caderno e de sua sessão de estudo. Há, nas imagens, patamares lotados de gente (primeiro desenho), uma maloca (segundo), um longo caminho que leva a uma maloca (terceiro e quarto). Uma maloca que parece estar dentro de outra maloca, onde estão os *abuk tsussin* (os *tsussin* do alto/do céu), como explicou-me.

Ilustrações 49: Desenhos do caderno de estudos de um aprendiz de Tëpi



Foto 50: Pixi Wassá estuda copiando desenhos de tsussin



Foto 51: Chapu da Onça mostra cópia de minha dissertação feita por ele



Há os que “já sabem”, aqueles que viveram experiências de ‘morte’, eles são: Iva Rapa, Iva Chunu, Chapu “da Onça” e Tëpi ou Tëpi Pajé “o que sabe muito”.

A cópia em papel é um novo modo de aprendizado de conhecimentos estrangeiros. Nas fotos acima, vemos também Chapu da Onça, o jovem pajé que sobreviveu ao ataque de onça e tem marcas de suas garras na cabeça, tórax e braços. Ele estava copiando minha dissertação de mestrado palavra por palavra, em agosto de 2009. Quando lhe perguntei porque copiava, respondeu que era para “saber tudo que eu tinha escrito”, copiava meus desenhos (*nawan darawakit*, desenho de nawa numa tradução literal) e, como pajé, adquiria o que chamava de “o que eu sei” por mimese, no suporte dos não-indígenas, o papel com caneta. Domesticava meu texto, o fazia seu, com sua escrita. Os pajés valorizam enormemente o saber dos patamares dos estrangeiros, sejam eles *tsussin* ou brasileiros.

Xó

O *xó* – “substância característica – e mesmo a fonte de poder – dos xamãs e dos homens de poder¹²⁴” (cf. Erikson 2002a: 180) é adquirido de várias formas. Há animais que tem *xó*, portanto quando alguém é picado por um desses, recebe essa “injeção” de substância *tximu*. Como já observado por Erikson, há uma estreita relação feita pelos Matis entre possuir muito *xó* e estar vulnerável a doenças (1996). Os Matis teriam decretado seu abandono por medo da morte durante alguns anos (Erikson 2002a: 184). Há uma estreita relação também registrada nas palavras *tximuek* (dor ou doente) e *tximu* (amargo, azedo, o que dói ou arde) que possuem a mesma raiz. Diversos animais e substâncias são conhecidos por possuírem muito *xó*. Como o veneno de caça, *curare*¹²⁵ chamado em matis de *pëxó*,

¹²⁴ É importante lembrar que todas as pessoas tem *xó*, o que varia é a quantidade e potência desse *xó*. Em 2009, havia também duas jovens mulheres como aprendiz de Tëpi Pajé, portanto o *xó* não é uma substância apenas dos homens de poder, mas também das mulheres. Erikson grafou ‘sho’, mas atualmente os Matis optaram por escrever com o ‘x’ para facilitar a sua escrita.

¹²⁵ “O *curare* tem o aspecto do alcatrão e possui sabor muito amargo. O animal ferido pela flecha envenenada com *curare* se imobiliza rapidamente. Os primeiros músculos que se paralisam são os do pescoço, da nuca; depois os dos membros. O diafragma é o que mais

diversos desses seres são veículos ou portadores de *xó* e tem a partícula ‘*xó*’ em seus nomes. Porém, há exceções, como a pimenta (*siá*) e vários animais abaixo listados que não tem essa partícula ‘*xó*’ em seus nomes.

Entre os vetores de *xó*, o mais importante é a tatuagem aplicada pela perfuração com *muxá* (espinho de pupunheira e também a palavra para tatuagem) de diversos furinhos que lado a lado formarão as listras do *kënek* (desenho), neles é que é aplicada a tinta da tatuagem sobre têmporas, testa e bochechas. As vacinas de *kampok* são também aplicadas sobre furinhos resultantes de queimaduras na pele; a secreção do *kampok*, como a tinta da tatuagem, é aplicada após a pele ter sido aberta, a vacina é aplicada sobre essas aberturas na pele. O *kampok* também é um vetor de *xó* (Erikson 1996).

Kampokan Tëktxinek - Aplicação do kampok

Há diversas perfurações e marcas corporais de outras formas de injetar substâncias portadoras de *xó*, consideradas *tximu kimon* (muito amargas, muito doloridas) e, portanto, também endurecedoras e fortalecedoras do corpo daquele/a que recebe tal injeção. Uma delas é a secreção do sapo *Phyllomedusa Bicolor*, conhecido em língua matis como *kampok*. Cada vez mais, em centros metropolitanos e igrejas de religiões ayashuasqueras, tem utilizado a vacina de *kampok* como uma das substâncias xamânicas (para *kampok* nos centros urbanos, ver Coffaci de Lima 2010). Até o momento, os Matis não participam das redes neoxamânicas, como os

demora a paralisar-se. A morte se produz por asfixia, pois a paralização impede o animal de respirar. O animal assim morto pode ser consumido sem perigo, pois o curare praticamente não é absorvido por via digestiva (Biocca 1954: 167). O curare, para produzir efeito, deve ser introduzido na circulação sanguínea” (Melatti 2007: 209). O curare é uma das diversas contribuições dos saberes indígenas para o desenvolvimento da medicina européia; a partir do saber indígena, foram desenvolvidos diversos anestésicos. “Em 1942, Griffith & Johnson descreveram em publicação pioneira o uso do curare em anestesia geral. Hoje passados mais de 60 anos desde a introdução dos curares em anestesia, os bloqueadores neuromusculares constituem um dos pontos vitais da anestesia moderna pois facilitam a intubação traqueal, proporcionam relaxamento do campo operatório, permitem imobilização e facilitam o controle da ventilação” (Morais et alli 2005).

Katukina e Yawanawá, ambos também do tronco Pano e moradores de comunidades localizadas no Acre.

O uso do *kampok* matis se dá na esfera doméstica, fora da maloca, quase sempre no ambiente exterior próximo às casas de paxiúba onde se dorme e se guarda as roupas e objetos e é aplicado apenas naqueles que são considerados doentes. Em quem está sadio, não se aplica *kampok*, que serve como uma espécie de purgante, provoca vômito e evacuação, serve assim para limpar a parte do corpo chamada de *puku* (estômago/barriga). Como narrado no mito que reproduzi acima, foi o pássaro branco Jaburu (atsaban) quem ensinou o Matis a utilizar o *kampok*, o Jaburu tratou o menino que havia comido as carnes podres que o Urubu servira cheias de larvas, assim o menino limpou seu estômago e pode voltar a comer.

Em Matis, fala-se *Kampokan Tëktxinek* [vacina de *Kampok*]. *Punu abi, tëktxinek*. [Veia há, aplica-se o *kampok*. *Tëkin* é cortar e *txamokin* é queimar.] Mulheres recebem a “injeção” da secreção do *kampok* na parte frontal do braço na altura do bíceps, na parte de dentro do antebraço, na cintura e na parte interior frontal da coxa. Homens podem receber na parte frontal do braço na altura do bíceps e na cintura. Crianças com cerca de oito anos podem receber no antebraço. Antes dessa idade, bebês só a recebem na parte superior do pé, no dorso do pé. Sempre são feitos em dois locais, no mínimo, duas queimaduras – uma ao lado da outra - na pele sobre alguma veia. Alguns disseram para a enfermeira Jaqueline Valim Cardoso que aplicavam injeção no baixo ventre da mulher que “quer segurar marido”, mas Chapu Sibó Mëo negou-me, disse que não era verdade. Talvez as mulheres tenham outras praticas.

Os Matis dizem que aplicam o *kampok* para tirar a preguiça (*txikexek* ou *txikex*), para tirar a panema (má sorte na caça) e para fazer a purga de alguma comida estragada ou de mal estar. Como Erikson já comentara para os Matis (1996), Coffaci de Lima também observa:

A preguiça tem para os Katukina uma significação extremamente negativa. Afinal de contas, o comportamento preguiçoso é, antes de tudo, antissocial. Ao se deixar dominar pela prostração, importa menos o fato de o

preguiçoso não cumprir as tarefas que lhe seriam cabíveis do que o fato de que ele não se engajou na teia social que une as pessoas residentes numa mesma localidade. (2010: 22)

Coffaci de Lima, ao analisar a relação entre os aplicadores velhos de vacina de *kampok* (*kampô*, para os Katukina) - antes de que a prática fora dirigida para os centros urbanos - e os jovens que a recebem, explica que “a escolha do aplicador ideal faz-se pelo teste empírico: o sucesso na caçada logo após a aplicação é que vai indicar o futuro retorno ao mesmo aplicador. Não é raro que um jovem caçador tenha mais de um aplicador de *kampô* a quem recorrer de tempos em tempos” (2010: 23). Os Katukina afirmam que os aplicadores de *kampok* são aquelas pessoas que “lhes transmitiram os conhecimentos necessários para aprenderem a fazer a aplicação em outras pessoas” (op. cit.: 24). Eles concebem que a “secreção do *kampô* veicula não apenas suas propriedades bioquímicas *per se*, mas também as qualidades morais daquele que o aplica” (op. cit.: 26). Os Matis tem essa mesma percepção com relação às *muxá* como vetores de *xó* de pessoas mais poderosas - com mais *xó* - para as de menos, os conhecimentos e poderes de quem aplica são introjetados, inoculados em quem é aplicado. Com o *kampok*, observei sempre mulheres velhas o aplicarem, como Chawá, mãe das duas mulheres de Binan Tuku, foi quem a aplicou em Binan Tuku frente às câmeras dos norte-americanos para o piloto da Animal Planet. O jornalista Bruce Parry também foi aplicado por uma anciã. A mulher de Tumi Bëxuru aplicou em seus netos quando se encontravam doentes.

Entre os Katukina, mulheres vacinam mulheres e homens vacinam homens. Entre os Matis, mulheres aplicam *kampok* e vale notar que nunca presenciei um homem aplicar a queimadura e o veneno do sapo, sempre mulheres. Também nunca vi aplicarem *kampok* com alarde, era sempre uma tarefa doméstica, como administrar medicação a uma criança na esfera doméstica, nas casas de paxiúba e nunca na maloca. Vi aplicarem *kampok* em crianças, quando estava com as mulheres e alguma delas tinha uma filha ou filho que necessitava de tratamento, pois tinha dores no estômago ou se considerava que havia comido algo estragado. Presenciei também

a vacina de *kampok* ser aplicada para ser filmada e em frente às câmeras dos norte-americanos, como mencionei acima.

Animais portadores de *xó*

Com os velhos e outros pesquisadores Matis, anotei os seguintes animais como grandes portadores de *xó*:

<i>Xóket</i>	certa aranha. Sobre essa, que tem a palavra <i>xó</i> em seu nome, comentaram que é <i>tximu kimon</i> (dói/amarga demais)
<i>Dunu</i>	Nome genérico para cobras. Também consideradas como <i>tximu kimon</i> .
<i>Bissin</i>	Marimbondo ou caba, na Amazônia
<i>Uá</i>	escorpião
<i>Watastê</i> ¹²⁶	formiga em cujo formigueiro se coloca a mão para picar, grande e parecida a tucandeira também
<i>Mawës</i>	formiga parecida com a tucandeira, mas é avermelhada
<i>Massia</i>	formiga preta pequena
<i>Xurun</i>	tucandeira
<i>Xitabi</i>	OBS: Não tenho mais informações sobre <i>xitabi</i>

¹²⁶ Aplicação de *watastê* é um ritual que tem sido muito utilizado com estrangeiros, especialmente documentaristas. Em mim, aplicaram cerca de quatro ou cinco vezes. Na última delas, estávamos com os turistas alemães junto, em outubro de 2009, Binan Tuku fez questão de falar em matis e depois traduzir ao português, disse-me para traduzir sua fala ao inglês para os gringos entenderem também. “*Watastê* (formiga), assim Barbara escreve seu trabalho, escreve sua tese, sem preguiça e tem força para voltar ao Javari. Assim suas mãos não tremem quando ela escreve. E ela escreve rápido.” A aplicação de formigas foi também filmada pela BBC.

O *xó* quase sempre é injetado, inoculado pela picada dos insetos ou pela perfuração dos espinhos, pode ser retirado por chupões e pode ser enviado em forma de assopro. Quando, durante uma pescaria em 2006, recebi no rosto sete ferroadas de *bissin* (marimbondo), fui tratada por Bëchu (velho cego e, à época, o único homem matis identificado publicamente como sendo “pajé”). Ele retirou o *tximu* (amargor, azedume) de mim com chupões, depois cuspiu. Assisti outras pessoas serem tratadas de picadas da mesma forma.

Em casos de picada de cobra, praticamente todos os homens presentes fazem a tentativa de extração do *tximu* da cobra chupando o local da picada a fim de sugar o veneno. Os acidentes ofídicos são tão comuns no Vale do Javari, que, em doze meses de trabalho de campo, participei do atendimento a dois casos. Um foi em 2006, quando à noite um menino filho de Binan Tuku foi picado no pé e informou sua família apenas na manhã seguinte quando sua perna (toda região abaixo da virilha) estava muito inchada. As velhas da aldeia começaram a entoar cantos, para que o *tsussin* do garoto não fosse embora, para impedir sua morte, o que poderia ocorrer caso o *tsussin* do menino não parasse de subir para o alto/céu (*abuk*). Nesse atendimento, não foi chupado o local da picada, o AIS (à época) Baritsika tentou aplicar-lhe soro anti-ofídico (liofilizado). Dentro de alguns dias, o garoto ficou bom.

O segundo acidente ofídico que presenciei foi com um dos dois anciãos da aldeia Beija-Flor, em 2009. Makë ‘Grifo’ estava nos arredores da aldeia, afiando flechas de ponta de bambu (para matar queixada ou para vender na cidade), quando foi picado por uma jararaca (*misterun*). Makã conseguiu matar a cobra e voltar caminhando para sua casa. A trompa de cerâmica (*massën*) foi soada para reunir a todos, então um grupo organizou-se para carregar combustível e preparar uma canoa para buscar Tëpi Pajé que havia saído para caçar algumas voltas abaixo ou acima do rio.

Enquanto esperavam Tëpi, vários homens trataram de Makë ‘Grifo’, chupando-lhe o local da picada, na perna. Todos homens adultos trabalharam no tratamento de Makë Grifo. Mas foi Tëpi Pajé quem mostrou ter logrado extrair os dentes da cobra de dentro da perna de Makë. Ele mostrou as presas extraídas aos demais presentes

na palma de sua mão, como eu já o havia visto fazer ao extrair um caracol do corpo de uma mulher Marubo que buscou com ele tratamento. A extração dos dentes da cobra foi presenciada por aqueles que estavam na casa do ancião, entre eles Jaqueline Valim Cardoso, enfermeira e acompanhante pedagógica contratada pelo CTI. Eu saíra para, com outras duas pessoas, fotografar a cobra a fim de ajudar em sua identificação a pedido dos homens. Era uma jararaca que havia perdido as presas.

A extração de objetos patogênicos do corpo dos pacientes é uma das habilidades xamânicas de Tëpi Pajé. Mas os pajés tem muitas outras habilidades, uma delas é viajar em sonhos. Naquela mesma noite, quando comentávamos na roda de *tatxik* sobre o feito de Tëpi, Iva Chunu avisou-me que: “Iva Rapa, meu irmão mais moço, virá de Atalaia para tratar de Makë também, seu *tsussin* virá na aldeia, ele sonha e vem assim tratar de Makë Grifo”. Ou seja, *tsussin* dos vivos viajam em sonho e também os *tsussin* daqueles considerados pajé podem curar nesses deslocamentos oníricos. As habilidades e os feitos dos xamãs são alguns dos tópicos de conversa nas rodas de *tatxik*. Assim como se cura com a retirada de objetos patogênicos, também se pode enviar ataques de cobra e de onça ou assoprando *xó* e queimando folhas de veneno.

Manda-se cobra picar e onça atacar

As cobras picam quando são mandadas por alguém, outro Matis ou por algum xamã de povos vizinhos, como os Marubo que vivem em comunidades águas acima no rio Ituí. Do ataque a Makë Grifo, acusaram os pajés Marubo: “Eles cantam muito, esses pajés Marubo”. Se os Marubo os enviam por canto, os Matis dizem que o fazem por meio de “recados” que deixam no mato.

Chawá Chari, anciã e mãe de Chapu Sibó Mëo “Binan Wassá”, Iva Chunu e Iva Rapa, ensinou-me como se manda cobra picar. Ela me fez prometer que nunca usaria esse conhecimento contra ninguém, considerava importante que eu conhecesse. Meses depois, quando checava a tradução que havia feito da fala de Chawá Chari com o jovem Tumi Wissu Paulo, ele me fez repetir a promessa de que não usaria essa técnica para matar ninguém, ou seja, o alerta é parte

constituente do aprendizado. Apresento a tradução da fala de Chawá ao português, com meus comentários e informações adicionais entre colchetes.

Meu marido flechou muito *nawa* [antes do contato com a FUNAI]. Eu perguntei para meu marido Damë Ibi [considerado um chefe importante no período pré-contato, morto após o contato], perguntei para meu marido: por quê você fazia isso antes? Você flechava *nawa* antes, porque você fez contato agora? *Xó xó, nawa dabuxkaik*. [Chawá sopra para me mostrar como seu marido fazia, ou seja, como Damë Ibi, além de flechar os *nawa*, também assoprava *xó* nos *nawa* que desejava matar. Damë Ibi mandava *xó* assoprado para matar os *nawa*]. Meu marido Damë Ibi também colocava *muxá* na pegada para matar. Ao encontrar a pegada daquele ou daquela a quem você quer mandar a cobra, se coloca as *muxá* [espinhos de pupunheira] fincadas ao redor da pegada, com as pontas para cima. Deixe cair saliva nelas, pode espalhar com o dedo, tome cuidado para não se fincar nas pontas. [Fez silêncio meio minuto, depois prosseguiu:] Barbara, você tem que prometer que nunca nunca vai usar o que te ensinei contra ninguém, nunca vai mandar cobra picar ninguém. Os Matis faziam isso, mas você não deve fazer assim, não mate ninguém assim [com as *muxá* na pegada]. (Chawá Chari)

Os envios de cobra ou onça, ataques de feitiço ou envenenamento costumam ser provocados por ciúme ou como vingança de algum/a parceiro/a namorado/a. Mëna, AIS da comunidade Beija-Flor, acompanhava comigo a fala de Chawá Chari quando explicou:

Quando um homem queria namorar uma menina e ela não aceitava, ele matava essa

menina assim. (...) Um homem queria namorar uma mulher, quando outro via e namorava uma menina, aquele outro ficava com ciúmes e matava com *xó*, assoprando ou colocando *muxá* na pegada da mulher. (Mëna)

As pontas afiadas dos espinhos de pupunheira, usadas para a tatuagem e para a abertura de orifícios corporais como o *kuiut* (furo do tembetá, abaixo do lábio inferior), eram símbolos de vetores de outro *xó*: a presa que transmite o *tximu* das cobras. O preparo da pegada lembra o de uma armadilha sobre a qual Chawá também contou-me. Antigamente, se preparavam contra invasões de inimigos cavando um buraco bem fundo e grande onde se fincavam paus ou tabocas afiados com a ponta para cima e cobertos de palhas. A pegada com espinhos e saliva opera como uma espécie de “recado” que as cobras recebem, é uma espécie de comunicação onde as *muxá* simbolizam as presas da cobra, as cobras recebem o recado dado pela pegada com as *muxá*.

Os ataques podem ser intra ou inter-étnico. Um jovem Matis namorador teria sido envenenado por um Korubo ou por outro Matis por ter se relacionado com suas respectivas mulheres (Arisi 2007: 91 - 92). Homens que sovinam suas mulheres também podem ser motivo de ataque.

No passado, os Matis atacaram os Korubo para roubar mulher, estes agora se vingam dos Matis namoradores e, por outro lado, oferecem uma menina em troca de acesso a conhecimentos e mercadorias que os Matis têm do mundo dos não-índios. Os relacionamentos com os vizinhos não apenas são de aliança potencial, mas também de guerra e disputa. A relação Korubo-Matis oscila entre expressões positivas, onde se utilizam termos de filiação (“meu filho, minha filha Korubo” e “meu Pai Matis”), cuidados que se enfatiza só se tem para com filhos (quando, por exemplo, Txema Matis cuidou de Washmë Korubo após a cesariana) e

expressões negativas, entre elas, as acusações (de envenenamento de Bëush, do namoro deste jovem com Darambeté Korubo, de avareza). (Arisi 2007: 120)

Entre os Marubo que vivem no rio Ituí, Cesarino também registrou que disputa por mulher motiva ataque de feitiçaria. “Dizem que, por briga de mulher, o ainda reputado *kêchĩtxo* Ovĩpa, morador do rio Curuçá, fez um devastador feitiço com folhas e raízes de lírio e de fruta-pão (*moka*). Muitas crianças e velhos morreram quando o preparado foi queimado” (Cesarino 2008: 319).

Este episódio [morte de muitos membros de uma mesma maloca no Rio Novo, comunidade Marubo mais próxima dos Matis, no mesmo médio rio Ituí], entre outros mais recentes, tais como a epidemia de malária que assolou o Javari nos últimos dois anos, reafirma a idéia de que estamos na ‘era-morte’, era das febres, das doenças e do assédio intermitente dos *yochĩ*. Há continuidades entre o episódio de Ovĩpa e as mortes por febre sofridas pelos povos antigos. Dizem que, noutros tempos, os antigos pajés colocavam *sheki pacha* (um vegetal similar ao milho) sob uma fogueira na maloca e o assopravam, aconselhando: “mate a todos! Acabe com tudo!”. Os perseguidos saíam correndo, escondiam-se num abrigo muito longe, mas a febre (*shana*) chegava de toda forma. Escutava-se a sua ventania se aproximando (*sheki pacha we*) e o alarido de mulheres e crianças chorando, isto é, de seus *vaká* levados no vento. A ventania tem os seus próprios animais criados, tais como queixada, mutum e jacamim – parece ser uma pessoa, portanto, ao assim agir. Seus animais se aproximavam do lugar onde sujeito se escondia: tentando matá-los para comer, a febre os pegava. (Cesarino 2008a: 319, comentário entre colchetes meu]

Os Matis, como os Marubo, afirmam também que xamãs tem poder de queimar “folha do mato” e envenenar com fumaça mesmo quem mora bem longe, se mata pelo assopro de *xó* e pela queima de “folha do mato”. Quem vive na cabeceira ou mais abaixo no rio detém mais poder de envenenar aqueles que vivem no alto rio. Também por isso muitas vezes dizem ter medo dos pajés Marubo, pois estes vivem a montante no Ituí.

Para terminar esse assunto, é importante registrar que as picadas de cobra aumentam o poder xamânico daquele que é picado e sobrevive ao ataque. As onças também apenas atacam quando são enviadas e também empoderam aquele que sobrevive seu ataque, como ocorreu com Chapu “da Onça”. Sobre o envio de onça, escrevi:

Perguntei então: como se manda uma onça atacar? Alguns responderam: “Vai pro mato e fala para a folha e a folha fala para a onça”, “Tem que caçar uma onça e guardar a presa, de noite, quando o homem que você quer matar está dormindo, você deixa cair pó da presa de onça sobre a cabeça dele, enquanto fala que você quer que ele morra, então a onça irá atacá-lo no mato” e “Com dente da onça”. Nesta segunda maneira, há semelhança com os banhos de ervas nos cachorros, quando os Matis os banham, eles falam para o cachorro: “não seja ‘panema’(preguiçoso), me ajude a caçar”. No Mito 2 (vide Anexo: 130), há uma passagem que a mulher deixa o filho com onça e foge para avisar a outra aldeia. Onça deixa o filho sozinho e vai atrás da mulher também. Quando onça passa por uma folha, pergunta para a folha: ‘Quando passou uma senhora?’. A folha do mato respondeu: ‘Cinco minutos atrás, passou’. A onça foi perguntando, perguntando, a onça indo atrás da mulher. (Arisi 2007: 96)

Deixa-se recado no mato, para as folhas, mas também há diversos outros emissários dessas correntes de comunicação na floresta. As corujas são apontadas como sendo também emissárias de notícias. Os Kanamari afirmam que “as corujas são nossas guardiãs, tanto que nos avisam da presença do macaco da noite¹²⁷, que poderá trazer o djo(h)ko¹²⁸, e do qual temos que nos proteger” (Labiak 2007: 198). Harry Walker observa sobre os discursos de pássaros entre os Urarina que:

Bird sounds are effective models for such speech in part because they do not demand, for their interpretation, reference to the intentions of the individual speaker. If prophecy is typically associated with inspired and even enigmatic speech, then we might further suggest that “inspiration” here means quite literally the presence of one being within another, a state of permeation in which boundaries between individual identities are blurred and ambiguous. The authority of ritual speech, like that of birds, lies both in its privileged access to reality as well as its derivation from a source that lies beyond experience, giving voice to the unspeakable. In depicting the heartsouls of persons as like birds, the Urarina are perhaps suggesting that we are all, in a sense, inhabited by a discourse not of our own choosing, but which nevertheless shapes and sustains our identity. As language stretches behind and in front of us as we speak, always slightly outside our control, it displays the extent to which human and non-human others enter into our words. (Walker 2010)

¹²⁷ Os macaco-da-noite, para os Matis, são aqueles que, no mito, roubam os olhos dos Matis e eles então colocam no lugar as sementes de jarina e vão se transformando em diversos animais (ver mito completo em Arisi 2007).

¹²⁸ Para os Kanamari, *djo(h)ko* ou “*dyohko* [é] uma substância que existe em um estado amorfo em certos seres, mas que assume a forma de uma pedra resinosa uma vez expulsa dos corpos” (Costa 2007: 362).

A comunicação com os animais se realiza também de forma estética pelas esculturas de folhas de palmeiras que imitam corpos de animais e são colocadas na floresta como “representando a caça”, algumas com um dardo de zarabata nas folhas que fazem de costelas do animal (ver ilustrações e interpretações em Erikson 1996: 291¹²⁹). Além de através de músicas, pinturas corporais e todas as roupas de vegetais que criam os animais das *nëix tanek*.

Etnografia de cura/pajelança

As sessões de cura ocorreram sempre no final da tarde, os pacientes Marubo sentaram-se em um dos nichos familiares da maloca grande na aldeia Beija-Flor, todos sentados sobre bancos. Dentro da maloca, estava já escuro. Tëpi trabalhou com sua lanterna, mas algumas vezes pediu a minha lanterna ou a de Jaqueline Cardoso, pois essas tinham lâmpadas vermelhas. Tëpi comentou preferir a cor vermelha para curar. *Pët pëtkatë bëra kimon*” (a luz vermelha da lanterna é muito boa/bonita). A palavra para a cor vermelha é *pët* e é a raiz da palavra para lanterna (*pëtkatë*) também, inclusive as de luz branca. O “*pët*” está presente também na palavra *pëtë* que significa urucum. *Pëtë* é comida. No mito, a Onca viu os Matis viu os Matis com urucum e pensou que era carne crua.

Antes, durante a comida, Tëpi Pajé havia comentado como a lanterna da marca *energizer* de Jaqueline era boa, pois tinha uma luz vermelha também, além da branca e de uma intermitente. “*Pët bra kimon*” [vermelho é muito bom], vermelho é bom para curar, explicou. Ele usará a lanterna para tocar com a luz o corpo dos pacientes, irá tirar pequenos “objetos/sujeitos” de seus corpos. De um dos jovens, Tëpi tira um caracol *txarbut* [um caracol pequeno] que disse estar em seu peito. Iva Chunu está sentado a meu lado e traduz sem que eu peça que aquele caracol foi colocado ali, no peito do Marubo, por um pajé Marubo. “Gente ruim, pajé ruim é que faz isso”, comenta. Depois, entre pequenos momentos e a audiência

¹²⁹ Erikson considera que as palmeiras de pupunha seriam inversas aos pés de milho, os milhos teriam uma “vocalização essencialmente cerimonial” (op. cit. 294).

formada por Iva Chunu, Kuini Buntak, Binin Bëchu Papi Wassá (filho de Chapu Sibó Mëo), Tumë (primeira mulher de Iva Chunu), enfermeira Jaqueline, mais algumas jovens mulheres e crianças e eu, Tëpi Pajé manda chamar sua mulher Bëssó. Ela vem trazendo uma panelinha pequena de alumínio com água que ele transfere para outra panela.

Tëpi fica de frente para o paciente que senta-se em um banco de maloca *sektê*. Tëpi agacha-se, coloca a lanterna com a luz vermelha contra o corpo do paciente. Desliga a lanterna, ficamos no escuro, logo liga-a de novo. Levanta-se e chupa sobre um formato de vulcãozinho que faz com sua mão fechada sobre o corpo do paciente. Novamente, escuro. Ouvimos o barulho como aspirando o ar rapidamente, o pajé cospe em sua própria mão, palma avermelhada pelo cipó *tatxik* tomado de madrugada e durante a tarde. Liga novamente a luz branca e foca sua palma, olhando atentamente a própria mão. O que encontra em sua palma é mostrado para a audiência, alguns se levantam na penumbra e vão perscrutar a palma da mão de Tëpi Pajé. Comentam sobre o pequeno caracol.

Da mulher Marubo, próxima paciente, Tëpi toca a perna. “*Bëra pimen*” [não está bem]. Depois, diz que ela tem “camisinha” [preservativo] dentro do corpo¹³⁰. Iva Chunu sussura para mim: “Ela tem namorado, usa camisinha com o namorado, camisinha traz gonorréia, hepatite, doença”. Ele aproveita para dizer que eu também tenho camisinha em meu corpo. “Namorado *txurek*, camisinha esqueceu dentro do corpo” [*txurek* = fazer sexo]. Iva Chunu, também pajé, pega em meu braço bem de leve, segura por uns instantes com muita delicadeza. Depois toca bem de leve em minhas costas. Apalpa com a ponta dos dedos a região dos meus rins e profere seu diagnóstico: “Tem camisinha. Hepatite, gonorréia. *Abí, abí*” [*abi* = tem]. Diz que devo consultar com o Pajé. aguardo. Ao fim da consulta dos Marubo, esses levantam-se e vão para a sua canoa na

¹³⁰ Em 2011, ao desenvolver oficina com os índios no Vale do Javari a fim de elaborar material de prevenção a DSTs, hepatites virais e AIDS, a antropóloga Luciane Ouriques, consultora da UNESCO para o programa AmazonAids, registrou que os Matis falavam no “espírito da camisinha” (BRASIL. Ministério da Saúde. Departamento de DST, Aids e Hepatites Virais 2011).

beira, irão dormir a bordo da embarcação para seguir sua viagem no rumo da aldeia Alegria na manhã seguinte. Tëpi, com ajuda do aprendiz Pixi Wassá, termina de atender o menino Matis que está com suspeita de malária. É então minha vez, incentivada por Iva Chunu. Alguns dos jovens homens dizem: “Fica só de calcinha”. Eu não tiro a blusa, fico vestida como estou, de calça jeans, camiseta e sandálias. Sento-me no banco *sektê* em frente a Tëpi, ele me olha com uns olhos risonhos, pela primeira vez irá tratar de minha saúde.

Toca meu braço de leve, como antes fizera Iva Chunu. Com a ponta dos dedos, toca meu colo, bem pouco abaixo da gola da camiseta. Coloca a mão nas minhas costas, na altura da lombar, toca a panelinha de água, cospe na mão, de novo leva a mão, um pouco molhada dessa vez, em minhas costas, toca com a ponta dos dedos, bem de leve. Fala que tenho camisinha no corpo. “Não é com marido não, é de antes, de outros namorados, camisinha fica, tem camisinha no teu corpo”. Quem fala a frase em português é Iva Chunu, pois Tëpi havia dito a mesma coisa em Matis. Nesse momento, ele só fala comigo em Matis, embora muitas vezes a gente tenha conversado também em português. Coloca um pouco mais de água com a palma de sua mão e ponta dos dedos em minhas costas, eu abaixara antes a cabeça, agora levanto-a, ele me fita profundamente nos olhos. Tëpi dá por encerrada a cura e a pajelança. Todos nos levantamos, ligamos nossas lanternas e vamos buscar nossas redes para dormir.

Os Matis podem fazer diagnósticos oníricos, mas também por apalramento e outras técnicas. Trata-se com esfriamento com água, sopro, chupões feitos sobre a mão em cone, movimentando as *muxá*; pois muitas doenças matis tem relação com a falta de *muxá* (espinhos) no corpo do paciente ou com *muxá* localizadas em lugares errados. O pajé cura ao reorganizar essas *muxá* no corpo do paciente. A doença também é causada pela presença de certos “objetos” estranhos ao corpo do paciente, como caracóis, espinhos de peixe, “preservativos”; eles causam doença - ou são doenças objetificadas - certas substâncias tem potencialidades terapêuticas, como o *tatxik*, o *bëtxeté* (colírio para caça e evitar “panema” também aplicado em mulheres), além de todos *dauës* (plantas medicinais) e *neste* (banhos). Outras substâncias são eméticas como o veneno do sapo *kampok* (utilizado para provocar vômito e evacuação, limpeza do corpo). A qualidade

benéfica do *kampok* está registrada no mito do Jaburu que foi quem ensinou a “provocar/vomitar” para limpar a barriga cheia de vermes/larvas do menino matis que havia sido seqüestrado pelo Urubu. O mito é uma espécie de enciclopédia de conhecimentos farmacêuticos também. Os Matis tem grande investimento na prevenção de doenças por meio da potencialização das pessoas que se dá pela construção e preparação do corpo, com as perfurações (piercings), tatuagens, kuestê (chibatadas), entre outras. O corpo é constantemente tratado e preparado.

Capítulo VI – *Nukin txu, nukin bërībërikít* - Coisas, saberes

O termo em Matis que me foi ensinado como sendo uma boa tradução para “cultura Matis” seria *nukin txu* (nossas coisas). Penso que *nukin txu* é um termo próximo ao que os Katukina-Pano utilizam para traduzir “nossa cultura” *noke haweti* (Coffacci de Lima com. pessoal 2010). Os Matis tem outro termo que seria *nukin bërībërikít*. Para compreender, *bëri bëri* é também nome de uma padronagem, um *kënek* (desenho, palavra que os Matis usam pouco) de bolinhas bem pequenas, um *petit pois* que se desenha em um dos modelos dos chapéus de festa e uma padronagem presente na tessitura de braceletes. O *bërībëri* é um tipo de losângulo no bracelete e tornozeleira que forma uma espécie de pontilhados que equivalem às rosetas da pelagem de onça. Como já explicado, também os padrões de tessitura de braceletes possuem nomes como *katxu bëri*, onça pequena, ou *bëri rapa*. O termo *nukin bërībërikít* também é utilizado quando se fala “nossa cultura”. Em duas ocasiões ouvi *nukin bërīkít* como “nosso território”, também usa-se *nukin txót* para “nossa terra”, “nossa aldeia” ou “nosso lugar”.

Os Mayoruna/Matsés dizem que se transformavam, após a morte, em “homens-jaguares” (Matos 2009: 98)¹³¹ - *matsés bëri*. Em matis, as duas palavras são iguais: *matsés* é a auto-denominação e também um termo genérico para “índios”, que inclui os povos Matis, Marubo, Mayoruna/Matsés e outros povos indígenas. *Matsés* é uma palavra que serve atualmente, entre os Matis, para identificar algo como “nós, povo” ou “nós, índios”, um termo inclusivo e meio genérico. *Bëri* é o padrão de manchas/pintas/bolinhas da onça, umas das marcas auto-identitárias matis presente em seus braceletes e

¹³¹ Matos afirma que, atualmente, os Mayoruna/Matsés atribuem poderes patogênicos às missionárias, presentes entre os Matsés que vivem no lado peruano, e ao feitiço que exercem através da bíblia. Por causa desses poderes e feitiços, essas transformações em homens-jaguares estariam ocorrendo atualmente em vida e os jovens “passam a assumir afecções animais, como os jovens que, como dizem os Matsés “endoidam”, saem pelo mato durante a noite e voltam apenas de manhã” (id. Ibidem).

chapéus sobre as quais trato ao analisar as diferentes padronagens de pintura coporal e tecelagem). Entre os povos em contato com os brasileiros no Vale do Javari, os Mayoruna/Matsés e os Korubo são os mais próximos dos Matis, de acordo com pesquisas lingüísticas¹³² (Fleck 2010: 60, Ferreira 2003b, Spanghero-Ferreira 2005).

Se alguns anos atrás, os Matis ficavam brabos se alguém os chamava de “povo onça”, hoje já não negam mais essa denominação e mesmo a utilizam em alguns momentos. “É, a gente é povo onça mesmo”, afirmou um deles quando estávamos, logo após a invasão performático-política, dentro da sala de imprensa do Fórum Social Mundial em Belém em 2009. Outras vezes nas aldeias escutei dizerem que eram também povo onça.

Construção do corpo das mulheres Conhecimento relacionado a gênero e idade

Há práticas sobre a construção do corpo das mulheres, a mesma começa quando a menina tem cerca de dois ou três anos. A menina é enviada a uma das anciãs que sabe o que fazer e como fazer o que se chama em Matis de *maxpí tekin* (cortar os pequenos lábios da vagina). A operação será realizada por uma mulher mais velha considerada como conhecedora. Em cada comunidade, havia uma mulher considerada como “a que sabe”, na comunidade Aurélio, Tupá (esposa de Kuini Marubo) e na Beija-Flor, Tumë (esposa de Makë Bëux, de cabelos brancos). Para que o corte cicatrize, será aplicada um pouco de *mamu* (resina de árvore, a mesma com a qual

¹³² Fleck compara registros das línguas Matsés, Marubo, Matis, e também com alguns registros em Chankuëshbo, Kulina e Dëmushbo. Os nomina como compondo um “Mayoruna branch” das línguas Pano e, nesse artigo, conclui: “The alignment patterns described in this paper indicate that the languages in the mayoruna branch are more similar to one another than to other Panoan languages. The Mayoruna pronoun paradigms differ from each other in several respects, but at least the forms are fairly consistent across the languages, particularly as compared to those of other Panoan languages (2010: 60). O autor também chama atenção para os padrões de alinhamento que diferem entre várias línguas que o compõem e, portanto generalizações sobre a família Pano não deveriam ser feitas sem observar esse “most divergent branch of the family”, no momento ainda considerava impossível reconstrução do “mayoruna branch” pela insuficiência de pesquisas material de fonte confiável para possibilitar um trabalho comparativo maior (Fleck 2010).

se cobre a extensão negra da zarabatana e se utiliza para iluminação). Mais tarde, quando a menina tem cerca de cinco ou seis anos, a abertura da vagina começará a ser realizada pela introdução gradual da pontinha de um dedo.

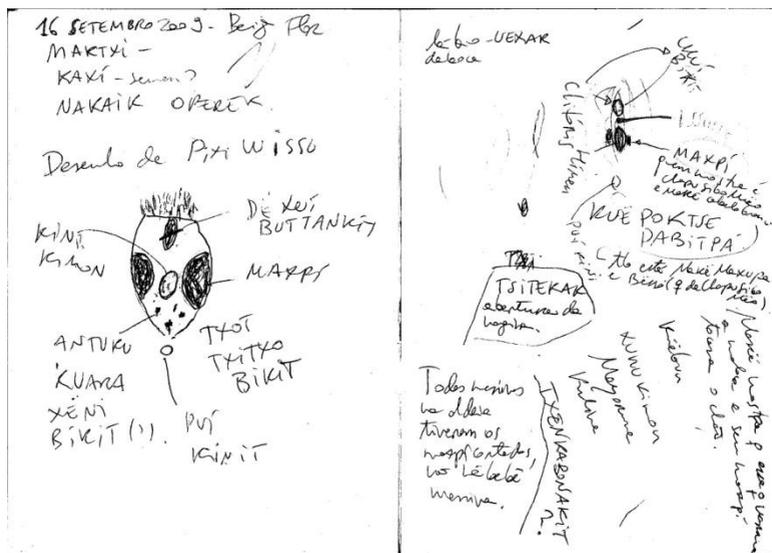
Lentamente, o homem (quase sempre um primo cruzado ou avô cruzado – a quem as mulheres chamam de *bëntaró* ou *kaniwá*) introduzirá um pouquinho mais, até que consiga colocar um dedo, isso é o *mëkan tsitekaik* – perfuração com a mão. Então, quando a moça é considerada como tendo os seios grandes o suficientemente, se diz que a mulher *txumaek* (algo como “enseiou” ou criou seios), poderá haver penetração, ou perfuração (em uma tradução mais ao pé da letra) com o pênis, o que se chama de *xuí tsitekaik* (*xuí* é pênis; *tsitekaik*, perfurar). Novamente, quando a mulher estiver grávida, espera-se que o marido a ajude novamente preparando sua vagina para o parto, abrindo com sua mão a vagina da mulher para que o bebê passe sem dificuldade pela vagina, para que nasça bem, para que caia bem (em Matis se diz que um bebê *pakerek bëra*, o bebê cai bem).

Na Aurélio, por duas vezes, um professor quis interditar-me o acesso a esse saber, acredito que podia estar preocupado com repercussões na cidade. O conhecimento me foi ensinado por uma das *matxó* (velha) que o detém na aldeia Beija-Flor, uma mulher acima da idade de ter filhos que quis me ensinar após minhas perguntas, ela está ensinando também a uma de suas filhas. Ela mostrou-me o local exato onde cortar tocando em minha própria vagina, depois que lhe perguntei onde era exatamente o *maxpí*. Como espalhou-se na comunidade a notícia de que eu não sabia onde era o *maxpí*, muitos se ofereceram para desenhar em meu diário. Assim colecionei uns cinco desenhos de vaginas, feitos por homens. As mulheres apenas riam dos desenhos e diziam que eram *issamarop*. As mulheres apenas me descreviam a localização, diziam “você sabe, você tem”.

Uns meses mais tarde, novamente na Aurélio, contei a meu amigo professor que eu tinha sido ensinada qual o local correto para a incisão pela *matxó* (velha), disse-lhe que ele não podia me interditar o conhecimento, pois eu era mulher e mais velha, ele era mais jovem que eu e homem. É um dos conhecimentos separado por

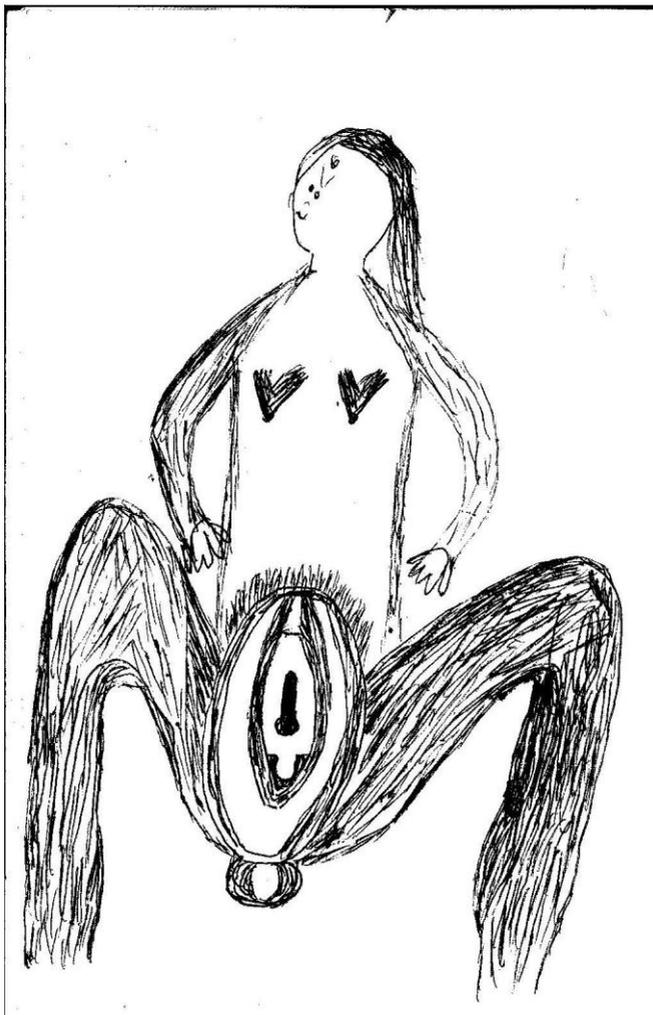
gênero e relacionado à idade, os homens porém não são totalmente alheios ao tema, pois vários deles desenharam vaginas em meu diário de campo, escrevi os nomes que me apontavam e marcaram exatamente o local chamado *maxpi*¹³³.

Ilustração 52: Desenho de Pixi Wissu sobre as partes da vagina (diário), 16/09/2009 Beija Flor



¹³³ Poucos etnólogos registraram em seus trabalhos as práticas de excisão feminina em grupos Pano, uma exceção que conheço é Morin & Saladin d'Anglure (2007), Embora discorde da análise, ou da falta de análise feita pelos autores, talvez resultado dos poucos dados e de observações feitas por outros pesquisadores - sobre o ritual feminino, considero interessante a proposta de que poderia ser visto como contrapartida de rituais de incisão masculina (marcar o rosto dos jovens homens). No caso matis, a prática não é feita em adolescentes, há muitas diferenças. Infelizmente não tive acesso ao texto citado nesse artigo de Gebhart-Sayer, datado de 1987 e publicado em alemão sob título Die Spitze des Bewusstseins. Comparar dados com os rituais femininos de outros povos Pano é certamente um projeto possível de pesquisa ainda a ser realizada.

**Ilustração 53: Desenho de Batsi mostra maxpí e vagina, 17/09/2009
Beija Flor**



Conhecimento encorporado **Morfologia e relações de *dauës* e *nestê* com o mundo**

Sobre corpos, então, eu diria que da perspectiva ameríndia, eles não são causa de conhecimento, mas causados por conhecimento – que se adquire sempre por meio de suas vitalidades sensuais. (Santos-Granero 2006: 126)

O conhecimento também é encorporado¹³⁴ e deve permanecer dentro do corpo, da cabeça (*maxô*) e do coração (*uintê*), não deve ser armazenado em livros ou papéis. Provavelmente há conhecimentos das partes do corpo, como do nariz, da mão e da boca, mas nunca me confirmaram explicitamente e minhas perguntas pareciam disparatadas, da mesma forma que as indagações sobre *tsussin* do olho, quando pensava no *bëdu yuxin* dos outros Pano. Sempre negaram haver tal *tsussin* específico. Makë Bush professor, estava aprendendo sobre *dauës* (ervas medicinais) e *nestê* (banhos medicinais) com Txami e Binan Chapu Chunu. Em uma manhã, já que eu andava perguntando sobre o assunto, o professor veio me chamar para acompanhá-lo na aula caminhando no mato, mas sublinhou que eu deveria aprender da mesma forma que ele, sem tomar notas, desenhos ou fotografias. Saímos por um dos caminhos que levam à floresta. Txami e Binan Chapu Chunu paravam, Binan apontava com um bastão de madeira que levava para caminhar, Makë ou eu colhíamos a folha, deveríamos apertá-la contra nossa palma da mão, esfregá-la, sentir seu cheiro, reconhecer sua forma, então deveríamos dizer o nome correto da planta a nossos mestres, para quê ela servia e como deveria ser utilizada.

Barbara, você não deve tirar fotos, nem escrever o nome da planta. Nós não podemos

¹³⁴ Compreendo o termo *embodiment*, como proposto por Csordas: “This approach to *embodiment* begins from the methodological postulate that the body is not an object to be studied in relation to culture, but is to be considered as the subject of culture, or in other words as the existential ground of culture” (1988: 5). Aqui trato também das plantas como relacionadas a corpos de animais, partes de corpos de animais, talvez encorporando potencialidades de animais, como explico adiante.

estudar como os *nawa* (estrangeiros, aqui no sentido também de brancos). Os brancos precisam escrever tudo, pois esquecem, os brancos só lembram quando escrevem. Precisam escrever e ler para lembrar. Você deve aprender como a gente, deve cheirar e saber qual planta é, seu nome, sua forma, e para que a planta é. (Makë Bush professor)

Com os *dauës* e *nestës* (ervas e banhos medicinais), o conhecimento deve ser “absorvido”, cheirado e tocado e de forma lenta e gradual também. Makë Bush explicou-me que não fotografava as plantas e as identificava em seu caderno com nome, modo de preparo e propriedades curativas ou preventivas, pois assim logo ele terminaria de reunir as informações necessárias para fazer o livro de plantas com os desenhos. Txami e Binan Chapu Chunu, os mestres especialistas de Makë Bush, caminham com o jovem professor e comigo pela floresta nos arredores da aldeia, nos ensinam a olhar, a conhecer as plantas pelo nome, pela forma, pelo cheiro, vão apreciando-as, esmagando-as devagarinho na palma da mão, sentindo seu odor, a cor que deixa na palma e entre os dedos, observando em detalhes sua morfologia (quase todas possuem nomes que se referem devido à semelhança da forma, a partes do corpo, tais como mão, cabeça, pé, coração, etc, de animais como onça, anta, macaco barrigudo, jabuti, entre outros)¹³⁵.

Alguns exemplos dos nomes em matis são: *dunun neste* (banho da cobra), *awat taë* (pé de anta), *tunun neste* (banho de mandim), *txuná puku* (estômago de macaco barrigudo), *awat dauë* (erva da anta), *tantërimerek* (não conheço tradução), *txawá maxó* (cabeça de queixada), *kabëru* (olho de um peixe) e tantos outros nomes e usos que relacionam morfologia de partes e membros de animais com as formas das plantas. Há outros que se referem a outros seres da floresta como a *marun tawát* (flecha de curupira). Não irei aqui informar o que aprendi sobre seus usos, pois são conhecimentos dos Matis, a eles apenas pertencem, além do mais

¹³⁵ Para uma explicação lingüística de como os povos de língua Pano utilizam-se de morfemas ligados a partes do corpo para criar verbos, adjetivos e nomes, sugiro novamente a leitura de Fleck (2006).

vem preparando um livro sobre seus remédios e plantas. Apenas posso dizer que um deles é usado para dar banhos em cachorros, outro para após tatuar, etc. São conhecimentos considerados muito importantes, pois deles advém prevenção, saúde e cura, mas também morte, posto que alguns são *pëxó* (veneno).

O nome das plantas, ligado a essa transposição de morfologia, é identificado pelos Matis baseados na percepção de detalhes significantes e semelhantes entre plantas, animais e demais seres como os curupira, entre outros. Assim uma determinada folha será “coração de anta”; outra, “cabeça de tracajá”, etc. A forma de órgãos e membros de corpos está presente na nomenclatura de tantos outros seres e ambientes, como por exemplo, a maloca. Os imensos caibros” do telhado, ou seja, os troncos da estrutura da maloca que vão da cumeeira ao chão são chamados de *mëkax* (costela). A morfologia une nomenclaturas de plantas, objetos, casas, fenômenos. Por exemplo, como nas palavras *nuntê poró* (*nuntê* = canoa e *poró* = braço) e *xubu mekax* (*xubu* = casa e *mekax* = costela) e *dara mexak* que refere-se a arco íris (*dara* = homem e *mekax* = costela).

Como tratado anteriormente, a arquitetura da maloca matis reproduz a morfologia precisa de um corpo, mais especificamente um torso de macaco, humano, queixada e tantos outros mamíferos e aves. A mesma morfologia está presente em outros lugares também. O rio também é identificado em *taë* (pé) para a localização baixo e *dëxan* (nariz) para a cabeceira. O rio é também compreendido como um corpo. Costa comenta que os Kanamari (povo de língua Katukina, vizinho aos Matis e moradores do rio Itacoai) também utilizam a palavra ‘corpo’ para rio (*-warah* em Kanamari - termo polissêmico que o mesmo autor propõe traduzir como “chefe/corpo/dono”) e ‘perna’ para seus tributários (2009: 56). Em Matis, o arco-íris é chamado de *dara mekax* (costela de homem adulto)¹³⁶. Erikson comenta também sobre os usos da palavra *poró* para braço usada também, literalmente, como *sin poró* (*sin*= abreviatura de *sinkuin*, bananeira), ou seja, “braço da bananeira” para “folha da bananeira” e *nuntê poró* (*nuntê* = canoa) para braço da canoa, ou seja, “remo”¹³⁷.

¹³⁶ Aliás, não se pode apontar para o arco íris, sob o risco de vir um vendaval muito forte.

¹³⁷ Para outros rendimentos sobre pedaços do corpo e localização, ver Erikson (1989).

Ainda sobre o conhecimento de ervas e banhos, aprendi que há os especialistas em *dauês* - plantas do mato que curam/previnem doenças e tem outros poderes e *nestê* - banhos medicinais. Interessante observar que *dauês* é um termo de parentesco também. É o termo para FZS, filho da irmã do pai de ego e mais velho que ego, um potencial cunhado de ego masculino. Talvez não seja demasiado especular que, assim como com os primos, as relações com os medicamentos do mato (os *dauês*) podem ser estabelecidas, um casamento efetivo com a irmã desse cunhado potencial para fazer dele um cunhado, assim também podem ser as relações com os remédios *dauês*, efetivados ou não. Mas é uma especulação apenas e demandaria mais pesquisa para afirmar com alguma propriedade se é considerada ou não uma relação de parentesco a que se estabelece entre o especialista (herborista), o paciente e as plantas *dauês*. Fica como hipótese de pesquisa a ser aprofundada pelos próprios Matis ou outros em trabalhos futuros.

Há diversos especialistas como Binan Chapu Chunu, da aldeia Aurélio, e Makë Mabuxá, Tumë (mulher de Makë Mabuxá, também considerada *ikbo* de cantos das mulheres durante as *Nëix Tanek*), Bëssó (mulher de Chapu Sibô Mëo [Binan Wassá]), Kanika (cacique da Beija Flor), Chawá Chari (mulher de Kuini Buntak) e Chawá *matxó* (mulher *xëni* de Makë “Grifo”).

McCallum escreve sobre os conhecimentos adquiridos pelos Huni Kuin/Kaxinawá e sua relação com plantas, com a vida na floresta e a bebida *nixi paë*:

O conhecimento vinculado ao corpo é adquirido, em parte, junto às plantas, aos “remédios” e às criaturas (especialmente, as cobras), que são manifestações terrenas dos seres primordiais —yuxin e yuxibu poderosos (“monstros”, “deuses”), eternamente existentes nos tempos míticos. Os processos rituais e os procedimentos cotidianos mediante os quais os parentes mais velhos e os afins instilam esses conhecimentos nos corpos dos jovens são diferentes para meninos e meninas.

Mas o processo de ensino, em ambos os casos, obedece a uma mesma lógica — forças externas são vinculadas à pessoa. Contudo, os homens — e suas almas do corpo — adquirem uma experiência (conhecimento) consideravelmente maior por intermédio do contato violento com o exterior durante a vida. Eles lidam com inimigos e espíritos da floresta, matam animais para comer, derrubam árvores gigantescas. O contato visual com o exterior também é obtido pela ingestão da bebida alucinógena *nixi pae*, que é geralmente reservada aos homens. Por meio dessa bebida, pode se ver o futuro e, com isso, desenvolver “a sabedoria do olho” (Kensinger 1973; 1995) (McCallum 1996: 56, sublinhado meu)

Para os Matis, a bebida de conhecimento e poder é o *tatxik*. Não há estudo suficiente para afirmarmos se ela oferece visões àquele que a ingere. Nas vezes em que fui convidada a compartilhar, não tive visões, mas creio que os pajés tem sim visões com a bebida. De todos modos, a bebida é feita de outro tipo de cipó, ainda não identificado por biólogos ou outros criadores de nomenclaturas não-indígenas. Até o momento e até onde sei, é apenas identificado como *tatxik*. Para fechar, volto ao artigo de Santos-Granero que abre como epígrafe esse breve capítulo:

É com conhecimento adquirido com seres que vivem em outros níveis cósmicos que os ameríndios aprendem a fazer e a refazer corpos humanos. Entre esses povos é intensamente recorrente a afirmação de que rituais de iniciação, todos eles a comandar algum grau de transformação nos corpos dos iniciandos, foram ensinados por seres extraordinários: Lua, Harpia, Jaguar e assim por diante. Se a obtenção de conhecimento com esses seres é um meio de modelagem e formatação de corpos, a aquisição de novos conhecimentos também induz importantes processos de transformação corporal (2006: 125).

Capítulo VII - *Ikbo* Matis: autoridade e circulação de conhecimentos

Os Matis utilizam a palavra *ikbo* para referir-se aqueles/aquelas considerados mestres/líderes de cantos, narradores de mitos, donos de malocas e varadouros. Há também *ikbo* de animais, como queixadas ou capivaras, encabeçadores da vara ou do bando durante as *nëix tanek* (“festas de bichos”). O conhecimento porém não é propriedade exclusiva daquele/daquela considerado *ikbo* e também não lhe confere exclusividade, pois não apenas o/a *ikbo* pode entoar os cantos ou narrar mitos. Além de apresentar contextos do uso de *ikbo*, trato aqui de formas de circulação de conhecimentos de cantos e mitos, e proponho que o termo encabeçador/a – aquele/a que encabeça - pode ser uma melhor tradução para o conceito matis *ikbo* no lugar de outras possíveis como mestre ou líder e, certamente, muito melhor do que dono.

Poucos amazonistas, como aponta Carlos Fausto, trataram especificamente dessa “categoria-chave para a compreensão da sociologia indígena”:

Há quase três décadas, Seeger chamava-nos a atenção para este fato: “O conceito de dono-controlador permeia a sociedade Suyá, embora haja relativamente pouca propriedade no sentido material da palavra [...] Seria, porém, uma falácia etnocêntrica manter que a posse [*ownership*] e a propriedade [*property*] são desimportantes” (Fausto 2008: 329).

Fausto mostra como a concepção de “dono/mestre” é fundamental e, para tal, retorna ao conceito proposto por ele próprio de “predação familiarizante – esquema pelo qual relações predatórias convertem-se em relações assimétricas de controle e de proteção” (id. *ibidem*: 330). Fausto sugere ainda que seriam relações de “filiação adotiva”, uma espécie de “filiação incompleta”, pois não produziria

uma identidade plena, mas “ambivalente, em que o substrato da inimizade é obviado, mas não inteiramente neutralizado” (idem).

Há grande diversidade entre grupos indígenas sobre quem tem direito de cantar certas canções, quem deve aplicar certas vacinas (caso *kampô*¹³⁸), quem pode ou como se deve narrar tal ou tal mito, tocar certos instrumentos, etc. É grande a variação também sobre propriedades e impropriedades daqueles que resolvem registrar músicas, mitos e diversos outros conhecimentos, são diversas possíveis autorias e autoridades, e variadas maneiras delas serem compreendidas por cada coletivo indígena. A passagem do registro de conhecimentos oral e musical/canções (Macedo 2009, Arnt 2010), mitos, padrões de desenhos (Coelho de Souza 2010a), remédios (Cofacci de Lima 2010a), entre outros, para CDs, fitas, discos, livros, arquivos online e demais suportes possíveis costuma realmente ser alvo de tensão entre membros de um mesmo coletivo, origina disputas e diversos desentendimentos internos e externos¹³⁹. São provocados por desentendimentos e discrepâncias de compreensão entre categorias nativas sobre propriedade e autoridade desses saberes e a difícil (às vezes impossível) adequação dessas ao que afirmam textos de leis de regulamentação ou proteção a esses direitos. Essas ‘equivocações descontroladas’ (para brincar com o termo de Viveiros de Castro) têm sido objeto cada vez mais comum de estudos entre etnólogos.

Esta cuestión importante acerca de las modalidades de almacenamiento, protección, codificación, regulación y transmisión de los saberes calificados de «tradicionales» se realizó utilizando el lenguaje occidental de la propiedad intelectual: los interesados no

¹³⁸ Cofacci de Lima comenta sobre como as aplicações de vacina de sapo em contextos neoxamânicos vem transformando as relações dos Katukina com o *kampô* em suas comunidades. Em artigo, etnografa e analisa as diversas mudanças decorrentes dessa expansão metropolitana do *kampô* (2010).

¹³⁹ Para um texto clássico sobre encontro colonial na arena da música, ler Menezes Bastos (1996) e sua análise das relações entre o roqueiro Sting e a liderança indígena Raoni: “através de um personagem cuja modalidade de representação sobre o selvagem se caracterize como idílica, filantrópica e humanitarista.” (Menezes Bastos 1996:168).

vacilan en afirmar desde entonces sus derechos de autor sobre cantos, mitos y bailes, imponiendo su nombre o el nombre de su grupo como marca registrada (trademark). (Chaumeil 2009a: 68)

Sobre o cruzamento com as leis de propriedade intelectual, entre os Mbya no Rio Grande do Sul¹⁴⁰, Arnt conclui que:

nem mesmo a atribuição de autoria a uma coletividade é suficiente para resolver impasses surgidos em tentativas de definição autoral destas criações, o que evidencia certas limitações dos sistemas de proteção vigentes, restritos a uma perspectiva antropocêntrica e individualista. As concepções êmicas referentes a mediações por onde circulam as expressões musicais apontam, simultaneamente, para a participação de diferentes categorias de entidades que povoam o cosmos nos processos de criação musical, o que varia em relação a cada repertório, e para a relevância do controle sobre a circulação destas expressões. (Arnt 2010: 6, sublinhados meus)

Em diálogo com o artigo de Fausto sobre os ‘mestres’, Chaumeil dá um exemplo sobre como no xamanismo yagua, os xamãs podem disputar conhecimentos e armas, a noção de propriedade está ligada a posse de um espírito familiar ou controle sobre espíritos.

En el chamanismo, por ejemplo, el control sobre los espíritus o la posesión de un espíritu familiar depende de la relación de fuerzas entre chamanes; sabiendo que un chamán más fuerte puede quitarle conocimientos y armas a

¹⁴⁰ Entre grupos Mbya Guaraní em Santa Catarina, Hering Coelho sugere pensar em “mensagens, que agora chegam em forma de CDs e shows, chamam o juruá para conversar, desafiando a falta de sintonia de seus receptores” (2004: 160).

su rival. Últimamente se ha desarrollado una reflexión sobre las nociones de control, de posesión, de maestría, en el caso de las poblaciones indígenas de la Amazonía, a partir de la figura ampliamente difundida en estas regiones de los «dueños» de la selva, quienes controlan y protegen la fauna y la flora contra la depredación de los humanos. Resalta de la reflexión que dichas nociones no se limitan a una simple relación de dominio o de propiedad, pues no implican el uso exclusivo de un objeto, de una cosa o de cualquier bien material o inmaterial. En la Amazonía indígena no parece existir, salvo rara excepción, propiedad privada sobre los recursos naturales (Fausto, 2008). Entre los yagua, por ejemplo, la noción de propiedad se expresa utilizando el sustantivo *hamwo*, que designa el principio vital de los seres animados, los dueños de los grandes rituales y los espíritus de la selva así como los líderes o dueños de maloca [casa grande] (Chaumeil, 2005). Todo ocurre como si se pudiera pensar la propiedad fuera de la posesión exclusiva de bienes (Fausto, 2008). (Chaumeil 2009a: 69, sublinhado meu)

Essa noção yagua aproxima-se dos conceitos matis de *'tsussin'* (que podemos pensar como potência ou ser desencorporado, como venho utilizando, mas também como 'principio vital') e de *'ikbo'*, sobre o qual trato a seguir. Em um artigo escrito especificamente sobre "donos" e "duplos", Cesarino se dedica a compreender tais termos e também os "processos de transformação social e de circulação de saberes" dos Marubo.

"Dono" traduz o termo marubo *ivo*, cognato de *igbo* (shipibo-conibo), *ibo* (kaxinawá), *ifo* (sharanawa), entre outros encontráveis nas línguas da família pano. Um homem casado é dito ser dono de sua maloca (*shovõ ivo*), ou

então de uma seção da maloca em que vive
(*shanã naki ivo*). (Cesarino 2010: 2).

Em Matis, registrei o termo *ikbo* ser utilizado pelos Matis durante minha pesquisa de campo em diferentes contextos, os quais apresento aqui.

Txawá ikbo na dança das queixadas

Na *txawá munurek*, descrita no capítulo I, a queixada que encabeça a fila é chamada de *txawan ikbo*. Na *ênawat tanek*, descrita no capítulo II, mostro como as capivaras tem um *ikbo*, quase sempre o primeiro a entrar na maloca, para reconhecê-lo basta procurar por aquele que tem a cabeça coberta de barro mais alta que a dos demais. Para os Matis, a cabeça aparece como um local privilegiado de centro de conhecimentos e vetor de transformação em certos mitos e frases comumente enunciadas, os quais analiso em profundidade em diversos trechos ao longo dessa tese e detidamente no capítulo XI para interpretar a frase “*min maxó tokanu kek*” (sua cabeça, trocamos quero)¹⁴¹.

Na *txawá munurek* (queixadas), o *ikbo* pode carregar ossadas de cabeças de queixadas, as quais bate uma contra a outra marcando o ritmo dos passos da dança, como descrito em detalhes no capítulo I. As queixadas vão chacoalhando o corpo a cada passo dado e reproduzindo o gungunar característico da vara de porcos selvagens. A *matxó* (mulher velha) comanda às demais mulheres que atirem e flechem, matem as queixadas, ela grita: “*Sektáááá, txampibo. Tonkatá, tonkatá, txampibo.*” (Flechem, meninas. Atirem, atirem com espingarda, meninas). “*Txawa txuak, nukin sinkuin paburux nainek, úúúúúúúúúú kek*” (As queixadas chegam, nossos brotos de bananeira se acabam, úúúúúúúúúú¹⁴²). As mulheres que assistem à *txawá*

¹⁴¹ Aqui apenas aproveito para remeter à leitura de outros mitos Pano que também se referem a roubos, trocas e capturas de cabeças e também de corações. Para exemplos Yaminawa, ver mitos M2, M2b, M5, M7, entre outros (Calavia 2006: 394-399).

¹⁴² Muitas vezes *úúúúúúúúúú* é um termo que significa “lá longe”, mas aqui pode ser parte do canto. Erikson apresenta transcrições dessas incitações da *matxó* que eu sugiro pensar como *ikbo* das caçadoras, para comparar com a transcrição dele, ver Erikson (2002a: 54-55).

munurek atiram bolinhas de barro para atingir os queixadas-humanos que ali dançam. Especialmente as meninas que estão perto da época de serem tatuadas, com uma grande bola de barro entre as mãos, são incentivadas pela anciã a iniciar o ataque feminino¹⁴³.

É importante saber também que as mulheres Matis participam da caçada de queixadas, não apenas para carregar eventuais animais abatidos, mas também para matá-los¹⁴⁴. Em 2006, acompanhei uma tentativa de caçar queixada, mas não conseguimos encontrar o bando, apenas sentimos e seguimos seu cheiro almiscarado. Nessa ocasião, muitas mulheres estavam bastante excitadas por participar da caçada. Sobre os homens casados com mais de uma mulher, as mulheres comentavam também qual delas acompanhava o marido, já que as viagens e acampamentos de caça são considerados pela maioria dos casais como as melhores circunstâncias para sexo.

As caçadas de queixada, por serem a única na qual vão juntos homens e mulheres, são ainda mais propícias. Muitas vezes, os acampamentos de caça são ocasiões em que a família pequena – homem e mulheres (ou mulher e seus maridos, nos casos de poliandria) com seus filhos não-casados ou recém-casados e crianças - encontra-se só, sem o grande grupo. Trata-se de uma grande diferença sazonal na organização social, a distinção entre temporada de agrupamentos maiores e dispersão para época de fartura de caça estudada por Mauss (2003 [1925]: 425). Entre os Matis, o sexo ainda é mais feito no mato do que dentro das casas na aldeia, embora essas práticas estejam em plena transformação, já que muitos jovens moram temporadas na cidade e querem ensinar suas namoradas (e vice-versa) a transar em casa, uma das formas consideradas como “transar como branco”¹⁴⁵.

¹⁴³ Na versão Yaminawa antiga da “festa, eram os homens que invadiam a maloca e caçavam, raptavam uma mulher que carregavam para o mato, como mulher do bando. Calavia comenta que a “brincadeira de queixada” era um bom exemplo do alto rendimento de uma cosmologia perspectiva que tinha nos corpos seu principal campo de operação” (2004: 247). E, mais adiante, sugere a identidade simbólica com a vara, “As queixadas serão seres humanos porque representam a unidade tradicional de um povo indígena” (idem).

¹⁴⁴ Romanoff (1984) registrou que, entre os Matsés, no Peru, as mulheres também caçavam.

¹⁴⁵ A mudança nos hábitos de moradia talvez tenha também influenciado essa transformação. Quando moravam muitos em uma mesma maloca, a diferença entre a temporada vivendo em acampamentos de caça era ainda maior. Ainda hoje, quando todos

Como já comentado no capítulo I, em uma festa de queixadas na aldeia Beija-Flor, uma das velhas me disse: “*Barbara, nukun txawa sekmen*. [Barbara, não fleche nossas queixadas], *aun parek txoaik!*”. *Aparek* é se parecer a, ser semelhante, quase igual ou mesmo igual, pois se diz *apat* para o que é igual¹⁴⁶. Por exemplo, uso o termo *aun parek* (cuja tradução literal seria “o que se parece a ele/ela”) para alertar alguém que não quero que mexa no “seu bicho/seu igual”, digo assim: “*aun parek tsatkit!*” (deixa quieto o seu igual). É o que a mãe diria se visse o filho maltratando seu bicho de criação.

Portanto, poderíamos traduzir a fala como: “Não fleche minhas queixadas. Os bichos/semelhantes/aqueles que se parecem a elas/eles chegam”. Uma interpretação possível é que, se essas queixadas são nossos “semelhantes”, nós, mulheres da audiência, como somos as mulheres filhas, irmãs, mães ou esposas das queixadas que dançam, na verdade somos *aparek* ou seja somos iguais a essas queixadas, não podemos matá-las, pois matá-las, seria na verdade matar um parente, mas agora nossos parentes são queixada, entraram na maloca, dançam e cantam como queixada. A mulher nos incita a atirar, cria a separação entre nós, mulheres que caçam, e nossos parentes queixadas, nesse momento queixadas-humanos. É uma confusão recorrente em muitos mitos Pano, quando um caçador atira em um animal, mas depois se dá conta de que atirou em um parente próximo que estava no corpo daquele animal.

Os bichos de estimação podem ser queixada, porco, anta, macaco prego, de cheiro e são chamados de *uiuá*, criados na comunidade. As mulheres também chamam seus filhos como *nukun uiuá*. Se alguém morre, seus animais de estimação serão mortos, entendo que os *aun parek* se parecem demais a seus donos, não podem ficar vivos quando seus *ikbo* (mestres/donos) morrem. *Uiuá* não é sinônimo de *aun parek*, são termos relacionados; utiliza-se *aun parek* para os *uiuá*, animais de criação ou xerimbabo; mas o termo *aun parek* tem uso mais amplo, como vimos nesse exemplo da festa das queixadas, serve para chamar aos animalumanos

tem também suas casas de paxiúba (casas com arquitetura ribeirinha), o sexo é mais praticado no mato, certamente entre os mais velhos.

aparentados. Outra informação pertinente é que os *uiuá* não podem ficar vivos quando seu *ikbo* (mestre/dono) morre, seria o que Fausto trata como “filiação adotiva” (2008: 346) para a relação mestre/dono com animais de estimação/crianças raptadas, “um tratamento oscilante entre o cuidado e a crueldade” (op. cit.: 352). Assim é a relação entre *uiuá* e seu dono/dona.

Porém, o relacionamento das queixadas *aun parek* com as mulheres caçadoras parece ser de outra ordem, como comento acima. As queixadas são *aun parek* pois são os parentes das mulheres que estão como queixada, os homens e meninos são ao mesmo tempo queixadas e parentes das mulheres e meninas da audiência. Essa é a confusão de estarmos a atirar nas queixadas. Esse assunto serve, com o perdão pelo trocadilho, para matizar o proposto por Fausto que mantém o foco na relação matador/dono e cativo/xerimbabo, o que, em minha opinião, demonstra demasiada marca tupi para sua interpretação e tradução para “dono”. Vejamos outros contextos de *ikbo*.

Ĕnawat capivara ikbo¹⁴⁷

Um dos Matis encorpora o *ĕnawat ikbo* (mestre ou dono das capivaras), reconhecido pela sua cabeça mais alta que a dos demais. É o *ikbo* quem faz o primeiro movimento, sempre seguido pelos outros. As *nĕix tanek* são sempre “ensaio”, principalmente para ensaiar e testar os jovens, assim os “donos dos cantos” podiam ouvir se o canto estava sendo cantado *bĕra* (bom/belo) ou *issamarop* (ruim/feio). Quando o aprendiz souber cantar sem trocar palavras ou no tom forte e alto será considerado *bĕra* pelo/a *ikbo*. Os bandos de queixada e capivara do *tanek* sempre irão copiar os gestos e seguir a iniciativa “encabeçada” pelo *ikbo*, não há *tanek* de capivara ou *munurek* de queixada sem a presença do *ikbo*. Apresento a seguir alguns comentários sobre a circulação e aprendizados de cantos e mitos. A festa da capivara está descrita e acompanhada de algumas

¹⁴⁷ Participei de festas da capivara muitas vezes, quase todas vezes foram realizadas dentro da maloca (em ambas aldeias Aurélio e Beija-Flor) e apenas uma vez ao ar livre, realizada pelos Matis numa aldeia Tikuna, na Colômbia, para que cinegrafistas norte-americanos a filmassem. Trato dessas diferenças em minha tese, em fase ainda de conclusão.

interpretações no capítulo II e a foto 16 mostra Tumi Branco vestido com a cabeça alta de barro, *ikbo* de capivara.

***Ikbo* de cantos e danças masculinos e femininos**

Durante os *darasibobon nomankin* ou *darasibobon munurek* (cantos ou danças dos homens) e as *txirabon nomankin* ou *txirabon munurek* (cantos ou danças de mulheres) são realizados diversos cantos de animais, sobre os quais não me detenho aqui. Interessa saber que os cantos são aprendidos da seguinte maneira:

Há um *ikbo* que encabeça a fila dos cantadores homens; o mesmo ocorre entre as mulheres. As mulheres e os homens cantam e caminham/dançam com passadas laterais. O canto se dá em forma de sobreposição de vozes, o/a *ikbo* canta e cada um vai repetindo apenas um pouco depois de quem está a seu lado direito, em sua “frente”. As frases cantadas se repetem algumas vezes, mas só quando quem por primeiro canta, o *ikbo*, muda a frase para outra, os demais o/a seguem, cantando o novo trecho. Homens e mulheres cantam canções diferentes; em alguns momentos cantam só homens e, em outros só mulheres; em outros ainda, cantam sobrepostos. Há líderes de canto masculino e feminino. Na aldeia Beija-Flor, o velho Makë Bush (único que, em 2009, tinha os cabelos completamente brancos entre os Matis) e sua mulher Tumë eram considerados os *ikbo* dos cantos.

O *ikbo* canta e é seguido em uma sobreposição de vozes que compõem uma espessura musical que se ouve em diversas e finas camadas, são sobrepostas, mas não no mesmo espaço de tempo. Ouvem-se, no auge dos dois cantos – masculino e feminino – juntos cerca de 60 vozes em duas canções (a das mulheres de um lado e a dos homens de outro)¹⁴⁸. Ao final, como Menezes Bastos comenta

¹⁴⁸ Procurei atender ao chamado feito por Bastos, em suas aulas, e nesse artigo onde incita a que sejam feitas “pesquisas intensivas e extensivas sobre estes quatro pontos [sobre os quais trata o artigo em questão] estão na ordem do dia no sentido do avanço dos conhecimentos setorial — sobre a música — e geral — sobre a etnologia das terras baixas da América do Sul” (2007: 305). Motivada também pelo entusiasmo de diversos colegas etnomusicólogos como Sônia Lourenço, minha professora Deise Montardo, entre outros, busquei prestar atenção e registrar cantos e danças matis. Por sugestão enfática de Lourenço, comprei um gravador de áudio de qualidade para registrar cantos que, ensinou-

entre os Kamayurá, há emissão de “onomatopéias com maior ou menor estabilidade músico-lingüística e/ou as improvisa, constituindo-se em um amplo tecido polifônico” (2007: 302). Ele comenta, no mesmo texto, sobre “a variação como processo básico de composição musical na região, nos planos intracancional, referente às peças musicais e intercancional, atinente às suas seqüências” (id. *Ibidem*). Não tenho competência para analisar sozinha o material de cantos sobrepostos (dos quais tenho transcrições de letras e algumas exegeses) que gravei e registrei em campo nas diversas festas matis nas quais participei. É, portanto, mais um dos projetos futuros a ser realizado em parceria com colegas da etnomusicologia.

Canções têm aqueles/aquelas considerados seus “conhecedores/as” e elas podem ser ensinadas fora da maloca e fora do contexto da festa. Para aprender, você segue onde o cantor pára. A partir daquele ponto, começa a cantonarrar algo relacionado ao momento vivido, ou algo ocorrido ou sonhado. Uso novamente um neologismo cantonarrar pois penso que o canto é uma narrativa e com essa expressão dou conta dos dois verbos num mesmo. Certos cantos são narrativas, mas nem todos. Não entrarei aqui nos detalhes dessa improvisação canto narrada, mas apenas gostaria de notar que só consideraram que me haviam ensinado algo quando eu parei de tentar decorar e repetir trechos de canções que escutava e comecei a improvisar com as palavras que conhecia em matis uma canção onde tentava seguir os critérios acima descritos, uma improvisação de cantonarrativa.

me ela, “serão interessantes para os próprios Matis logo mais, quando quiserem gravar CDs de cantos; nós, pesquisadores, não podemos gravar músicas em baixa qualidade”. Agradeço a ela esse importante conselho. O que aprendi em diálogo com colegas do MUSA (Núcleo de Estudos Arte, Cultura e Sociedade na América Latina e Caribe/UFSC) marcou profundamente diversas situações por mim vividas na Amazônia e nessas festas. Pretendo em trabalhos futuros, com ajuda de colegas etnomusicólogos, dedicar-me a analisar e comparar composições de cantos e danças matis, posto que tenho farto material. Como previsto por Lourenço, os Matis querem registrar, circular e ouvir entre eles essas gravações.

Ensinar e narrar mitos

Se os cantos foram sendo ensinados a mim sem nunca alguém sovinar¹⁴⁹ ritmos, letras, traduções e exegeses, inclusive pedindo-me para buscar o equipamento de gravação de áudio e muitas vezes utilizando-o para ouvir depois as gravações, os mitos não tiveram o mesmo tratamento. Os mitos foram sovinados, tratados com mais cuidado e sigilo. O jovem professor da aldeia Aurélio Makë Bush disse-me que o *darasibo* (velho/ancião) Tumi Bëchuru não queria que eu gravasse os mitos, porque “assim aprendo e logo vou embora”, explica-me que quer que eu aprenda os mitos bem devagar, assim demoro e “aprendo mesmo”, assim fico com eles e volto mais vezes. Makë Bush fez questão de lembrar outro pesquisador que estivera na aldeia Aurélio em 2007, Rafael Pessoa São Paio, à época também assessor de educação para o CTI: “A gente não quer que você aprenda os mitos rapidinho, como o Rafael, porque daí depois você não volta mais aqui. Se você aprende rapidinho, vai embora rapidinho também.” São estratégias Matis e formas diferentes de registro e de conhecimentos e também de manter as relações com aqueles que se dispõem a ser aprendizes de sua língua. Explicitamente, controlar a velocidade de aprendizado é também uma maneira de manter perto e por mais tempo um aprendiz.

“Quando você souber contar o mito bem, quando souber contar sem errar ou esquecer, quando errar menos ao contar em matis.” “Você tem de saber decor, sem ler, sem olhar no seu caderno, você tem de contar da forma certa.” A forma certa também pressupunha a performance gestual e os diversos cantos de animais e onomatopéias, fundamentais para a narrativa mítica matis ser considerada boa ou razoável.

Embora os velhos (*darasibo*) e as velhas (*matxó*) sejam no mais das vezes considerados bons narradores de mitos, essa qualidade e capacidade não se restringe a eles, pois também muitos jovens contam mitos longos, sem esquecer de episódios ou misturar certos trechos. Costa observou algo semelhantes entre os Kanamari

¹⁴⁹ Sobre sovinar e a sovinice relacionada à sexualidade como parte da economia local e o termo *kuë kurassek* (vagina soviná), ver capítulo XII sobre economias sexuais.

(índios do tronco lingüístico Katukina, vizinhos dos matis, na mesma TI Vale do Javari, moradores do rio Itacoai):

Ao contrário do que acontece em outras sociedades das terras baixas, as crianças e os adolescentes conhecem bem as histórias e chegaram a me narrar algumas, embora, muitas vezes, me dissessem para perguntar aos mais velhos sobre essas histórias. No entanto, é bastante comum um narrador ser interrompido por um adolescente que corrige uma parte da história ou lembra-se de uma parte que o narrador excluiu. Esta função não se limita aos mais jovens: qualquer pessoa – homens e mulheres – comenta ou opina, a qualquer hora, a respeito de uma história, o que, as vezes, resultava em narrativas com narradores múltiplos, ou em narrativas que começavam com um narrador e terminavam com outro. (Costa 2007: 29)

Costa também descreve a dinâmica existente entre dois narradores – um mais velho e outro mais jovem, na qual um completava a narrativa do outro e a chama de “time-sharing”, muitas vezes falaram para o antropólogo que aquele que aprendia iria “tomar conta” das histórias (idem: 30). Observei entre os Matis dinâmicas de narrativas muito similares. Penso que esses são claros eventos de aprendizagem, onde um narrador considerado como mais experiente e melhor contador está ensinando ao ouvir atentamente o outro para avaliar se a narrativa está sendo bem contada, se nenhum episódio é esquecido. A intervenção daquele considerado como conhecedor na narrativa do outro se dá quando se encontra algum ‘erro’ ou ‘ausência’ na sequência da narrativa. Algumas vezes, Tëpi Wassá contava-me algum mito, enquanto era ouvido e, eventualmente, corrigido por seu pai Txema, algumas vezes o velho apenas lembrava Tëpi falando-lhe em voz baixa alguma palavra – nome de um animal que entrava na narrativa naquele ponto, por exemplo – para que esse não esquecesse algum detalhe. Muitas mulheres são também excelentes contadoras de mitos, quase sempre

narraram quando estávamos a cozinhar em suas casas ou trabalhando na roça, apenas poucas vezes me contaram na maloca, como era mais comum entre os homens mais velhos. As melhores contadoras na comunidade Aurélio eram Tumë “Japonesa” e Kaná Ëxkó. Entre os Marubo, na maloca de Estevão, em 2011, observei uma técnica muito semelhante durante uma noite de aprendizado xamânico de jovens mulheres e um rapaz. Estevão mandava as palavras, como pequenos “assopros”, para ajudar a/o aprendiz que tentava cantar sem errar, com seu diafragma ligado pela cana de rapé ao jovem pajé Maëpa que cantava deitado na rede em frente à entrada da maloca.

***Ikbo* de maloca, roça e varadouros/caminhos**

Outro uso de *ikbo* é para homem dono de malocas, roças e varadouros. Outro uso de *ikbo* é para aqueles donos de malocas, roças e varadouros. Um novo varadouro, caminho na floresta, foi aberto por Txami em 2006 para ligar a aldeia Aurélio à nova comunidade do rio Coari, terceira aldeia Matis, onde alguns já residiam a partir de 2010¹⁵⁰. Portanto Txami é chamado de seu *bain ikbo* (encabeçador do caminho, aquele que foi primeiro no caminho, quem o abriu). As roças também tem *ikbo*, como já comentado.

Acompanhei a construção de duas malocas grandes e pude observar as relações de trabalho para a empreitada. O *ikbo* era aquele homem que fez o convite para os demais começarem a construir a nova casa, era quem organizava os grupos de trabalho pela manhã, sugeria o local onde os homens buscariam as madeiras para a maloca, o primeiro a organizar a saída das canoas para buscar as folhas de palmeira jarina e cocão para a cobertura. Na aldeia Aurélio. A tessitura¹⁵¹ da nova maloca da Aurelio ganhou um novo

¹⁵⁰ Em 2006, o varadouro fora aberto e muitos demonstravam preocupação e desaprovavam a decisão de Txami, pois temem que de lá possam vir inimigos, como os Korubo que poderiam querer vingar raptos de meninas Korubo ocorridas há cerca de 70 ou 80 anos atrás (Arisi 2007). Esses são os Korubo considerados como “isolados” pela FUNAI e que há anos mantém relações mais ou menos esporádicas de troca de objetos e encontros com Matis e Kanamari que passam pelos rios Ituí, Coari, Branco e Itacoai.

¹⁵¹ A casa é tecida, em matis fala-se *xubu xek*, principalmente devido ao trabalho de trançar e tecer as palhas que cobrem os telhados-paredes. O verbo *xek* é usado para tecer redes (*dí xek*) e braceletes (*uitsun xek*).

ikbo, a empreitada foi encabeçada por Binan Mantê.

Durante a festa de inauguração dessa nova maloca, Binan Mantê teve todo seu corpo e rosto pintado por duas mulheres com a padronagem de onça-pintada, chamada de *kakëmëraakit*, com suas pequenas pintas/bolinhas na frente (*bëriuakit*) e listras e pintas/bolas maiores (*bëriinoa*) no dorso. Apenas uma outra vez vi aplicarem a mesma padronagem de onça em versão reduzida, apenas nos ombros de Binan Tuku, quando esse liderou ou tomou a posição de *ikbo* do encontro ao “encabeçar” um encontro de algumas famílias Matis com um grupo de turistas/documentaristas norte-americanos.

É interessante observar que se a padronagem de onça marca o *ikbo* da maloca e aquele que lidera um grupo de Matis para o encontro de trabalho com os turistas, são os *ikbo* de capivara e queixada aqueles que aparecem na maloca e no encontro com os gringos para que os filmem. Se o símbolo, pintas e marcas da onça, animal solitário, rendem como marca visível de quem é *ikbo* de maloca ou de grupos de trabalho, são os animais que andam em bando – como as capivaras e as queixadas – que surgem com seus *ikbo* nos *tanek e munurek*.

Conhecimentos e cabeças

Conhecimentos, como cantos e mitos, tem aqueles considerados como seu/sua *ikbo*, mestres/donos/duplos/cabeças. O conhecimento porém não é propriedade exclusiva daquele ou daquela que é considerado *ikbo*, o conhecimento é espalhado, muitos sabem um pouco. Ser *ikbo* também não confere exclusividade, não é apenas o/a *ikbo* quem pode entoar os cantos ou contar os mitos, mas ele/ela é que tem tal autoridade reconhecida pelos demais como “quem conta certo/bem” ou “quem canta certo/bem” e, portanto, os demais o seguem, especialmente no caso dos cantos/danças de mulheres e homens. Nos mitos, quem é considerado *ikbo* não é seguido, não se faz apenas a segunda voz na narrativa, mas essa pode vir a se tornar múltipla, onde um toma a palavra por instantes e a narrativa/palavra circula entre quem lembra, sugere trechos ou quer acrescentar algum detalhe.

A cabeça alta do *ikbo* de capivaras e queixadas remete a

uma frase que os Matis costumam usar com aqueles que consideram ter algum saber por eles admirado ou desejado:¹⁵², como explico em mais profundidade ao final da tese. A cabeça e o coração como locais privilegiados de concentração de certos saberes são parte do grande rendimento morfológico que os Matis fazem ao relacionar diversos seres do mundo, portanto sugiro como terceira sugestão de tradução para *ikbo* “cabeça ou encabeçador”. Volto a tratar desse tema que envolve a cabeça, o coração e outras partes como o fígado ao analisar o mito do surgimento de negros, brancos e índios. Lembro novamente a observação de Fleck de que os grupos Pano se utilizam de nomes, palavras para partes do corpo para criar verbos, nomes e adjetivos (2006).

As cabeças serão novamente sujeitos/objetos fundamentais também no capítulo onde analiso a circulação da *Mariwin maxó* (cabeça de Mariwin, na tradução literal de matis ao português) ou máscara de Mariwin (conforme os termos usados por antropólogos, jornalistas e turistas). A cabeça de Mariwin tem presença constante nas comunidades e também circula pela internet, museus e filmes. A cabeça e o coração são passíveis de ‘trocar/mudar’, uma forma de relacionar saberes e formas de pensar e viver no mundo. Explicarei essa ideia na parte III.

***Tsussin* também é imagem, foto e filme**

Antes de passarmos dessa parte, onde tratamos de contextos onde aparecem corpos e *tsussin*, para a próxima, onde vamos conhecer as relações econômicas dos Matis com turistas, documentaristas e pesquisadores, é importante ressaltar que o termo *tsussin* também é usado para designar imagens, fotografias e filmes. Desde 1978 quando os Matis estabeleceram contato permanente com os funcionários da FUNAI e, através deles, com o governo brasileiro, a palavra *tsussin* foi usada pelos Matis como tradução para as palavras em português imagens, fotografias e filmes. Atualmente, usam também a palavra *istê* (onde *isek* é ver) para designar fotos e a câmera de foto digital. Binan Tuku era jovem quando do episódio do

¹⁵² O coração é outro local privilegiado de saber e conhecimento.

primeiro contato e ele lembra que seu pai pensou que a câmera de foto apontada pelo funcionário da FUNAI na direção deles para fotografá-los servia para marcar a posição do sol. Binan Tuku diz: “A gente não sabia”. Essa frase irá aparecer muitas vezes nas narrativas de relações com os turistas e documentaristas. Especialmente dizem “a gente não sabia” ao explicar porque agiram de tal ou tal modo em suas relações com os fotógrafos e cineastas. Os Matis consideram que foram enganados e ludibriados por diversos intermediários quando de suas relações econômicas com o “pessoal da filmagem”. Agora, dizem “já sabemos” e se sentem mais donos e em controle nas situações de encontros e relações econômicas com os fazedores ou capturadores de imagens.

Outra relevante relação é a existente entre doença e *tsussin* (no sentido de imagens e também no sentido de potência desencorporada ou força vital sobre o qual essa parte II da tese trata). Afinal, as imagens de filmes e fotografias chegaram acompanhadas das epidemias. A partir de 1978, os Matis passaram pela experiência de uma epidemia avassaladora decorrente do descaso, falta de cuidado e total despreparo do governo brasileiro no estabelecimento do ‘contato oficial’. Como já informamos acima, estima-se que cerca de 2/3 da população morreu, é uma marca profunda na história matis e, portanto, é óbvio que eles também fazem essa ligação entre a chegada desses produtores de imagens fotográficas e filmes acompanhando a dramática e trágica experiência de mortandade coletiva. As filmagens chegaram em profusão no mesmo período em que chegaram as doenças e as mortes. Idêntica relação foi observada por Patrick Deshayes, etnólogo e cineasta, que dedicou um livro a analisar as relações de doenças e imagens entre os Huni Kuin (Kaxinawá):

La première visite d’un porteur de caméra fut accompagnée d’une épidémie de rougeole. Cet épisode dramatique avait laissé des traces chez les Huni Kuin pour qui l’image a toujours un rapport privilégié avec la mort et la maladie. Dans cet contexte, mon statut de faiseur d’images était venu buter sur une conception très élaborée qu’ont les Huni Kuin de l’image. (Deshayes 2000: 16-17)

A relação entre as palavras para imagem e espíritos não se resume a esse dois povos de língua Pano, é uma tradução que também existe em diversas outras línguas indígenas. Lagrou que estudou a transitoriedade da forma entre os Kaxinawá sintetiza

a relação entre três conceitos no léxico kaxinawa referentes à aparência de fenômenos visuais: o desenho estilizado, bidimensional e geométrico, chamado *kene*; o desenho figurativo e estilisticamente não restrito podendo assumir um aspecto tridimensional e que pertence à categoria de transformação, da experiência visionária e da modelagem, chamado *dami*; e a imagem ‘verdadeira’, *yuxin*, vívida e perfeita, mas elusiva. *Yuxin* poderia ser a categoria mais perfeita do ser, mimese que coincide com o modelo, aquilo que dá forma à matéria; mas é igualmente uma entidade sem morada fixa, energia em movimento, permanentemente sujeita aos ventos de mutação e ao deslocamento (Lagrou 2007: 535-536)

Os Matis utilizam as palavras *këne* e *tsussin*, mas desconheço se tem algum conceito equivalente ao *dami* kaxinawa. Nessa parte, apresentei os *tsussin* como os conheci em seus contextos matis. Agora, vamos tratar dos *tsussin*, das imagens e filmes, produzidos por estrangeiros. O fascínio que as imagens exercem e exerceram nesse encontro dos Matis com o mundo não-indígena também teve sua contrapartida no imenso fascínio que sua estética e modo de vida provocou naqueles que os fotografaram e filmaram por primeira vez. Se quisermos remontar a um passado mais longínquo, as imagens da região do Vale do Javari fascinavam já em 1831, a partir da ilustração “Maxuruna”, de Spix & Martius. Conforme Erikson comenta, o retrato dos cientistas viajantes foi copiado em várias outras publicações como por Marcoy, D’Orbigny e mesmo Debret, e há quem suspeite que possa “ter sido parcialmente inspirado em cabeças mumificadas Munduruku” (Erikson 1996: 53).

Desde finais do século XIX, o fascínio pelo exótico da

região do rio Javari atrai e movimenta aqueles que, no começo do XXI, continuam desejando consumir a estética matis e (re) produzir novos e velhos imaginários a partir de suas imagens. Inicia-se um novo ciclo de consumo, produção, venda/consumo e grande circulação em forma de produções culturais como reportagens, filmes, documentários de tevê, em vinhetas de programas televisivos, jornais e revistas. As imagens de rostos e de corpos matis correspondem a estereótipos que europeus e outros povos consideram como “exótico” e “belo”; essas imagens formam e completam um imaginário do que é e como deve ser a floresta tropical em geral e a floresta amazônica em particular. É interessante compararmos como os Matis não precisam realizar a luta política de afirmar sua indianidade e também seu “exotismo” como os Pankararu o fazem com a dança dos praiás, especialmente em performances na cidade de São Paulo - cujo inusitado provocado pela presença de seres encantados na Avenida Paulista, por exemplo, gera uma espécie de “exotismo inverso” (Albuquerque 2011).

tornar o “exótico” *inverso* significa uma apropriação do exotismo, ou seja, de algo “de outro lugar” e “esquisito”, de forma a manter essa “aparência”, mas apenas do ponto de vista imagético, já que tal exotismo não é uma experiência nativa. Do ponto de vista nativo são eles que provocam a experiência do exótico, mas não mais como sujeitos desse exotismo, mas sim como agentes dele, de forma a se apropriar dessa imagem e atualizá-la a seu modo, produzi-la como diálogo, construir uma tradução intercultural, e, dessa maneira torná-la viva, ao invés do exótico que “morre” nos museus e outros espaços cuja herança é colonial. (Albuquerque 2011: 103)

Aos estudar esses “paradoxos de autenticidade” nas políticas performáticas Pankararu, Albuquerque aponta também o paradoxo dos termos indígena e alienígena e estes em relação à exótico:

O antônimo da palavra indígena é alienígena e significa o estrangeiro, forasteiro. Portanto, a palavra “exótico” remete ao conceito de alienígena, ou seja, o contrário de indígena. Portanto, algo exótico é aquilo que vem de fora, é estrangeiro, de outro lugar, país ou região (a esse significado, somam-se outros, esquisito, extravagante, cujo uso é mais comum na língua portuguesa e em outras). Assim, algo exótico é alguma coisa que vem de outro lugar e chega a nós como algo esquisito. (Albuquerque 2011: 97)

Nessa última parte da tese, vamos conhecer as relações entre consumidores culturais documentaristas, jornalistas, fotógrafos, turistas, pesquisadores e os Matis.

PARTE 3

Gringos



Kachë Mëntuk e Tupá Chunu Taiana

Arte: Frank Koopman

Capítulo VIII - Mídia, turismo e academia – consumidores culturais

Are Indians allowed to change? Are we allowed to invent completely new ways of being Indian that have no connection to previous ways we have lived? Authenticity for Indians is a brutal measuring device that says we are only Indian as long as we are authentic. Part of the measurement is about percentage of Indian blood. The more, the better. Fluency in one's Indian language is always a high card. Spiritual practices, living in one's ancestral homeland, attending powwows, all are necessary to ace the authenticity test. Yet many of us believe taking the authenticity test is like drinking the colonizer's Kool-Aid – a practice designed to strengthen our commitment to our own internally warped minds. In this way, we become our own prison guards. (Paul Chaat Smith 2009: 91)

Image/inando¹⁵³ Ameríndios

As representações da América Indígena e de povos amazônicos ao longo de histórias e debates fogem ao escopo desse trabalho, mas são estudos em estreito diálogo com o que abordo nessa terceira parte da tese. Nesse último bloco, tento acompanhar como são as relações entre os Matis com seus jornalistas/documentaristas, turistas e pesquisadores, alguns de seus consumidores/produtores culturais. Obviamente, cada um desses atores teve contato com muitas representações indígenas ao longo de sua vida e cada um a seu modo cria e recria também novas

¹⁵³ Um neologismo reunindo Imagem e Imaginar, uma forma de tentar reunir a criação e a transformação de imagens e imaginários.

representações de índios ou de povos indígenas com quem teve a oportunidade de ter convivido em algum momento. Esses estrangeiros criam então novos “produtos”, derivados dessa experiência, que passam a circular pelo mundo em forma de documentários, reportagens, álbuns de viagem e palestras, vinhetas projetadas em uma feira de turismo, teses ou artigos, entre outros.

Sucintamente comento sobre algumas clássicas representações de Ameríndios com a intenção de debater o tema de composições e montagem de narrativas. Logo, retorno ao foco principal da etnografia nessa terceira parte: as economias dos Matis com seus estrangeiros, em especial, os brasileiros e os gringos, a partir de descrições e interpretações sobre essas relações.

A Tapuia de Eckhout e as composições do real

Entre as primeiras imagens produzidas para consumo europeu dos povos indígenas da Amazônia estão as obras de Eckhout, ainda no século XVII. Financiador das pinturas, Maurício de Nassau, governador-geral da colônia holandesa no nordeste do Brasil, propiciou um verdadeiro “tráfico de símbolos”, nas palavras da historiadora Maria Lucia Montes (2004: 36).

os pintores de Nassau vinham com a missão de registrar as paisagens, os costumes e a população da terra que iria governar. Esta obra mais documental do que artística, cumpriria o papel que tiveram os primeiros modernos fotógrafos nas missões científicas e nas obras públicas. A bagagem que Maurício de Nassau levou no seu retorno aos Países Baixos tornou-se, com o passar dos anos, o mais vasto e precioso acervo artístico jamais reunido no Brasil Colonial (...). (Galindo 2004 : 91)

O conjunto mais famoso é composto de nove quadros, dos quais oito retratam quatro casais. Dois deles são de povos indígenas, seguindo uma forma de representar povos não europeus criada por um pintor de 1595 que pintara casais de asiáticos; desde então, casais

representando nações ou grupos sociais foram popularizados em meados do século XVI: “Essas imagens expunham a diversidade de costumes humanos e ambientes naturais, mas ao mesmo tempo suscitavam a avaliação comparativa dos costumes” (Boogaart 2002: 117-118). O casal Tapuia é retratado acompanhado de diversos símbolos iconográficos “selvagens”; o homem tem aos pés uma “jibóia com sangue escorrendo dos olhos e da boca” enquanto a mulher segura uma mão humana decepada e com um “pé que desponta para fora da cesta”, a caracteriza como “canibal e sugere que a carne humana fazia parte da alimentação diária dos índios que viviam fora da Colônia” (op. cit: 121). Boogaart sugere que os quatro casais possam ser pensados em uma ordem hierárquica: do mais civilizado ao mais selvagem, ou do casal ‘mestiço e mameluca’, passando pelos casais negro e Tupi - para finalmente chegar no casal Tapuia. A moda dos casais acompanhava opções estéticas/políticas.

No quadro da mulher Tapuia, Françaoso (2009) nos chama a observar outros detalhes da cena, como a presença aos pés da Tapuia de um cachorro, animal doméstico trazido pelos portugueses - uma das primeiras fontes de curiosidade nativa também para os Matis em 1978 (Arisi 2007, FUNAI 1978¹⁵⁴). Eckhout mostra assim que “mesmo o mais selvagem – ou tido como o mais selvagem – dos indígenas estava também inserido na sociedade colonial e nela desempenhava um papel relevante” (Françaoso 2009: 135). Nesse sentido, o pintor holandês tinha, em pleno ano 1641, uma visão menos romantizada do que a maioria dos jornalistas e cineastas que, na primeira década de 2000, se ‘aventuram’ a produzir documentários na Amazônia, nos quais tentam de muitas formas mostrar povos ameríndios como “isolados” e alheios a qualquer processo histórico, sem acesso a cachorros ou bens industriais, por exemplo, nem que para isso precisem tirar algum pente de plástico

¹⁵⁴ Em abril de 1977, os Matis pela terceira vez encontraram-se com os funcionários da Funai e pediram mais cachorros, que chamaram de *wapá*. Na cópia que tenho dos relatórios, infelizmente sem as fotos, consta essa informação nas legendas. A manchete da Revista de Atualidade Indígena ao noticiar o contato dos Matis foi: ‘Uapá, cachorros facilitam atração’; nas fotos, Pedro Coelho, da Funai, está com os Matis que seguram nos braços os vira-latas (FUNAI 1978: 17-24). Para mais informações e narrativas dos primeiros contatos com a Funai, ver também Arisi (2007: 102).

colorido que ‘sujou a cena’ enfiado numa braçadeira korubo, como observei em 2003.

Eckhout realizou um outro quadro de cunho etnográfico bastante interessante de uma dança tapuia, onde teria conseguido ir além de imaginários europeus para compor algo “verdadeiramente extraordinário”, havia se “libertado completamente de todas as convenções formais ou estereótipos, e transmite adequadamente uma impressão vívida e primorosa dos gestos e ritmos frenético da dança guerreira” (Boogaart 2002: 126). A representação é distanciada “do pensamento europeu, que explicitamente associava a dança dos ameríndios à guerra e ao canibalismo” (op. cit.: 127). Em outros desenhos, não se liberou das convenções e estereótipos da época e pendurou aqui e acolá um membro ou cabeça humanos. O canibalismo é uma das grandes fascinações da época¹⁵⁵ e rende uma sangria na produção de imagens com diversos pedaços de membros mutilados pendurados, crianças segurando cabeças decepadas. Para citar um exemplo: *Scène de cannibalisme*, de Van Kessel Le Vieux, pintura inspirada na obra de De Bry. Há também toda a série de Staden, com a autoridade etnográfica temperada pela narrativa estilo: ‘estive lá e quase fui parar no móquem’. Hoje, parte da mídia se ocupa com narrativas que reavivam esse imaginário de ‘sobrevivente’, um dos comuns resultados de documentários amazônicos até os dias atuais.

Muitos estudiosos observaram como Eckhout apresentou esses povos – mestiço, africano, brasileiro, Tapuia - como estando em relação uns com os outros. Suas representações mostram a situação globalizada e de associações existentes naqueles anos por volta de 1641 que reunia a todos eles naquele encontro de universos, o do próprio artista e os dos índios e demais povos por ele retratados.

[Eckhout] indica que a Colônia brasileira não

¹⁵⁵ Um debate interessante sobre a exotização do canibalismo é feito em *Cannibal Talk*, de Obeyesekere (2005), na esteira de seu debate (Obeyesekere 1992) com Sahlins (1996). Sobre as diversas dicotomizações acerca do canibalismo tupinológico, ler Moraes (2009). Sobre como o canibalismo segue rendendo turisticamente para povos nativos em diversas partes do mundo, ver resenha antropológica ao filme australiano “*Cannibal Tours*” de 1987, (Bruner 1989). Sobre turismo como uma forma de canibalismo do Outro, MacCannel (1992).

era um mundo fechado, mas relacionado com a Europa e a África por meio do intercâmbio de povos, bens e costumes. Essa troca criou um novo mundo de encontros culturais, um ambiente único embora ligado a seus locais de origem (op. cit: 126).

Muitos objetos presentes – como os cachimbos de porcelana holandês da mulher africana ou o seu chapéu de penas de pavão - em seus quadros são exóticos, originados em outros locais do mundo (Mason 2002: 150). Ou seja, podemos considerar o pintor holandês como criador de representação de um índio no Brasil já imerso em uma realidade de circulação global de objetos e pessoas. Eckhout é então *avant la lettre* ao retratar o que só passa a ser uma imagem comum lá pelos anos 1980, quando os índios Kayapó apropriam-se das câmeras de vídeo para compor uma outra autenticidade, reivindicando para si a mistura de corpos pintados, “penas e câmeras de vídeo (Turner 1996; Conklin 1997: 771).

Eckhout teria realizado no século XVII composições com “etnograficidade”, ou seja, absorção e consumo de imagens dentro de recursos específicos, uma tentativa de definição persuasiva, conforme sugere a historiadora da fotografia Elizabeth Edwards (Boogaart 2002: 150). No final do século XIX, Edward Curtis¹⁵⁶ e outros fotógrafos produziram “retratos etnográficos” mesclando tecidos exóticos, armas e outros objetos como perucas, limpando ao máximo a cena e o personagem de “quaisquer sinais de tecnologia moderna” (op. cit: 151). Outros, como os “Botocudos” exibidos em Londres “foram fotografados usando capas de penas havianas e outras vestimentas comuns da América do Norte” (ibidem). Mason considera que podemos pensar nas obras de Eckhout como:

uma parte da formação da pré-história da formação visual do exótico. Sua influência foi

¹⁵⁶ Curtis também realizou filmes como *In the Land of the Head Hunters*, também conhecido como *In the Land of the War Canoes* em 1914. Experimentou com várias técnicas e formas de exibição pública de áudio e fotografias, nesse sentido, um pioneiro do que atualmente vem sendo feito pelos fotógrafos da Agência Magnum com o projeto de ensaios *In Motion*, para mais ver <http://inmotion.magnumphotos.com/>.

concretizada na invenção da fotografia etnográfica no final do século XXI e início do século XX. Existe uma marcante continuidade nas técnicas usadas para produzir o etnográfico, que se estendeu da era pré-fotográfica até a era fotográfica. Quando o fotógrafo Gustavo Milet produziu suas fotografias dos araucanos, no sul do Chile, ao final do século XIX, aparentemente fotografou mulheres Mapuches usando jóias de prata que não pertenciam a elas, mas vieram provavelmente do próprio porta-jóias do fotógrafo. (Boogaart 2002: 151)

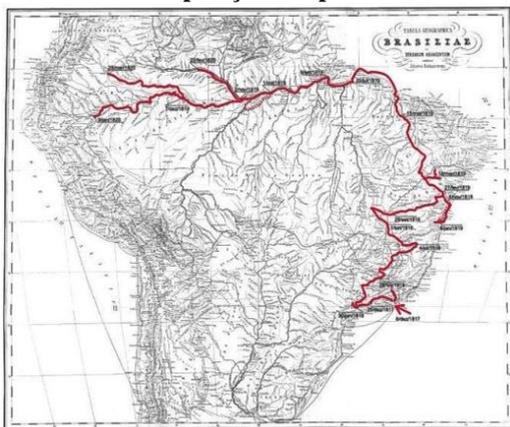
Os objetivos de Milet e de Eckhout, com suas “parafernálias” – chapéu de penas de pavão de Eckhout ou as jóias de prata de Milet - os levaram a produzir a “montagem maravilhosa”, como sugere a historiadora da fotografia chilena Margarita Alvarado Pérez. Marc Ferrez, um dos pioneiros da fotografia brasileira teria também fotografado desse modo (idem). As coleções de objetos “maravilhosos” compunham os “*cabinet de curiosités*” ou “*wunderkammer*”, miniaturas do que seriam as grandes coleções museológicas dos países coloniais, como Reino Unido e França, entre outros (Price 2007: 169; Le Fur 2006).

Museum devoted to the exhibition of cultural difference trace their origins to the very earliest days of European exploration. (...) In France, it can be read as a direct reflection of their association with the nation’s imperial ambitions. In all these settings, the exhibition of cultural difference was inextricably linked to the celebration of nationalism, colonial conquest, and the civilizing mission (Price 2007: 169).

Após Eckhout, há um enorme caudal de viajantes, cientistas e artistas – muitos dos quais reuniam em si as três profissões ou características. No início do século XIX, Jean-Baptiste Debret vem

ao Brasil com a Missão Ártica Francesa em 1816; Johann Moritz Rugendas chega em 1921 acompanhando o Barão de Langsdorff, cientista e diplomata russo, e depois segue sozinho para o interior do país. Rugendas publica em 1835 uma coletânea em Paris sob o título *Voyage Pittoresque au Brésil* (Viagem Pitoresca ao Brasil)¹⁵⁷. É dessa época o famoso desenho publicado por Carl Friedrich Philipp von Martius e Johann Baptist von Spix, datado de 1831, que reproduzo abaixo com algumas variações que encontrei disponíveis na internet. As tatuagens da ilustração são muito próximas das atualmente feitas pelos Matis e o homem “Maxuruna” também tem perfurações e ornamentações como a introdução de penas de arara nos orifícios inferiores ao lábio (como os *kuiut*), usam os *mananukit* e brincos de concha nacarados também bastante similares aos *pa’wut matis*.

Ilustração 54: Percurso da expedição de Spix & Martius 1817 a 1820



Fonte: Wikimedia Commons¹⁵⁸

¹⁵⁷ Outras representações que se tornariam as mais difundidas, porém, seriam através da literatura e da ópera. No Brasil, tivemos os romancistas e poetas românticos e simbolistas como José de Alencar, os compositores Carlos Gomes, Villa Lobos, entre outros. O índio fica meio esquecido das artes para retornar com força no modernismo com Mário de Andrade e outros.

¹⁵⁸ Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Carl_Friedrich_Philipp_von_Martius13.jpg.

Ilustração 55: Índio Maxuruna em blog Galeria de Gravuras Antigas Spix & Martius



Miranha – Maxuruna – Mura.¹⁵⁹ Gravura original sobre aço, da obra de F. Dinis, 1837, Paris.

Ilustração 56: Maxuruna. Facsímile da “Atlas zur Reise in Brasilien”, de Spix & Martius.



Arquivo Digital da Biblioteca Nacional. Litografia, 46 x 59cm.
Data: 1823-1831.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Disponível em: <http://artpontogravurasantigas.blogspot.com/2009/10/brasil-miranha-maxuruna-mura.html>

¹⁶⁰ Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1250074/icon1250074_16.jpg

Ilustração 57: Índio Maxuruna. IBGE.



Centro de Documentação e Disseminação de Informações . Data: 2000[?].
Índio Maxuruna. Atlas zur Reise in Brasilien. SPIX, Johann Baptist von;
MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von.¹⁶¹

Ilustração 58: Índio Maxuruna. Super Stock, site de comércio de imagens.



MAXURUNA, chief of the Maxurana warrior tribe, Javari river, Historia naturalis palmarum, Atlas of a journey in Brazil, Leipzig 1823 - 1850, Johan

http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1250074/icon1250074_16.htm

¹⁶¹ Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/cartazes/cart233.jpg>

Baptist von SPIX, 1781 - 1826, Bavarian zoologist, and Karl Friedrich Philip von MARTIUS, 1794 - 1868, Switzerland¹⁶²

Minha intenção ao recordar essas imagens de “Maxurunas” não é buscar raízes ou saber se é ou não um “ancestral histórico” dos Matis, mas relacionar tais ilustrações à uma rede de associações imagéticas sobre a Amazônia, integrantes na criação de um imaginário que remonta, a elas. Esses poucos exemplos formam uma “pré-história” dessa contemporânea produção cultural envolvendo as imagens Matis em suportes como vídeo, fotos digitais, etc¹⁶³. Algumas das imagens “Maxurunas”, de Spix & Martius, estão bastante manipuladas. A ilustração 56 é um facsímile disponível na Biblioteca Nacional Digital. Na ilustração 57, é interessante notar a cor dos olhos do Maxuruna, azulados na capa do livro do IBGE. E, na ilustração 58, os olhos aparecem novamente castanhos na versão à venda num site chamado Supre Stock. As imagens de Spix & Martius são de domínio público. Na ilustração 55, o Maxuruna aparece ladeado por duas outras imagens de índios Miranha e Mura, também da obra de Spix & Martius. Elas são as primeiras de muitas que irão compor os grandes álbuns imagéticos do Vale do Javari.

Ameríndias – vistas da Europa

“‘Authenticity’ is among the founding lies of the modern age”. Henry Louis Gates Jr. Thirteen Ways of Looking at a Black Man [1997] (Chaat Smith 2009: 88)

Os primórdios da imagem (bustos de gesso, daguerreótipos, fotografia e filmes) de povos nativos na Antropologia tem um passado calcado num “ambiente tão positivista quanto exibicionista e

¹⁶² Disponível em: <http://www.superstock.com/stock-photos-images/4069-6569>

¹⁶³ Essas imagens também tem seus papéis na vida dos povos indígenas, como Gow comenta em artigo intitulado *Gringo and Wild Indians* (1993). Seu argumento é que as imagens de ‘índios selvagens’ participam de uma visão geral da formação de mundos sociais locais e da criação contínua de suas autoipoeses. “Starting from the autochthonous discourses of difference at their disposal, such peoples used all their contacts with missionaries, travellers and even anthropologists to fashion an image of colonial history as an aspect of their autoipoesis” (op. cit.: 343).

etnocêntrico” (Samain 2001: 112). Muitos acadêmicos prefeririam também escondê-lo embaixo dos tapetes ou trancado num galpão. Etienne Samain apresenta alguns dos debates que a revista francesa *Lumiere* (1851-1867)¹⁶⁴ traz ao informar sobre “fotografia, arte e ciência”.

As expedições científicas do século XIX não brilhavam pela natureza de suas finalidades. Por certo, ia-se ao encontro do “outro”, para conhecê-lo melhor mas, sobretudo, para poder engoli-lo com mais segurança. Pedia-se, dessa maneira, que viajantes voltassem de ultramar com “amostras” preciosas: desenhos, moldagens e fotografias. Parece, todavia, que no final do século esses índices não eram suficientemente eloqüentes. Queria-se mais. Precisava-se aproximar o selvagem do civilizado: vê-lo, enfim, a olho nu, de carne e osso, e oferecê-lo em espetáculo público. Através de que meios escusos e ao preço de quantas mortes? Sem dúvida, a história nos dirá isso mais claramente um dia. Uma coisa é certa: desde os meados do século XIX, multiplicam-se essas presenças “exóticas” sobre os palcos de grandes cidades como Londres, Paris, Hamburgo e Viena. (Samain 2001: 111-112)

Anderson (2006) faz um rápido resumo sobre esse período final do século XIX, quando fotografias de povos

¹⁶⁴ A revista trazia artigos científicos com: “longas descrições de cientistas sobre o perfil físico e mental de um casal de dois jovens astecas liliputianos vindo de Londres, enquanto, em Paris, dois núbios, de “uma espécie ainda tão pouco conhecida” e que cuidando de um hipopótamo no Muséum d’Histoire Naturelle, despertam “grande curiosidade do público ao mesmo tempo em que abrem um amplo campo de estudo para a ciência zoológica (1856, n.29: 114 e n.32: 126). Devemos acrescentar a presença (em 1856) de chefes índios canadenses (idem) e, mais tarde (em 1881), de mais de dez Fujianos, enjaulados no “Jardim Zoológico de Aclimação” de Paris, um jardim criado para o estudo e o conhecimento de animais exóticos e de plantas que se tornou, desde 1877, sob a direção de Albert Geoffroy de Saint-Hilaire, um lugar de exibição dos selvagens (op. cit: 113).

indígenas/aborígenas/africanos eram utilizadas para medições antropométricas e os acadêmicos procuravam obter dados científicos para melhor provar que os povos de além-mar – vistos assim pelos antropólogos da Europa da América do Norte – eram tipos primitivos, na e escala evolucionista¹⁶⁵, situados entre macacos e humanos. Em 1845, o primeiro detentor de uma cátedra de Antropologia na França, Etienne Serres, mesmo acadêmico estudado no artigo acima mencionado de Samain (op.cit.) propôs um “museu fotográfico das raças humanas” (Anderson 2006: 25). Na época, os retratos do fotógrafo Nadar eram considerados como reveladores de uma essência interior do fotografado e influenciaram a caça de “exóticos” e a busca por conhecer suas “essências”. Há casos emblemáticos do “circo dos horrores” no qual se envolvem até hoje museus, antropólogos e povos indígenas/aborígenas/africanos/outros. Um famoso exemplo é a história de Saartjie Baartman:

Baartman was a Hottentot woman who was first presented to the European audience in 1810 in London, from which she toured the English provinces and Paris as a sensational curiosity and representative of and for Africa and African women. She died in 1815, 25 years of age, because of an infection. She suffered from steatopygia, enlargement of the behind, which was shown naked when ‘on stage’ and which stimulated many (male) sexual fantasies of European spectators. She came to be known as the Hottentot Venus. A plaster cast of Saartjie Baartman appeared on display at the Musée de l’Homme in Paris until 1982. (...) In 1993, a dispute arose after the Orsay museum France tried to display the plaster cast of Saartjie Baartman. But South African organisations began demanding that her remains be returned to South Africa instead. (Wels 2002: 59 -60).

¹⁶⁵ Para uma obra que debate sobre povos na Oceania, raciologia e racismo, ver Douglas & Ballard (2008).

As repatriações de corpos, ossos, peças cerimoniais é parte do debate também e agora as exposições de museus abrem vitrines e espaços para revisionismos. Em 1884, um grupo de, inicialmente, onze aborígenas de Queensland, Austrália, foram levados a um périplo por Inglaterra, Bélgica, França, e depois para os Estados Unidos, para serem clicados por Cunningham e outros (Anderson 2006). Essa viagens de performances “exóticas” remontam ao século XVI:

La importación y la representación pública de ceremonias, bailes y fiestas procedentes de las más lejanas regiones del mundo tienen una larga tradición en la historia del colonialismo (Fiorini & Ball, 2006). Los primeros *shows* (espectáculos, representaciones) de los indígenas de América en el Viejo Mundo se remontan a los principios del siglo XVI (Seiler-Baldinger, 1988). Recordaremos al respecto, la famosa «Fiesta Tupinamba» celebrada en Rouen, en 1550, ante el rey de Francia, Henri II, y la reina Catherine de Medicis, celebración redescubierta tres siglos más tarde por Ferdinand Denis en un célebre estudio (Denis, 1850). La participación de amerindios en desfiles y conmemoraciones en las cortes de los reyes de Europa ha sido un hecho relativamente corriente a lo largo del siglo XVI. Se trataba, en general, de prisioneros de guerra comprados a menudo como esclavos para ser exhibidos después en Europa (Francia, Portugal, España o Inglaterra) como curiosidades humanas (Perronne-Moisés, 2008: 56). En el caso de la celebración de Rouen, sin embargo, se trataba más bien, según Perronne-Moisés (2008¹⁶⁶), de celebrar la alianza política entre los

¹⁶⁶ Note-se que Perronne-Moisés chama atenção para a celebração de Rouen como também uma celebração de aliança política entre franceses e Tupinambá (2008).

franceses y los tupinamba, y no tanto de poner en escena la «realidad» de su modo de vida para un público ávido de exotismo (algo cierto también). Aunque estas actuaciones no son exactamente comparables con la actual mercantilización de la cultura dentro del fenómeno turístico, no son tampoco del todo ajenas a dicho proceso que, de cierta manera, prefiguran (Chaumeil 2009a: 63, sublinhado meu).

No livro “Entre Textos e Imágenes”, sobre representações antropológicas da América indígena, Chaumeil, dedica um artigo às diversas montagens e manipulações de imagens. Ele comenta sobre imagens que “viajaram” como a das máscaras rituais Tikuna, de autoria também de Spix & Martius que reaparece após nova composição e colorida como ilustrativa de nativos das Ilhas Marquesas, no Pacífico! Chaumeil mostra como as imagens adaptam-se (manipuladas, copiadas, cortadas, recompostas) para ilustrar o texto e não o contrário. Baseia sua argumentação no estudo do álbum do fotógrafo Frisch, em especial, em como suas fotografias serviram de base às ilustrações que acompanham a narrativa do médico e viajante francês Crevaux, morto aos 35 anos no Chaco boliviano (2009b: 223).

Nesse mesmo livro, há análises de representações e imagens de trabalhos científicos como expressões de teorias e objetivos específicos dos pesquisadores (González Reyer 2009; Vallado Fajardo 2009) e levam-nos a refletir sobre as escolhas iconográficas em nossos trabalhos acadêmicos. Mongne, ligado à Escola do Museu do Louvre, propõe pensarmos em “senderos iconográficos”, caminhos pelos quais passam as representações, caminhos “decorados, aún más travestidos, por las mentalidades o los gustos de quienes los utilizaron al ritmo de las influencias de la Vieja Europa” (Mongne 2009: 198). Lástima que Mongne não tenha tido espaço nesse artigo para a analisar a conhecida ilustração de Claude-Joseph Désiré Charnay “Paso de la Cordillera” (op. cit.: 265) presente nos anexos. Nela, vemos um barbudo de chapéu de palha e botas de cano longo sentado sobre uma cadeira de madeira carregada como uma

mochila presa por uma faixa presa a testa de um índio que sobe de pés descalços uma escada em meio a cadeia de montanhas, curvado baixo forte temporal e apoiado em um bastão. Certamente, base de um frutífero debate sobre relações entre nativos americanos e pesquisadores europeus. As imagens e as fotografias em trabalhos etnográficos já passou por diversos altos e baixos:

Observa-se, com efeito, que a fotografia ao passar do funcionalismo de Bronislaw Malinowski ao conceito de “estrutura”, noção já abstrata nas obras de Evans E. Pritchard e que perderá toda visibilidade direta nos trabalhos estruturalistas de Claude Lévi-Strauss, regrediu drasticamente no campo específico da antropologia social, reduzida que foi, até há pouco, para servir apenas de blocos de ilustrações, de cadernos de diversões exóticas ou de provas justificando claramente que o antropólogo bem “esteve lá”. Dizer que a fotografia não interessava mais aos antropólogos representaria um exagero, mas pensar que ela lhes era cada vez menos útil levanta outras questões: quais os impactos, os condicionamentos, os imperativos que todo projeto teórico antropológico (evolucionismo, funcionalismo, cultura e personalidade, estruturalismo ect.) crava na visualidade do próprio pesquisador? (Samain 2001: 118)

Não pretendo responder à pergunta de Samain, debater ou enumerar os diversos usos das imagens nas representações etnográficas em teses e outros trabalhos acadêmicos sobre povos indígenas, mas essa questão se fez presente na seleção que fiz das ilustrações para essa tese. É indubitável que essas imagens vão compondo também os imaginários antropológicos e acerca dos povos com quem trabalhamos. Descola relata como:

Difícilmente irão acreditar, sem dúvida, se eu disser que não foi a fascinação pelas cabeças

reduzidas que me levou até os Jívaros. Assim como os Pigmeus, os Esquimós, os Hotentotes, os Jívaro fazem parte dessas ‘sociedades primitivas’ que integram o repertório do imaginário ocidental por terem se transformado em arquétipos da esquisitice exótica, comodamente identificáveis por um costume ou traço fora do comum (2006 [1993]: 38)

Nem irei proceder a uma reflexividade ou realizar alguma revisão bibliográfica acerca de debates levantados com mais intensidade pelos pós-modernos norte-americanos no que ficou conhecido como “a crise da representação etnográfica” ou “crise da autoridade etnográfica” (Clifford 1988a; Clifford & Marcus 1986)¹⁶⁷. Avaliações e reflexividade sobre bastidores de pesquisa etnográfica não são apenas posteriores aos pós-modernos, antes deles, outros autores nos ofereceram livros preciosos, dos quais o mais famoso é *África Fantasma*, de Michel Leiris (2007 [1934, 1951]), onde denuncia pilhagem de objetos cerimoniais e descabros científicos na pesquisa e coleção etnográfica para o Museu do Homem (atualmente muitos desses objetos encontram-se no Museu Du Quai Branly). Leiris também cria uma narrativa única ao reunir seus delírios, sonhos e descrições entremeados em sua etnografia, como observa Clifford no artigo “Tell about your trip: Michel Leiris” (Clifford 1988b).

Sobre Leiris, escreve Sally Price:

In terms of ethnographic writing, Leiris was adamant that anthropologists who erase themselves from scientific reports are guilty of

¹⁶⁷ Avaliações e reflexividade sobre bastidores de pesquisa etnográfica não são apenas posteriores aos pós-modernos, muito antes deles, autores nos ofereceram livros preciosos, como o *África Fantasma*, de Michel Leiris (2007 [1934]) que denuncia pilhagem de objetos cerimoniais e descabros científicos na pesquisa e coleção etnográfica para o Museu do Homem (atualmente muitos desses objetos encontram-se no Museu Du Quai Branly). Leiris também cria uma narrativa única ao reunir seus delírios, sonhos e descrições entremeados. Clifford o analisa no artigo “*Tell about your trip*” (1988) e há um excelente artigo sobre Leiris, escrito por Sally Price (2004).

introducing gross distortions in their portraits of the societies under study. In a striking passage that is 30 years ahead of its time, he wrote: “The impossibility of completely separating an observation from the influence of the observer is even more necessary to recognize in anthropology than in the other sciences, because that influence goes much further. Even if we think we should content ourselves with conducting studies free of personal interference, we can’t do anything about the fact that the very presence of the ethnographer in the midst of the society where he works constitutes an intervention. ... Pure science is a myth. ... We must not confuse the idea of saving cultures with the idea of preserving them, as innumerable ethnographers do from a wish to see the cultures to which they have devoted so much effort be transformed as little as possible, a position that we might, in many cases, be tempted to interpret in terms of a desire not to lose the opportunity for continuing study, and enjoyment, of them. (Price 2004: , sublinhados meus).

Da Tapuia de Eckhout, dos Maxurunas transformados de Spix & Martius, passo pelos primórdios das imagens em antropologia apenas para refletir sobre certa pré-história imagética Ameríndia e antropológica. Hoje, o interesse popular sobre os povos ameríndios segue movido pela fome de exótico e se utiliza de canais como a televisão ou a internet via documentários e programas espécie de “reality show” de redes como a National Geographic, a BBC, a MBC e sites como o You Tube ou o Vimeo. Creio que essa é uma das vertentes ultra atuais de pesquisa americanista.

Antropologia de Mutirão

Ao abordar as transformações em representações de indígenas Yucatecos produzidas por não-índios ao longo dos anos e as relações políticas entre sujeito e objeto de conhecimento, Vallado Fajardo sugere em suas conclusões que as crescentes auto-representações feitas por indígenas merecerão atenção em um “futuro cercano” (2009: 210). Ora, no Brasil, elas já o são há muitos anos, como mostram os trabalhos pioneiros de Umúsin Panlõn Kumu & Tolamãñ Kenhíri (1980) (cf. Berta Ribeiro 1980, 1992), Ribeiro analisou nos anos 1980 iconografias indígenas relacionadas a narrativas míticas produzidas em colaboração com os “intelectuais-artistas”, como Luiz Lana (*kumu* Desana) e Feliciano Lana, falantes de Tukano. Esses mesmos “intelectuais-artistas” Luiz e Feliciano Lana também continuam em diálogo e realizando co-autorias com outros intelectuais, como Renato Athias, antropólogo e professor da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), e Durvalino Chagas, antropólogo indígena formado na Pós-Graduação da UFPE¹⁶⁸. Outros trabalhos foram realizados por Lux Vidal (1992), e destaque merecedor de estudo à parte é o projeto Video nas Aldeias (Gallois & Carelli 1998: 26, Schuler 1998: 32), coordenado por Vincent Carelli. Schuler chama atenção sobre a “linguagem inovadora – com a qual os antropólogos ainda têm muito a aprender, tanto em termos de ‘escrita’ quanto em de ‘leitura’ de ‘textos’ de diferentes tradições audiovisuais” - desses filmes (op. cit.: 40).

A coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”, da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e do Instituto Socioambiental (ISA) é um dos exemplos dessas novas produções colaborativas. “Vários tipos de conhecimento indígena vêm sendo registrados e publicados na forma de produção literária, áudio-visual ou como material didático. A coleção Narradores Indígenas do rio Negro é provavelmente a de maior visibilidade fora da região”, como comenta Andrello (2010: 6). Provavelmente

¹⁶⁸ Para conhecer desenhos de Luis Lana, Feliciano Lana, Antônio Machado e Durvalino Chagas, ver Mitologia dos Povos Indígenas do Rio Negro I e II, na publicação “O Universo é uma grande Maloca para Dançar” (Athias & Chagas 2007).

responde de alguma forma à preocupação dos mais velhos em relação à transmissão de certos saberes. Como observa Athias:

Os saberes vinculados às tradições deste povo são mantidos hoje na memória dos mais velhos que se preocupam em transmiti-los aos mais novos, trocando conhecimentos da cultura que ainda possuem entre os parentes mais próximos por perceberem que são cruciais para manter a dinâmica da estrutura organizacional, o que no passado foi o importante papel da educação, tal como desenvolvido por Filinto Sabana (1997) e Garcia (2000). (Athias 2010: 86)

Nesse sentido, a coleção, além de ser uma das várias formas de auto-representação, pode ser vista como um exemplo da tomada de espaço de lugar anteriormente ocupado apenas antropólogos no Brasil: o da representação em formato livro e da ‘autoridade etnográfica’ (Clifford 1988a) sobre esse tipo de publicação. Andrello sugere que seria um exemplo do que Hugh-Jones chamou de “Antropologia Faça Você Mesmo” ou “DiY Anthropology (Do it yourself Anthropology)” (cf. Andrello 2010: 24). Considero que a expressão Do-It-Yourself invisibiliza a ação dos intermediadores, índios que fazem essa intermediação e também, em alguns casos, por não-índigenas que também participam da realização de tais obras. Livros e filmes como os que vem sendo produzidos nos últimos anos no Brasil tem sido produtos resultado de diálogo e ação comum empreendidos por índios e seus antropólogos e cada vez mais o são e serão por índios antropólogos. Sugiro que uma expressão melhor no lugar de “Do-it-yourself” para esse tipo de produção seria ‘Antropologia de Mutirão¹⁶⁹’, pois enfatiza o caráter coletivo dessas obras e também não invisibiliza os intermediários (intelectuais índigenas, antropólogos, cineastas, entre outros). Para oferecer uma

¹⁶⁹ Mutirão é uma palavra que tem origem no Tupi *moti'ró*.

tradução ao inglês, talvez sirva a expressão “Anthropology All-Hands in Deck¹⁷⁰”.

Em 2011, outra obra do tipo que chamo ‘antropologia de mutirão’ será lançada com os livros de Davi Kopenawa, em colaboração com Bruce Albert, atualmente no prelo da editora Plon¹⁷¹. Como Conklin sugere: “For Brazil’s indigenous peoples, the metaphors of healing, knowledge, and guardianship of the Amazonian treasure chest are offering powerful symbolic tools for pursuing their political goals and rich possibilities for rethinking 21st-century indigenous identities” (2002: 1058). Os índios passam a ocupar mais e mais os lugares onde antes criavam-se e ainda criam-se representações acadêmicas sobre eles, espero que isso reviravolte de algum modo e com força nossos ambientes acadêmicos¹⁷².

o espaço-tempo intersubjetivo que envolve brancos e índios se alargou historicamente e parece ter aberto, ao menos, uma possibilidade inaudita, pois a apropriação dos livros e da escrita tornou-se uma forma pela qual os índios intentam controlar e inverter a perspectiva dos brancos sobre o que era e quem eram os índios. se isso se tornará uma forma de transformação positiva de valor, isto é, se este processo vai realmente criar novas condições de viabilidade de seu mundo vivido, é cedo para avaliar. (Andrello 2010: 22)

¹⁷⁰ “All Hands on Deck” é uma expressão de marinheiros que foi popularizada. Quando alguém gritava “all hands on deck”, todos sabiam que deveriam se apresentar para ajudar de algum modo no convés, “todas as mãos no convés” é a tradução literal. Hoje, é usada para chamar as pessoas para trabalharem juntas, significa ‘todo mundo deve ajudar’.

¹⁷¹ “Vai sair em francês, mas logo vai vir para cá em português”, anunciou Kopenawa na última reunião da SALSA (Society for the Anthropology of Lowland South America), em Belém do Pará, em maio de 2011, para um auditório lotado de amazonistas. No catálogo da Plon, há clássicos da Antropologia como *Pensamento Selvagem*, de Lévi-Strauss (2008 [1962]), entre outros.

¹⁷² Antropologia de mutirão e produções bilíngües também vem sendo realizada por intelectuais índios e antropólogos em outros países, como na Colômbia, por exemplo, com a obra “Tabaco frio, Coca Dulce: jirue diona, riéue jíibina”, editada pela UNAL (Universidad Nacional de Colômbia) por Candre ‘Kinerai’ & Echeverri (2008 [1993]).

Em outro trecho, Conklin escreve: “The politicization of indigenous shamans and the “shamanization” of indigenous politics is a case study in how indigenous identities are being creatively reformulated in response to the need to negotiate among tensions and contradictions between multiple political discourses and constituencies” (Conklin 2002: 1058). As identidades vem sendo reformuladas há anos nos espaços políticos, como Congresso Nacional. Porém dentro da academia e em representações identitárias em suportes, antes monopolizados pelos não-indígenas, como livros e filmes de longa-metragem, o movimento é recente.

No Brasil, com os filmes, há tendência de que se multipliquem nos próximos anos. Creio que o impacto na disputa por espaços simbólicos que tragam alguma visibilidade positiva para os índios nas grandes cidades brasileiras é indubitável, como vemos na ação dos Pankararu em suas comunidades em Pernambuco e em São Paulo.

O vídeo “Promessa Pankararu¹⁷³” dizia em sua sinopse oficial que os Pankararu em Pernambuco —realizam uma série de antigos rituais cheios de interdições e que não podem ser filmados na sua totalidade. Este vídeo apresenta parte dessa cultura religiosa específica dos Pankararu. Assim, o vídeo tinha como enfoque principal o registro etnográfico do sistema cosmológico e ritual dos Pankararu. Nesse sentido, os protagonistas eram os Encantados e a instituição da “promessa”, que era evidenciada nos rituais registrados no vídeo, o Menino do Rancho e as Três Rodas, principalmente nos momentos em que ocorre a *dança dos praiás*.

¹⁷³ Produção curta metragem de 2009. Direção: Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque & Maria das Dores Conceição Pereira do Prado. Produção: Associação SOS Comunidade Indígena Pankararu. “Devido à hegemonia das representações que organizam o imaginário sobre o indígena em um modelo homogêneo (o índio genérico), e de suas tradições como consuetudinárias (ancestrais e anônimas), o *praiá* é o elemento que mais ganhou destaque nas apresentações públicas dos Pankararu em São Paulo” (Albuquerque 2009: 231).

Produzido pela SOS-CIP no contexto do Premio Culturas Indígenas (MEC – Governo Federal) o vídeo pretendia ser uma contribuição para os Pankararu em Pernambuco e ao mesmo tempo ser uma fonte de referência para o grupo em São Paulo. Sua proposta era a de ser um vídeo etnográfico tradicional (como dito acima) com o registro exclusivamente do ritual e do universo religioso dos Pankararu no contexto de sua aldeia em Pernambuco, suas imagens basicamente mostravam a *dança dos praiás* alternadas com comentários feitos por lideranças da aldeia sobre esses rituais. Assim, apenas *imagens maiores*, a *dança dos praiás*, foram utilizadas na edição do vídeo. E, do mesmo modo, nas fotos de divulgação e capa do documentário. (Albuquerque 2011: 385-386).

Albuquerque comenta sobre o processo de negociação e adaptação que os Pankararu e ele viveram ao longo de outras produções filmicas que realizaram juntos. De festas, passam a trabalhar com “traduções-ficções (fictio)” (op. cit: 388) e enfatizar o que seriam os “contra campos” da cena para não caírem na arapuca de se adaptarem ao “preconceito de alteridade”, ou seja, a demanda externa à comunidade por esse “outro radical” (op. cit.: 390). Para mim, os vídeos Pankararu em São Paulo (2009) são um exemplo que fazem ressoar alto a frase irônica de Chaat Smith, o curador do Museu de Washington, filho de mãe Comanche e pai branco, quando reflete sobre seu deslocamento em trajetória no mundo:

If you are Indian and live in the city you basically are screwed. This is because a large flashing neon asterisk floats above your head, which turns into a question mark, before again becoming an asterisk. You are in the wrong place and you know it and everyone else knows it too. Perhaps you have an explanation, but it doesn't really matter because even if you

are here just for the afternoon, visiting Aunt Daisy, who has taken ill and requires the advanced services of an urban medical center, or you have to work as an architect or a dishwasher because there are no jobs back home, or maybe you are using government archives to research the history of your people's dispossession and subsequent impoverishment, the fact remains that you are in the city and you should be on the soil of your homeland. (Chaat Smith 2009: 163)

Há também uma nova fase de filmes que trabalham com temas de auto-representação identitária, dentro dessa antropologia que chamo de mutirão, filmados nas comunidades como 'Cheiro de Pequi'¹⁷⁴, (2006), 'As Hiper Mulheres'¹⁷⁵, (2011) e 'As Bicicletas de Nhanderu'¹⁷⁶, (2011), obras populares em festivais e bem recebidas por audiências não-índigenas. Além de suas inegáveis qualidades estéticas e técnicas, talvez também o sucesso tenha relação com o fato das obras dos cineastas Kuikuro ou Guarani terem sido filmadas em comunidades indígenas (nas *homeland*, para lembrar o termo que usa acima Chaat Smith), o lugar onde as audiências urbanas esperam encontrar os índios¹⁷⁷. Esses filmes ao mesmo tempo que trazem histórias míticas e diálogos com anciãos, mostram os índios dominando tecnologias de produção cinematográfica, dançando como Michael Jackson e pedalando suas bicicletas, portanto provoca

¹⁷⁴ Produção média metragem de 2006. Direção: Takuma Kuikuro e Maricá Kuikuro. Produção: Video nas Aldeias/AIKAX – Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu e Documenta Kuikuro/Museu Nacional/UFRJ.

¹⁷⁵ Produção longa metragem de 2011. Participou de competição de festivais de cinema de Gramado e em Brasília. Direção: Carlos Fausto, Leonardo Sette e Takumã Kuikuro. Produção: Video nas Aldeias.

¹⁷⁶ Produção longa metragem d

e 2010. Direção: Ariel Ortega Kuaray Poty e Patrícia Ferreira Kerexu Rete

¹⁷⁷ Para aprofundar essa reflexão, seria interessante cruzar com artigos escritos sobre índios em centros urbanos e debates municipais como o que ocorre em Porto Alegre com os Guarani que vão ao centro municipal vender artesanato e “esperar troquinho” (Ouriques Ferreira 2008) e com os Pankararu nas “arenas culturais metropolitanas” em São Paulo (Albuquerque 2009), quando os índios estão em lugares “indesejados” ou “inesperados” por alguns dos coletivos urbanos.

o debates junto a audiências cidadinas e mostra que os índios vivem aqui e agora, em diálogo com seus velhos, velhas e mitos. Em minha opinião, essas são algumas das grandes contribuições desses livros e filmes circulando nas cidades, além claro de outros, como visibilidade e movimentação econômica da economia da criatividade¹⁷⁸.

As auto-representações indígenas e seus usos e economias são um tema de pesquisa revigorado com a entrada de tantos antropólogos indígenas nas universidades brasileiras. Essas transformações quando os indígenas produzem representações sobre si e sobre os seus são decisivas para arejar inclusive o modo como viemos produzindo antropologia no Brasil. Já roubaram e roubamos de tudo, agora talvez seja hora de escutar e ler o que nos dizem os intelectuais indígenas que ocupam os espaços acadêmicos e/ou museológicos onde circulamos:

Anyway, in 1492 the two halves of the world became permanently, irretrievably connected. It was the most consequential and profound event in human history, and created the world we know today. Contact changed everything, and we are still coming to terms with it. Based in large part on the massive transfer of wealth from the Americas, Europe – which a few centuries earlier was something of a backwater in what was known as the known world – quickly became home to the most powerful empires in human history. The Atlantic slave trade decimated Africa and further enriched Europe. Tens of millions of people in the Western Hemisphere, having no immunity to microbes that had never existed there before, died of the most widespread pandemic the world has ever seen. Corn and tomatoes and

¹⁷⁸ Há um trecho especialmente interessante nesse filme quando uma mulher Guarani conversa com os cineastas Ariel Ortega e Patrícia Ferreira e pergunta-lhes se esse segundo filme lhes trará dinheiro e sobre as possibilidades financeiras que o segundo longa-metragem do diretor lhe abriria. Trata-se de um interesse pela economia simbólica (ganhar visibilidade ‘positiva’ para os Guarani) e também financeira (ganhar dinheiro com o filme).

tobacco and potatoes, all Indian technologies, spread throughout the planet. It wasn't all death by diseases and wholesale murder and plundering the likes of which one rarely sees, although it was mostly that. It was also less brutal exchanges that produced new ways of thinking both here and over there. We became Indians, living in the America. For a brief time in the early eighteenth century we were actually called Americans by the English colonists¹⁷⁹. But we lost that too, which I have always thought it was a drag because it's a better name for us than Indians or Natives or whatever. (Chaat Smith 2009: 84)

Outra mudança relacionada à agência, ocupação e visibilidade indígenas em muitos espaços brasileiros se deve a termos atualmente muitos colegas indígenas já formados ou estudando em cursos de pós-graduação, produzido suas teses e dissertações (Luciano Baniwa 2006a; Mazariegos-Garcia 2010, entre outros)¹⁸⁰. Machado, um

¹⁷⁹ Na América do Sul, sabemos o que Chaat Smith quer dizer, pois para quem nasce na América do Sul também o nome "americanos" não nos identifica, o nome é para os do Norte, também nos roubaram essa!

¹⁸⁰ Não quero dizer que cada um teria direito ou mais propriedade de criar representações antropológicas sobre si e 'seu coletivo'/'sua tribo', claro que não, como diz Brown, esse tipo de ideia cria um "apartheid de pensamento", seria como defender "aduanas no fluxo de conhecimento", nas palavras do autor. "For the most radical of indigenous activists-and, incidentally, for the giant corporations that oversee the world's news and entertainment media-such impediments to scholarship and the exchange of ideas would be welcome. The Hawaiian nationalist Haunani-Kay Trask (1991:I 62), for example, characterizes anthropologists and historians as "part of a colonizing horde because they seek to talze away from us the power to define who and what we are, and how we should behave politically and culturally." Trask evidently hopes that indigenous peoples will eventually achieve exclusive power to represent themselves to the world at large. Ifrealized, this vision would impound knowledge in a new reservation system: reservations of the written word, an apartheid of the mind" (Brown 1998: 204). Espero apenas que as antropologias escritas por índios sobre seu povo ou sobre outros povos abram no Brasil possibilidade de renovação. As antropologias indígenas Amazônicas vem renovando a antropologia feita no Brasil há muitos e muitos anos por intelectuais xamãs e outros filósofos, cantores, etc, aqui refiro-me especificamente a produções acadêmicas assinadas por mestres e doutores em PPGAS.

Guarani/Terena, quando mestrando em Direito na UFPA, escreveu sobre essa mudança em artigo intitulado “De Incapaz a Mestrando”. Nele, comenta também sobre um outro estigma muito comum para índios no Brasil:

Todo indígena habitante de terra indígena próxima ou não de centros urbanos sofre o estigma de ser índio, bugre, preguiçoso, alcoólatra, raça inferior, principalmente se esta comunidade indígena localiza-se em um estado onde a retomada do território tradicional é uma constante, como no caso do Mato Grosso do Sul, os termos pejorativos são os mais usados, para se fazer menção ao indígena ou a comunidade local, na existência de conflito acentua-se o etnocentrismo, o racismo campeia, não só nas escolas indígenas, onde o professor é um não índio, como nos vários segmentos da sociedade urbana. (Machado 2007: 155)

Essa questão é fundamental na academia e na relação entre antropólogos, índios e índiosantropólogos no Brasil. Não é futuro, as produções intelectuais de colegas indígenas já tinham um passado acadêmico, mas se renovam e se fortalecem, são importantes aqui, no Brasil, e agora, em 2011. Também o são em outros países como Canadá, México, Estados Unidos e Austrália, para citar apenas alguns onde há vários anos indígenas artistas intelectuais contemporâneos e os chamados ‘tradicionais’ - o que é em si soa muitas vezes como um contrasenso, posto que parece que não são contemporâneos - exibem e publicam suas obras e trabalhos individuais e coletivos (Chaat Smith 2009) e são sujeitos de conhecimento (De Souza 2011). Adiante, mostro como outro povo lida com mercados e representações identitárias, vamos conhecer um pouco sobre os Warlpiri, povo que vive na Austrália e cujas pinturas circulam valendo milhões por galerias de New York (Estados Unidos) e outros pagos. Para, em seguida, retornar ao Vale do Javari.

Pensando com cineastas e artistas Warlpiri

O antropólogo norte-americano Eric Michaels desenvolveu etnografia entre e com os Warlpiri a fim de estudar relações entre “tradição, mídia e horizontes tecnológicos”, seus artigos foram publicados postumamente em um livro intitulado “Bad Aboriginal Art” (Michaels 1994). Ele narra como, em 1983, os Warlpiri resolveram pintar as portas da escola comunitária “[to] look less European” com motivos tradicionais.

My response was to see this accomplishment as a major one for contemporary international art as well as an achievement in indigenous culture For me these doors seemed to strike a chord with issues and images that were being negotiated in the art galleries in Sydney, Cologne and New York. (Michaels 1994c [1987]: 48).

O autor irá então demonstrar como as transformações pelas quais passa a pintura Warlpiri estão longe de ser o que alguns considerariam “inauthentic, bastardized by the tourist market” (op. cit: 51) e reflete sobre as proposições dos Warlpiri que dizem que suas pinturas falam, diretamente aos iniciados e sobre muitas coisas, inclusive sobre a ordem do mundo, e que eles – anciãos de Yuendumu - tem a responsabilidade de comunicar essas coisas para os europeus. (op. cit: 59-60). Ele trata também do papel da mídia para o abandono ou revivamento de rituais, como a cerimônia do fogo. Um primeiro filme havia sido feito em 1967 e editado em 1972; quando resolveram fazer tal ritual em 1983 reviram esse filme e resolveram dirigir que se realizasse o ritual seguindo a filmagem. Essa segunda gravação saiu para circular entre outras comunidades logo após ficar pronta.

Tive uma experiência parecida quando vi os Matis usarem a capa de uma das cartilhas do CTI para pintarem na pele de um homem uma das padronagens de pintura corporal. Essas capas com desenhos para as cartilhas foram feitas pelos próprios Matis, mas as jovens a utilizavam para “não errar” o padrão de onça nas costas do

ikbo da maloca da Aurélio. Para os demais padrões, fizeram sem consultar nenhum suporte em papel.

Ao analisar a circulação dos filmes do ritual Warlpiri, Michaels escreve: “In oral societies where information is more valued than material resources, ceremonies can be commodities in which ritual information is a medium of exchange” (Michaels 1994a [1987]: 118). Entre os Matis, conhecimentos seria melhor palavra no lugar de “information”; em assembléias políticas interétnicas, observei trocas cerimoniais especialmente no uso de substâncias (que podemos considerar como “ritual information” se pensarmos em “informação” em um sentido bem amplo). Em 2006, os Matis participaram das sessões de rapé dos anfitriões Marubo na comunidade Volta Grande, onde foi realizada a Assembléia da Civaja (atual Univaja); Tëpi Wassá contou-me de como havia experimentado em 2009 ayahuasca em uma reunião interétnica na comunidade Kanamari, contou-me sobre as imagens e em como havia caminhado pelos seus pensamentos com a música Kanamari. Penso que essas experiências de substâncias consumidas em rituais de cura e festa (saúde preventiva) fortaleceu nos Matis a decisão de revalorizarem o uso do *tatxik*. Os Marubo tem o rapé e a ayahuasca (sem a chacrona), os Kanamari tem a ayahuasca (cipó e chacrona) e os Matis tem o *tatxik*, aliás como os Korubo e os Mayoruna/Matsés.

São trocas de substâncias e informações rituais em uma rede de trocas e criações de relações entre os povos do Javari. Essas trocas dariam pano para um estudo aprofundado de relações e estabelecimentos de alianças e guerras interétnicas que não farei nesse momento. São constituintes de economias amplas entre esses povos vivendo no Javari e que renovam relações entre eles, incluindo os chamados pela Funai de “isolados”, relações essas que remontam a muito tempo atrás, obviamente bem antes dos contatos oficiais com a Funai. Imagens desses povos vizinhos sempre participaram desses circuitos de trocas, ainda que fossem apenas presentes em narrativas de uns sobre encontros fortuitos ou planejados com os outros. Agora as imagens entre uns e outros circulam também através de fotos e mensagens que se trocam entre si, especialmente, mas não apenas, os jovens. Palavras e músicas circulavam também. Os Matis, por exemplo, quando no primeiro contato pediram materiais agrícolas

aos funcionários da Funai assim o fizeram em diversas línguas, usando palavras em Marubo, em Mayoruna/Matsés, e em Kanamari (tronco lingüístico Katukina e não Pano como as demais), além de terem empregado “uma gíria que os intérpretes não souberam identificar”, chamaram também os funcionários da Funai de ‘*tahuari*’, palavra da língua Kanamari que identifica aos parceiros cerimoniais (Funai 1977; Arisi 2007: 99-100). Os povos do Javari não viviam isolados, e não irão viver isolados no futuro. As dinâmicas de relações e trocas de rituais, festas, substâncias, ameaças, mortes em variadas economias prosseguem seus cursos. Nenhuma idéia de passado nem de futuro passa por isolamento atemporal entre nenhum desses povos.

Voltando aos Warlpiri, na Austrália, Michaels conclui que um “cultural future” só poderia resultar de uma política de resistência não fundada sobre nenhum apelo nostálgico. Para o antropólogo, as produções de televisão do cineasta aborígina Francis Jupurrurla Kelly criavam, de certa forma, uma ponte entre o viver “dreaming¹⁸¹” e o histórico (Michaels 1994a [1984]: 123). Michaels acompanhou como o vídeo e a televisão passaram a ser mais um meio de inscrever e acessar a informação (2004b [1987]: 89), e como, ao contrário do que muitos predicavam, não provocou um “culturecide” (op. cit: 90) ou um “culturacídio” (em minha tradução. Para ele, uma imagem totalmente diversa de “uses and gratifications” surgia e era bem diferente daquelas que apontavam a uma “passive victimization of Aboriginal audiences suggested by alarmists” (id ibidem). Para ele, a entrada do vídeo estava longe de representar a destruição de algo em cultura aborígina, Michaels acompanha o início das transmissões de filmes em sistema broadcast de tevê na Austrália (2004a [1987]: 99).

As produções indígenas também são uma das formas de resistência política indígena, lá como cá.

In a lifestyle (ethnic, anticultural) future, it's not so certain that anyone will be there at Yuendumu [comunidade] to worry about all this. Why should they? After all, the place has only cultural value, lacking any commercial

¹⁸¹ Para saber mais sobre “Dreaming Tracks”, ver Glowczewski (2001).

rationale for the lifestyle economy. But if people are to be situated in this future, we can assume that they will be faced with a very different kind of, and different participation in, media. (...) In the lifestyle future, Aborigines can be big media business.” (Michael 1994a [1987]: 122, entre colchetes informação minha)

Barbara Glowczewski, antropóloga e produtora de audiovisuais, escreveu:

Since the 1980’s, Indigenous people of Australia have extended their local tools of expression to global networks: exhibitions, festivals, press, radio, documentaries, short dramas, feature films, Websites (Langton 2001). Many deplore the abuses of the art market which, despite the stunning success of Aboriginal paintings, still seems to benefit economically the distributors more than the artists whose lifestyle is often subject to the miserable conditions of the fourth world. In the era of information technology, one key to the survival of Indigenous cultures is to find ways to control the circulation and the staging of the products of their creativity on old and new media as well as their history and current affairs. In relation to such an Indigenous empowerment, the responsibility of anthropologists and other researchers is critical. Restitution of our research involves not just the return of data collected but a ‘re-interpretation’ of this data in such a way that it can be used for learning, transmission, and also pleasure through aesthetics or entertainment, or even spiritual fulfilment, in a critical and ethical process. (2005: 24)

Glowczewski desenvolveu diversos trabalhos, alguns com seu marido Wayne Barker, cineasta aborígina, em criação de materiais

multimídia¹⁸² e audiovisuais, como um CD-rom de uma comunidade na Austrália Central. Exemplos australianos de antropologia de mutirão e de big business. Após essa mudança de ares, cruzemos os “mares do Sul” para voltar aos Matis.

¹⁸² “My conviction was that to understand the way meaningful connections work for the Warlpiri the best way was to invite the users to link different forms of data in the way the Warlpiri do, that is: each image, dance and song is related with specific places (sacred sites), story lines (myths) and geographical trails (which connect the sacred sites through stories and songlines of ancestral totemic travellers): hyperlinks – as a technological virtual tool - could ideally suggest how to criss-cross story-lines and layers of meaning” (Glowzewski 2005: 28).

Capítulo IX – Matis, seus gringos e Cabeças de Mariwin pelo mundo

Para compreendermos os movimentos culturalistas contemporâneos, as lições da sabedoria boasiana tradicional poderiam ser tomadas da seguinte forma: a defesa da tradição implica alguma consciência; a consciência da tradição implica alguma invenção; a invenção da tradição implica alguma tradição. (Sahlins 1997: 136)

Nessa parte da tese, pretendo refletir, a partir da etnografia de quatro momentos vividos em 2009 com documentaristas e turistas, sobre os encontros (e desencontros) dos Matis com esses estrangeiros a quem chamam muitas vezes de “gringos”, os não-brasileiros, ou falantes de outras línguas estrangeiras além do português. Considero esses momentos como privilegiados para mostrar o que consegui aprender sobre as particularidades das economias matis com a mídia, o turismo e a pesquisa acadêmica que se desenvolveram de forma acelerada desde o contato estabelecido com a Funai em 1978. As narrativas dessas experiências inaugurais com os *cameramen*, naqueles idos do recém contato, há cerca de 30 anos atrás, serão trazidas também, relembradas em narrativas dos Matis.

Começo esse capítulo pelos encontros de 2009, como registrados em meus diários e também pelos Matis e por mim em fotografias digitais, desenhos, filmes e gravações de áudio. Irei apresentar quatro momentos privilegiados de campo para essa parte do trabalho reunidos em comparações e análises:

- 1) Fórum Social Mundial, em Belém do Pará, em fevereiro de 2009, criatividade para ganhar dinheiro e a circulação das *Mariwin maxó* (cabeças de Mariwin ou máscaras de Mariwin).
- 2) Presença da equipe da rede MBC

nas aldeias Aurélio e Beija-Flor, em junho e julho de 2009, a roda de *tatxik* e as trocas de cantos.

3) Encontro com equipe norte-americana para piloto para Discovery Channel, Animal Planet, em julho de 2009, sutiãs e roupas.

4) Acampamento com turistas alemães nas proximidades do rio Javari, em outubro de 2009, os caçadores de exotismo

Por último, apresento alguns comentários dos Matis sobre encontros passados, de 1982 a 2011, com o “pessoal da filmagem”, turistas e com pesquisadores como são contadas nas aldeias. Os anos 80 e 90 são a época em que os Matis enfatizam como sendo àquela na qual eles “não sabiam” e dizem terem sido ou se sentido ludibriados por intermediários (guias, chefes de posto da Funai, outros). Hoje dizem “sabemos mais”; alguns, como o jovem coordenador da AIMA, tentam deixar mais claro quais suas expectativas antes de cada encontro com os gringos.

Apresento os momentos privilegiados para observar relações dessa ordem. No mês de fevereiro de 2009, durante o Fórum Social Mundial, em Belém do Pará, participei das relações estabelecidas pelos Matis com muitos jornalistas e turistas. Em junho e julho, na TI Vale do Javari, uma equipe de televisão da rede MBC, da Coréia do Sul passou 10 dias nas aldeias Aurélio e Beija Flor filmando um episódio que foi lançado nos cinemas daquele país e, na sequência em DVD, sob o título *Tears of the Amazon*. Em julho, em uma comunidade Tikuna, localizada na Colômbia, às margens do Rio Amazonas, os Matis trabalharam com três norte-americanos que gravavam um programa para ser um piloto (no jargão jornalístico, um projeto-piloto ou um experimento) para tentar vendê-lo posteriormente ao programa Animal Planet do canal Discovery. Finalmente, em outubro, durante uma semana, convivi em um acampamento com turistas alemães que pagaram para experimentar a vida na floresta, com caçadas e pescarias junto aos Matis. Esses eventos serão o foco principal da etnografia desse capítulo. As narrativas sobre as filmagens e documentários do passado foram

feitas ao longo de algumas conversas gravadas na aldeia Aurélio, quando os Matis resolveram me chamar para que eu “fizesse o meu trabalho” e escutasse suas histórias desses encontros com a mídia, e na Beija-Flor, quando eu solicitei, em algumas rodas de *tatxik*, que me contassem as memórias desses encontros com o “pessoal da filmagem” do passado.

Foto 59: Equipe norte-americana filma Binan Tuku na destreza do tiro, mulheres tiram sutiãs



A economia com esses outros que os Matis por vezes chamam de *nawa kimon*¹⁸³ -verdadeiros estrangeiros ou, em livre tradução, esses “estrangeiros mais estrangeiros” – é uma economia produzida também a partir da demanda desses estrangeiros por consumir a cultura Matis. Em seus encontros com documentaristas e turistas - muitas vezes, “assimilados a uma só categoria”, como observaram Nascimento & Erikson (2006: 446), os Matis estabelecem diversas

¹⁸³ *Nawa* é um termo bastante complexo, para encurtar o debate, apresentei na tese “estrangeiro” como uma tradução possível e simples. Para ler esse e outros rendimentos do termo entre outro grupo Pano, os Yaminawa, sugiro leitura de Calavia Saez (2006a: 85-87).

trocas econômicas, onde estão presentes pagamentos de diversas ordens e que se dão de lado a lado e também estendem-se e prosseguem várias direções, especialmente no caso de televisões e cinema. Alguns movimentos econômicos me eram previsíveis como o pagamento em dinheiro e presentes (roupas novas, relógios, etc); outros, nem tanto, como os pedidos matis por medicamentos importados ou *gadgets* esportivos, como lâmpadas de acampamento com *led* e camisas com tecidos de alta tecnologia como *goretex* ou *insulate*, e os intercâmbios de canções e pinturas corporais.

Importante prestar atenção também à economia que os Matis produzem com outros indígenas, ribeirinhos e funcionários públicos, como o pessoal da Funai. Graças à etnografia desses encontros com a mídia, passei a compreender que as relações com turistas e documentaristas fazem parte de uma rede bem mais complexa que reúne vários outros agentes. Por exemplo, no Fórum Social Mundial, foram acionados certos parceiros para se ter acesso a passagens, hospedagem, ideias para negócios, vendas de objetos, ocupação da sala de imprensa do FSM. Quando do encontro com os norte-americanos, os Matis se hospedaram em aldeias indígenas em países vizinhos ao Brasil, como a Colômbia (em outra feita, o fizeram em outra comunidade indígena no Peru).

Nesse ponto do texto, não quero atropelar a narrativa etnográfica ou análises apressadas, mas apenas alertar para que os leitores prestem atenção, durante as descrições, ao fato de que esses eventos de encontros com turistas e documentaristas abrem para os Matis muitas outras possibilidades e relações que ultrapassam a turistas, documentaristas e pesquisadores. São eventos nos quais os Matis procuram criar ou manter relações, nas quais o comércio – de poder, relacionamentos novos, amizades, conhecimentos, tecnologias, dinheiro, flertes ou sexo, remédios, canções, objetos, etc – é central. As relações se estendem aos “gringos” documentaristas, turistas e seus guias, mas não se limitam a esses, vão além e envolvem outros povos indígenas, ribeirinhos, brasileiros funcionários públicos e outros. Trata-se de parte fundamental da “construção da fama”, da extensão da pessoa pela distribuição espacial de seus objetos (e relações), nos termos propostos por Nancy Munn (1986), da

ampliação de redes e economias¹⁸⁴. É um jogo de revelar e ocultar, mostrar-se como fortes e belos (*uirimrap* e *bëra kimon*), como observa Coelho de Souza entre os Kisedje:

Dar a ver, revelar — assim como ocultar — essa cultura é parte de sua vida (“social”) — é toda a sua vida, se esta deve ser vivida em termos de conhecimentos, práticas, discursos, interpretações, expectativas e significados específicos cuja relativa coerência os antropólogos constroem como cultura. Pois é por meio dos efeitos produzidos por essas revelações e esses ocultamentos que são tecidas as relações (“sociais”) de que se faz a vida dos humanos — relações com outros humanos, animais, espíritos, brancos. (Coelho de Souza 2010a: 174)

Vamos ver de perto o que nos é dado a ver.

Artesanato e criatividade para ganhar dinheiro

Seis Matis viajaram para participar do Fórum integrando a delegação de 30 indígenas da TI Vale do Javari. Saíram de barco para Belém, fizeram uma viagem de cerca de um mês ao todo. Hospedaram-se, como muitas outras delegações indígenas em uma escola situada praticamente dentro do campus da Universidade Rural do Pará. No primeiro dia, em um imenso palco montado apresentaram-se em grupo como índios do Vale do Javari. Havíamos nos encontrado em meio a marcha que desfilou por avenidas da

¹⁸⁴ Sobre o projeto de Munn e Turner de focar estudos sobre valor em ações e não nos objetos, escreveu Graeber: “For a long time, Marxist anthropology did not have much to say about value (for one exception, see Taussig 1980). However, one of the most promising of the new approaches that began to emerge in the 1980s grew primarily out of Marx’s insight that value ultimately measures the importance not of objects, but of actions. The two most important advocates of this new approach were Terence Turner (1979, 1984, 1987) and Nancy Munn (1986; her phenomenological approach does not derive directly from Marx, but draws on the same dialectical tradition). I have tried to develop their ideas in my own work (Graeber 2001: 450).

cidade de Belém. Pela manhã, os Matis saíram em grupo, caminhando pelo grande festival e mercado a céu aberto no qual se transforma o FSM para vender zarabatanas, colares e braceletes, convidaram-me para ajudá-los a “vender artesanato”¹⁸⁵. Assim que chegamos ao lado do palco onde haviam dançado no dia anterior, os três Matis que acompanhava resolveram montar um tiro ao alvo com dardos de zarabatana para atrair clientes e fazer assim algum dinheiro. Hesitaram para colocar um valor, um preço no tiro; e, por fim, resolveram começar em dois reais. Prepararam um alvo improvisado, uma peneira feita de tucum - que na aldeia é usada para coar a cerveja de mandioca - pendurada em um caminhão parado ali e me mandaram fazer um cartaz numa folha de papel, onde se lia “Tiro R\$ 2”.

Chegaram algumas pessoas interessadas em saber o que eram aquelas imensas “varas” (zarabatanas). Os Matis disseram que eram do Alto Amazonas e essas, armas de caçar macacos e pássaros; prepararam um dardo com duas pequenas bolas de barro cobertas de algodão, ofereceram para um homem atirar. Este ficou surpreso, pois esperava apenas assistir e fotografar o tiro. Tëpi Wassá ensinou-o a segurar com ambas as mãos o bocal da zarabatana. Estava dada a largada para a estratégia de “ganhar dinheiro com os tiros de zaratana fazendo fotografias dos não-indígenas tentando soprar na zarabatana”. Logo, alguns estrangeiros se aproximaram, falavam entre eles em francês. Kuini e Tëpi identificaram esses “gringos” e logo se esforçaram para que eles também experimentassem atirar. Eu traduzi algumas ofertas. Os franceses assopraram e pagaram com uma nota de R\$ 20, pedi ao Tëpi que devolvesse o troco de R\$ 16, já que dois homens haviam assoprado. Tëpi esperou um pouco, mexeu em seus bolsos, mas não tirou o dinheiro. Logo, um dos franceses disse que ele podia ficar com os R\$ 20. A reação dos estrangeiros reafirmou em Tëpi o interesse em buscar outros “gringos”. “Barbara, fale em outras línguas, convide mais gringos para atirar com zarabatana, eles pagam mais”. Assim, em cerca de uma hora, ganhamos R\$ 110 naquela manhã.

¹⁸⁵ Como Barcelos Netos, considero artesanato como uma categoria em diálogo com termos das metrópoles (2008: 31).

Ao invés de sermos fotografados, tirávamos fotos dos estrangeiros soprando a zarabatana matis. A inversão de posição de fotografado para a de fotógrafo também agradou a Tëpi e Kuini, pois aproveitaram para manipular diversos equipamentos e mostrar para os gringos que eram ótimos também atrás das câmeras, pois a todos fizeram checar se seus enquadramentos estavam bons. Era também a continuidade de um tratamento, dispensado aos gringos de Belém, que haviam aprendido com os turistas com quem muitos deles vinham já trabalhando em suas comunidades (e jornalistas, na condição de ‘turistas’), nos arredores da Terra Indígena e Tabatinga.

A maioria dos índios que estavam no FSM estava vendendo objetos como cestos, colares e adornos, não observei nenhum outro índio cobrando por jogos ou para inverter o jogo da fotografia. Penso que a criatividade matis de ganhar dinheiro cobrando pelo tiro de zarabatana se deve ao fato de terem participado de algumas das edições dos Jogos Indígenas, onde se apresentaram com suas zarabatanas e deixaram que outros “parentes” provassem o tiro, a dificuldade de acertar os empodera também ainda mais frente a todos esses outros. Na edição de Porto Seguro (BA), atiraram contra uma bola no meio de um estádio. Os demais índios presentes nos Jogos Indígenas deixaram de utilizar a zarabatana ou nunca a usaram, então os Matis exibiram sua destreza no tiro, se os índios gostam de ver atirar com zarabatana, então, mais ainda os gringos gostariam de pagar para ver e também para experimentar assoprar um dardo.

No FSMI, os Matis ganhavam em vários aspectos, dinheiro, troca de posições e mostrando sua destreza em uma habilidade difícil. O dardo no alvo improvisado (peneira de caiçuma) valorizava ainda mais sua sensação de “únicos” e bons caçadores, reforçada a cada acerto certo no centro do coador. Ou outro alvo, como um cartaz colado em um tapume varado pelo dardo de zarabatana. Os Matis empunhavam as câmeras dos estrangeiros, acertavam também na troca de papel e posição de sujeito/objeto da foto. Tiravam a foto dos estrangeiros “brincando de Matis”. Depois de inverter as posições, devolviam a câmera de fotografia, recuperavam a zarabatana, riam do erro do outro e ainda cobravam pelo jogo.

Os indígenas que atiraram com a zarabatana não foram cobrados, um deles era um jovem Kayapó que chegou com sua

câmera no ombro. Tëpi fez questão de fazer uma foto com o Kayapó segurando a zarabatana Matis e ele com a câmera do outro e convidou: “parente não paga”. “Parente” é uma categoria inclusiva utilizada em diversas instâncias políticas indígenas. Muitos não-indígenas são chamados de “parentes” nessas ocasiões também, no FSM era uma das formas de tratamento mais empregadas nas sessões e assembléias ocorridas na Tenda Indígena - local de concentração da programação de interesse de temas relacionados.

O tempo empregado para a feitura dos objetos não parece contar na hora de colocar preço. Por exemplo, Kuini vendeu um par de brincos de concha por R\$ 100 e uma aljava (estojo com dardos) pelo mesmo valor, sendo que a segunda é bem mais trabalhosa e demorada de produzir. Outro exemplo de grande variabilidade é a rede de tucum e um pote de cerâmica para beber *tatxik*. Algumas vezes venderam as redes por R\$ 50 reais e pediram R\$ 20 reais pelo pote de tomar *tatxik*. Sendo que uma rede, desde coletar as folhas de palmeira até finalmente tecer irá levar mais de uma semana. Os potes são feitos, muitos, em um mesmo dia e podem ser queimados também com rapidez. Não é o tempo empregado seguramente o que conta na hora de colocar preço, cada objeto tem uma importância diferente também na hierarquia das coisas. Os potes de curare e de *tatxik* são mais valorizados que as redes de tucum, pois são mais poderosas as substâncias que podem conter em seu interior? A rede também abriga pessoas. Será que pessoas são desligadas das redes do que curare e *tatxik*, em relação a seus potes? Há diversas implicações no “colocar preço”, mas deixo para aprofundar essa questão em trabalhos futuros.

Comento aqui sobre algumas adaptações que vem ocorrendo nos objetos para torná-los mais fáceis de circular. Tëpi queria vender as zarabatanas, as colocou amarradas umas às outras, como se fossem toras de madeiras preparadas para uma fogueira alta, porém o tamanho – entre 2,5 ou 3 metros – era um empecilho para muitos potenciais compradores. “Como levarei no avião?”, perguntavam alguns em fevereiro. Quando os jornalistas da Coréia do Sul foram filmar nas comunidades matis em julho daquele mesmo ano, pela primeira vez, vi duas versões diminutas de zarabatanas feitas por Iva Chunu com cerca de 40 centímetros cada, cujo bocal

era entalhado como a de tamanho grande, mas com a parte tubular curta, aquela recoberta por *mamu* (resina, breu, preta). Alguns dos meninos matis possuem versões reduzidas de zarabatanas, mas ainda assim elas tem mais de um metro de comprimento, nunca vi essas serem negociadas.

Uma outra forma de driblar a dificuldade de transporte das zarabatanas, no FSM, foi apresentada por um senhor comprador que se apresentou a nós como um pacifista norte-americano; ele resolveu comprar apenas a aljava (estojo de dardos com as bolas de tucum onde armazenam algodão para preparar os dardos). No início, Kuini não queria separar a zarabatana da aljava (vende-se como um conjunto), mas assim que o outro ofereceu R\$ 100 apenas pela aljava, considerou que era um bom negócio e vendeu. No dia anterior, Kuini havia vendido uma zarabatana por R\$ 250, um preço considerado por ele como baixo. Junto à aljava, preso havia um pote de cerâmica coberto por folhas de açazeiro amarrado com um fio de tucum. O pacifista perguntou o que havia no pote e Kuini respondeu “*pëxó*, veneno”. Eu traduzi ao inglês que era curare; ao que o homem imediatamente desamarrou o pote e entregou-o a Kuini que, perplexo, não entendia porque que o homem não queria carregar a parte mais importante da aljava, justamente o veneno, o curare, o *pëxó*.

Erikson publicou recentemente um artigo intitulado “The Matis theory of materiality”, onde observa que os potes de curare eram vendidos vazios. Atualmente, não o são. Penso que talvez o fato dos potes estarem vazios podem ser resultado da intromissão da Funai que certamente, à época em que fez seu trabalho de campo, ainda buscava controlar a saída ou a venda de objetos produzidos pelos Matis. Considero que diversas observações desse artigo estão desatualizadas, como a de que os Matis não valorizariam bens manufaturados estrangeiros, esses itens “never really seem to belong to anyone as intrinsically as ... homemade Matis goods” (2009: 177). Observei algo bem distinto com relação a diversos bens estrangeiros, a começar pelas espingardas 16mm, mas também roupas e pares de tênis. As mudanças e transformações radicais não permitem que se afirme existir “a teoria matis acerca da materialidade”, exatamente essas e outras teorias matis vem sendo testadas e se alteram. Por isso, é melhor limitarmos nossas análises ao tempo de nosso “presente

etnográfico”, nenhuma estrutura é para sempre, os índios são menos apaixonados pela imutabilidade do que supõe muitos antropólogos.

Nesse mesmo livro, Santos-Granero analisa os manufaturados ocidentais em termos de aquisição de agentividade. Ele explica que para os Yanesha isso pode ocorrer através de várias formas, uma delas através da réplica desses bens a fim de “[to] capture the powerful subjectivities believed to reside in the originals” (2009: 109). Lagrou teria observado algo similar – típico de povo Pano – entre os Kaxinawa, a incorporação e relacionamento com os outros se dá quando se torna um pouco o outro, pelo contato íntimo com esse outro e por incorporação desses outros – não importante ser ele “an enemy, spirit being, animal, or plant” (2009: 195).

Voltamos às vendas matis no FSM. No acampamento na escola, um homem foi reconhecido por Makë Bush professor. “Esse cabeludo compra zarabatanas Matis sempre que a gente se encontra com ele.” Era Marcelo Freitas, dono da Araribá Cultura Indígena¹⁸⁶, uma das maiores lojas de produtos indígenas do Brasil, localizada em Alter do Chão, praia turística no rio Tapajós, no Pará. Os Matis mostraram vários objetos a Freitas, dois deles preferiram tentar vender para turistas; outros apenas ofereceram seus braceletes, colares e zarabatanas a Freitas no último dia. Makë Bush professor considera que as vendas longe de Atalaia do Norte, Tabatinga e Manaus sempre rendem melhor e também que “quanto mais longe vive o gringo para quem a gente vende, mais dinheiro ele paga”.

Círculo de cabeças de Mariwin

Um objeto sintetiza propriedades que derivam de aspectos espaciais, temporais e sociais, cujo significado se completa através da integração de seus componentes – estruturais, conceituais e relacionais. (Van Velthem 2007: 117)

¹⁸⁶ Site da loja <http://www.araribah.com.br/arariba.htm> Logo supreeendi-me que eu mesma também conhecera brevemente Marcelo Freitas quando, em 2003, estive em sua loja e comprei-lhe uma réplica de urna funerária tapajoara. Para minha surpresa, ele também se lembrava de mim e de que eu trabalhara, naquela época, como assessora de comunicação do Greenpeace em campanha pela criação da Reserva Extrativista de Porto de Moz (PA).

Os Mariwin são os seres mais “famosos” do variado “bestiário” cosmográfico Matis, graças às fotografias e outras imagens disponíveis na internet em sites como National Geographic, BBC, na capa do livro de Erikson (1996) e em páginas online e impressas da Enciclopédia do ISA, para citar uns poucos e mais famosos exemplos. São os seres de apelo exótico por excelência, mesmo quando comparados aos animais de *tanek* como as queixadas e capivaras que também têm roupas elaboradas: saia de palmeira, chapéu e máscara dos pés a cabeça de lama, respectivamente. Os Mariwin são também ricamente vestidos em detalhes¹⁸⁷; nesse sentido, suas roupas são mais elaboradas ou menos minimalistas que as roupas de Jaburu com apenas um galho a servir-lhe de bico ou a do Japó que possui apenas um ramo frente ao rosto, uma “máscara” de folhas, como outros pássaros de *tanek*, descritos na parte I dessa tese.

Além disso, para vestir na floresta o Mariwin que irá entrar na maloca, o homem prende o pênis como antigamente, quando agachados para filmar vemos seu saco escrotal coberto de pintura (o que deve suprir o desejo de nudez de turistas/documentaristas). Para turistas, fora da aldeia, algumas vezes

¹⁸⁷ Para um artigo comparativo de diversos personagens Pano como os Mariwin dos Matis, os Wasá dos Marubo, o Inkachasho, o Iba Roa e o Saniwaka Bane (esses três últimos da mitologia) dos Kaxinawá/Huni Kuin (que o autor grifa Cashinauás), ver Melatti (1992). O texto também traz uma análise das máscaras de cerâmica dos Matis e as de cabaça dos outros dois povos. Em nota, Melatti informa que, em comunicação pessoal, Erikson teria lhe comunicado que sabia que os Mariwin cantavam durante ritos de iniciação (op. cit.: 164). Melatti aponta também para a possibilidade de, “na medida em que permita o crescente conhecimento etnográfico da região”, realizar um trabalho semelhante ao de Lévi-Strauss em “Via das Máscaras”, estendendo a possibilidade de comparar também com as máscaras de entrecasca Tikuna. O dado que apresento de que uma boneca Tikuna possui em seu corpo/roupa de entrecasca uma imagem que certamente, em minha opinião, se relaciona com o mito do Jaburu Matis é mais uma indicação de que essa é uma linha de pesquisa possível e, certamente, profícua. Roberto Cardoso de Oliveira, orientador de Melatti, teria já sugerido a esse que atentasse ao “lugar dessas máscaras e dos personagens a elas relacionados na formação e dinâmica das identidades étnicas dos membros das várias sociedades que se distribuem nesta tríplice fronteira internacional” (id. Ibidem). Tenho esperança de que logo outros pesquisadores do Javari e arredores se juntem na ousadia de cruzar grupos lingüísticos para comparar as presenças de seres, rituais, estéticas na grande região, esboçadas nessa tese, com Kanamari e Tikuna.

os Mariwin se vestem de calção¹⁸⁸; em outras, se apresentam como na maloca enquanto os demais estão à moda antiga - homens com cordão peniano e adornos e as mulheres com os colares e demais adornos¹⁸⁹. Também é um ser que causa grande estranheza nos estrangeiros por ser um chibatador de crianças, o que já contradiz certo ideário “norte-americano-europeu¹⁹⁰” de que os “espetáculos” para crianças devem ser de entretenimento para fazê-las rir. O Mariwin, em uma festa da qual participei na aldeia Beija-Flor, despiu a uma menina, não a chibatou com as varas de murumuru como quase sempre acontece, apenas a despiu enquanto as mulheres que assistiam amendontravam a menina ao incitar o Mariwin a fazer-lhe *tsitekaik*¹⁹¹. A menina foi solta pelo Mariwin logo após ser despida, era apenas uma preparação para a sua vida como mulher, volto a tratar do tema no item “Quem te abriu?”.

Os Matis chamam *Mariwin maxó* de “cabeça do Mariwin” o que nós chamamos na universidade e nos museus de “máscara do Mariwin”. A cabeça do Mariwin é um dos elementos escolhidos pelos não-indígenas (e aceito pelos Matis atualmente) para serem objetos centrais de relações econômicas que envolvem a apresentação da ‘cerimônia do Mariwin’ e o comércio de artefatos dos Matis com o mundo exterior às aldeias. Entre todos os objetos que os Matis vendem, os mais comercializados são braceletes trançados de tucum e colares de murumuru, pois são fáceis de transportar e não são proibidos por nenhuma legislação ambiental

¹⁸⁸ Em 2008, foi postado um vídeo de turistas de encontro desses nos arredores das cidades, um Mariwin vestido se calção se apresenta para as câmeras ao chibatar os turistas, ver <http://www.youtube.com/watch?v=BtyTopOfrAU>.

¹⁸⁹ Nesse vídeo disponível no You Tube, vemos cinco Mariwin wissu (negro) e homens e mulheres vestidos como antes do contato com Funai. São do mesmo encontro que resultou em fotos também disponíveis na internet e motivo de debate entre funcionários da Funai e os Matis. Trato em mais detalhe adiante no item onde comento sobre nudez e turistas e documentaristas. Na internet, o endereço atual é <http://www.youtube.com/watch?v=CDgD5dAxNT0>.

¹⁹⁰ Erikson os aproximou dos “père fouettards” do folclore francês (Erikson 1987). Aqui, brinco novamente com o termo “Euro-american” de Strathern, incluindo o “norte” apenas para tentar excluir a nós, latino-americanos, embora, verdade seja escrita, abaixo do Equador também muitos partilham desse mesmo ideário.

¹⁹¹ *Mëkan tsitekaik* é uma das preparações do corpo, abertura da vagina com a mão, sobre a qual trato mais adiante.

(como os *xitá*, colares de dente de macaco, por exemplo), as zarabatanas são muito grandes, é cada vez mais difícil de despachá-la como bagagem, então as máscaras ficam nesse meio termo, não são simples de carregar (frágeis, queimadas a temperatura de fogo de fogueira), mas tem a estética de ‘exótico’, possibilidade de pendurar em paredes ou expor em cristaleiras.

Foto 60 – Jovem Damë Jacinaldo mostra máscara vendida para jornalista norte-americano



Foto 61 – Mariwin com maxó de testa alta sai da maloca, festa Aurélio 2009



Foto 62: Dois Mariwin, um com máscara de folha e o outro, com a de cerâmica, festa Beija Flor 2009



As máscaras Matis ou as “cabeças dos Mariwin” estão disponíveis em todas as lojas de artesanato de Letícia, Colômbia, onde também realizei pesquisa de campo diversas vezes ao longo desses anos. A máscara passou a categoria de “artesanato” indígena (sobre artesanato com um léxico da metrópole, ler Carneiro da Cunha 2009). Talvez a cabeça/máscara do Mariwin esteja virando um “estereótipo da cultura Matis”, aquilo escolhido para ser o “traço de seu patrimônio” que se decide mostrar, para usar palavras de Chaumeil que escreveu:

Por otro lado, la creación de museos locales asociados a proyectos turísticos plantea la cuestión de cómo una cultura y qué rasgo de su patrimonio decide mostrar, con el peligro que los elementos escogidos se transformen a su vez, como suele pasar, en nuevos estereotipos de la cultura en cuestión. Este centro [Magüta, localizado na cidade de Benjamin Constant (AM)] decidió orientar su presentación sobre el ritual de la «pelazón»¹⁹²

¹⁹² Aprendi com os Tikuna com quem conversava em restaurantes ou nos mini-ônibus em Tabatinga (AM) que atualmente eles não arrancam mais os cabelos das jovens iniciantes, mas sim cobrem seus cabelos com um lenço, uma maneira de “tapar os cabelos” ou “escondê-los”, não sendo mais as jovens Tikuna submetidas à dor de ter de arrancar os fios de cabelo um a um como na cerimônia descrita por Chaumeil no trecho acima. O ritual da

(iniciación feminina espectacular, en el que se arranca, entre otras cosas, el cabello de las novicias) a partir de una serie de fotos antiguas, presentadas sobre carteles, que fueron tomadas hace más de 50 años por viajeros y antropólogos. Como si esas fotos fueran la garantía o la prueba de «autenticidad» del ritual. Es así como, poco a poco, esta fiesta —y sus artefactos rituales asociados (máscaras sobre todo)— se han transformado en marca emblemática y casi comercial de los ticuna¹⁹³, quienes son identificados —y hasta cierto punto se identifican ellos mismos— a través de esta imagen. Se podría seguramente observar lo mismo con la imagen que figura en todos los prospectos turísticos de los yagua como «hombres-cerbatanas» (Chaumeil, 1984) o de los jívaro como «cortadores de cabezas», a pesar que los primeros no fabrican más cerbatanas (salvo muy malas copias para los turistas) y que los segundos cesaron de cortar

“*pelazón*” foi transformado, mas nem por isso deixou de ter sua importância simbólica e centralidade ritual para aquele povo. Isso ocorre em muitos lugares, onde há encontro e debates sobre práticas rituais de iniciação feminina que se chocam com discursos como os feministas ou de direitos humanos. Por exemplo, o debate pode vir a transformar outro ritual de iniciação feminina e de grande impacto em discussões na Europa: a “circuncisão feminina”, por outros chamada de “mutilação da genitália feminina”. O debate sobre o corte do clitóris entre meninas somalis que nascem na Holanda é um bom exemplo. Em 2003, o governo daquele país encomendou um estudo que discutia, entre vários temas, se os pais de meninas somalis deveriam ser processados por praticar ou autorizar a prática da circuncisão feminina na Somália para meninas que viajavam em eventuais férias àquele país, crianças holandesas, protegidas portanto de acordo com as leis de proteção à infância desse país. Os antropólogos contratados para diagnosticar e sugerir ações sobre a ocorrência de tal prática entre famílias somalis na Holanda sugeriram como uma ação possível para política pública que as meninas tivessem uma incisão mínima no clitóris que poderia ser realizada em um laboratório médico na Holanda a fim de respeitar a diferença e, ao mesmo tempo, cumprir o quesito de proteção à infância. Manteria-se o valor “simbólico” da marcação corporal feminina, mas sem extirpar o clitóris da menina (Bartels e Van der Kwaak 2003). Rituais considerados como “de dor femininos”, como a *pelazón* Tikuna ou a clitoridectomia Somali, podem ser transformados sem que desapareçam por imposição governamental.

cabezas —si es que alguna vez lo hicieron—. Sabemos que los estereotipos tienen larga vida. Entonces, vemos hasta qué punto la «cultura» es, en primer lugar, un constructo de las interacciones con el mundo exterior. (Chaumeil 2009a: 67 - grifos sublinhados e informação adicional entre colchetes meus)

Mas será que debate sobre autêntico que vira estereótipo, verdadeiramente, é o que importa? Como vimos, por ora, as ‘cabeças de Mariwin’, chamadas ‘máscaras’ quando passam à categoria de “artesanato”, não são apenas um “estereótipo”, seguem também bem vivas na prática ritual das festas nas aldeias. Lagrou também comenta que os objetos podem mudar de forma radical quando entram em circuito comercial extra-aldeão.

A vida dos objetos deriva diretamente do universo imaginativo que são capazes de invocar e condensar. Assim, durante a minha pesquisa, a natureza conceitual do banco ritual não surgiu com toda a sua nitidez da observação de sua produção, da decoração, nem do seu uso e circulação, como quer Gell – mas da tradução e exegese dos cantos que acompanhavam cada um dos atos ligados ao objeto. Aí se explicitou de forma clara a sua natureza de modelo reduzido do neófito. A letra do canto mostra a maneira pela qual o banco sofre um processo de produção, decoração e, posteriormente, maturação, paralelo ao corpo dos meninos e meninas prestes a ingressarem na categoria de jovens. Outros objetos, como o pendente dorsal – feito com as penas do gavião real –, sofreram o mesmo processo de transformação do significado através do canto. A lição metodológica tirada desta constatação é a de que é impossível isolar a forma do sentido, assim como é impossível isolar ação e sentido. O sentido muda conforme o contexto no qual

o objeto se insere. E os contextos podem mudar de forma radical, como acontece quando objetos e artefatos entram no circuito comercial interétnico, quando se tornam emblemas de identidade étnica, peças de museus ou 'obras de arte'. (2003: 106, sublinhado meu)

Mas também considera que a “hipervisibilidade” dos rituais xinguanos na televisão “mostra o quanto sua eficácia permanece ativa” (Lagrou 2009b: 102). As máscaras “presentificam outros seres” (op. cit: 101), apenas acrescentaria que, com o comércio, esses seres também circulam mais longe o que deve também empoderar a quem os faz. Ao traçar as redes das tsantsas (cabeças reduzidas pelos Shuar) de sua produção original “through the murder of an Achuar to their ritual use by Shuar; from their exchange for trade goods with Euro-Americans to their placement in museums; and from their repatriation from one museum to the Federation”, Rubenstein chama atenção para dois fenômenos: a criação de conexões de pessoas e variados regimes políticos e as diferenças radicais de seus significados (2007: 359). Mais, a demanda pelas tsantsas pelo mercado global as transformaram em commodities, para acesso a bens industrializados. Ainda que as cerimônias não sejam realizadas nos últimos anos, não quer dizer que as práticas morreram totalmente.

Tsantsas, I argue, are now invoked in ways that reflect the Shuar Federation’s contradictory position as representative of both the Shuar People and the Ecuadorian State, and its role in unifying Shuar territorially while promoting class divisions among them. Ultimately, I argue, the networks and spaces constituted through the circulation of these alienated objects have formed important nodes in the circulation of different forms of power that both signify and confound simple distinctions between savagery and civilization. (Rubenstein 2007: 361, sublinhado meu)

Circulam poderes, os sentidos mudam, mas como isso impacta na vida do objeto/sujeito na comunidade? A cabeça de Mariwin vira apenas máscara ou um artigo comercial quando na festa? Penso que não altera, ao menos não considero que tenha se alterado radicalmente até agora. Ok, as crianças vem as filmagens, sabem que alguém se vestiu de Mariwin, mas isso as deixa ter menos medo? No futuro, talvez virem um objeto/sujeito ritual obsoleto - antes fundamental na prática ritual tornado esquecido ou abandonado na prática cotidiana, o que também não quer dizer que não possam voltar com força ritual logo adiante. Máscaras, artefatos rituais podem também vir a ser comerciais sem deixar de serem importantes sujeitos rituais. Nada é estático, não é por virarem também artefatos comerciais que estão fadadas ao esquecimento. O que foi esquecido às vezes volta como novo, como dizia o frei novelista: “vienen a ser novedades las cosas que se olvidaron” (Lope de Vega 1855: 251). Talvez as ‘cabeças de Mariwin’ se transformem apenas em “máscaras” para vender ou para festas para estrangeiros, ou talvez elas assim o sejam apenas para quem as vê na loja. Para os Matis, elas seguem sendo muito mais. Podem vir a ser apenas o que Chaumeil identifica como um elemento “transformado[s] em marca emblemática y casi comercial” (2009a) ou “emblemáticas de identidade étnica, peças de museus ou ‘obras de arte’” (Lagrou 2007). Mas, repito, antropologia não é futurologia. Se ficarem abandonadas a um canto durante uns anos talvez retornem quando alguém resolver praticar um “renascimento” cultural. Até o momento, não estão num canto, andam viajando para Seul, Amsterdam e Letícia. As culturas são dinâmicas, não?

Even if anthropology becomes increasingly prone to admitting a conceptual approximation between the traditional rituals and the improvised ones, it is harder to accept their temporal proximity, that is, the idea that in a short period of time the improvised becomes traditional. The distance between the Yaminawa feasts and true rituals can remain unbridged, or might be crossed, but in any

case it is much smaller and more contingent than it seems. Part of the prestige of ritual issues in anthropological studies arises from the supposedly long-standing character of ritual. Studies of rituals from an historical perspective are comparatively rare, but they could show that these complex structures are ephemeral and easily created and lost. Although Western ideology used to see Indians as a reserve of authenticity rather than as ‘inventors of traditions’, we must acknowledge that in an illiterate society it is much easier to process these inventions and that they leave few traces; moreover, such aptitude for invention is the best guarantee for the historical continuity of these peoples. (Calavia Saez 2004: 169, sublinhados meus)

Justamente a capacidade de adaptar-se e transformar-se é que faz com que sigam vivas as culturas indígenas. A única estabilidade só parece possível no mundo dos mortos (Calavia op. cit). Além do mais, antropologia não trabalha com projeções ou remonta/recria tempos passados a partir de fragmentos. Acho impressionante como ainda temos tantos trabalhos acadêmicos escritos com um sentimento também comum à imprensa e que podemos sintetizar em uma frase: “como eram lindos os índios isolados pelados”. Em 2011, posso informar com segurança e com a tal autoridade etnográfica que os Matis usam a máscara do Mariwin com muita vivacidade em seus rituais de maloca e para usos que estão muito longe de serem enquadrados como “folclore”, no sentido que Chaumeil atribui ao termo no trecho acima citado. As máscaras podem vir a ser folclore, apenas ‘máscaras de Mariwin’, mas em 2011 são também *Mariwin maxó* (cabeças de Mariwin). Os objetos, como os índios, circulam muito melhor entre esses mundos de passado e futuro do que muitos antropólogos parecem admitir. Concordo com Cesarino quando afirma:

Se o retorno a um estado de natureza nos é vedado; se nosso senso comum deixa de

considerar como “índio autêntico” aquele que abandonou de modo irreversível tal estado para adentrar a civilização (e a própria civilização como um processo irreversível), o pensamento ameríndio molda-se alternativamente pela idéia de transformação: a possibilidade de estender conexões relacionais aos horizontes mais vastos possíveis é que está em jogo, seja nas regiões do cosmos, seja ao longo da hidrografia ou nas cidades, através de temporadas ou de vínculos mais duradouros. (Cesarino 2008a: 140-141)

Não entendo também porque Chaumeil considera que as máscaras Tikuna se transformaram em artefato “casi comercial”. Em minha experiência de pesquisa sobre economia da cultura em Letícia e Tabatinga, fiz extenso trabalho de campo nas lojas de artesanato dessas cidades e observei que as máscaras e as bonecas Tikuna sendo vendidas em diversas lojas, em feiras de artesanato e também na rua por mulheres Tikuna. Em 2009 e 2011, não eram “quase comerciais”, mas sim “totalmente comerciais”. Porém, será que o “casi” ou “totalmente comerciais” em alguns contextos as torna enfraquecidas em seu poder ritual, lá nas comunidades Tikuna, onde fazem as festas de *pelazón* transformadas, com o lenço ao invés de arrancar os cabelos? Não sei responder, pois não pesquisei junto a eles, não fui a suas festas, mas penso que devemos tentar separar essas questões. Por quê objetos comercializados são desprezados e enquadrados na categoria folclore? Ou será que porque são vendidos perdem seu valor, sua importância e centralidade no ritual? Grünewald observou que os Pataxó deram uma resposta pragmática às demandas turísticas e aproveitaram para consolidar alternativas econômicas com economia de festas e artesanatos. Procuraram definir nuances entre os tipos de artefatos tradicionais dos destinados à população não-Pataxó (2002). Barcelos Neto observou o mesmo ao estudar o ritual de máscaras Apapaatai, argumenta que os Wauja tem produção de objetos “esteticamente ineficazes para as lojas de artesanato”, que

chamariam de “paraguai¹⁹⁴” e outros eficazes que são “encapsulados por uma ‘socialidade política’” (cf. Strathern 1988: 96-97)” (Barcelos Neto 2008: 280-281).

Mas nem todos os povos marcam ou se interessam pela distinção entre os rituais/festas e seus objetos “para dentro”, circulação e consumo interno, e os “para fora”, circulação e para vender, vamos ler o que escreve Wanjohi como resultado de sua pesquisa sobre turismo com os Maasai em Malindi e na Maasai-land (Kajiado and Narok):

Maasai traditional symbols and artifacts have heavily been used as decorations for hotels, restaurants and tour companies’ offices. A visit to the CHN hotel in North Netherlands readily justifies the foregoing. Sacred ceremonies have also been turned into tourist performances. Just like the Balinese dances (See Picard, 1995) some Maasai dances are rituals to be enacted with utmost care. This is so because these dances are not only intended for human audiences as among the spectators are the ancestors, the gods and other supernatural beings. In their old-age performances the dances were meant to be a means of communication between the society and its gods in one hand and entertainment for the human audience on the other. In today’s dances the godly part has wholly been replaced by the human, tourists’, interest and monetary profit derived therefrom. The demarcation between rituals, ‘sacred art’, and spectacle, ‘profane art’, has completely been blurred. It should be underscored that a culture – tourism boundary

¹⁹⁴ Barcelos Neto relaciona também, no mito que narra a escolha tecnológica dos índios versus a dos brancos, que na década de 60 narravam que os brancos haviam optado pela espingarda, durante a pesquisa por ele realizada registrou variações, onde os norte-americanos escolheram as naves espaciais, por sua vez os paraguaios escolheram “objetos *malu* (falsos, imprestáveis, ineficazes, incapazes, ilegítimos), como relógios e pilhas que funcionam mal ou estragam logo” (2008: 61).

should be drawn differentiating between the sacred and the profane, what Maasai cultural aspects that can be commercialized and what must be protected at all costs. (Wanjohi 2002: 89, sublinhado meu)

Na festa de inauguração da maloca na Aurélio que venho descrevendo, o Mariwin tinha uma máscara com a testa mais alta do que todas as demais máscaras que eu já havia visto. Ou seja, a máscara segue apresentando-se transformada e não cristalizada numa versão “fria” (cf. termo lévi-straussiano) e/ou cristalizada. Ela se modifica, está bem viva nas artes cerâmicas Matis, é como um objeto de arte contemporânea, na minha perspectiva exógena como mulher de artista plástico. Porém, não era a mais criativa que eu já havia registrado, certa vez Hilton ‘Kiko’ Nascimento (biólogo do CTI e professor dos Matis antes de 2006) mostrou-me uma foto de uma *Mariwin maxó* que fora feita com um pedaço de galão plástico de gasolina.

A invenção está sempre a pleno operando, é exatamente o exemplo etnográfico que dá razão e atualiza a afirmação de Roy Wagner: “A noção de cultura como uma entidade objetiva, inflexível, só pode ser útil como uma espécie de “muleta” para auxiliar o antropólogo em sua invenção e entendimento” (2010 [1975]: 36). Parece que essa noção wagneriana não cai muito ao gosto da etnografia francesa que sofre de uma espécie de “anthropological blues”, para lembrar o termo cunhado de Da Matta (1974). A cabeça de Mariwin feita de galão de gasolina não substituiu as de cerâmica, mas serve para ensinar a nós, não-indígenas e antropólogos em geral, de que não devemos nos apegar a uma idéia, incrivelmente comum até mesmo entre antropólogos, de que a cultura está morrendo, de que o passado é puro, quando existia uma etnia discreta facilmente identificável ou de que o comercial mata o ritual. De que os índios devem ficar fabricando zarabatanas com ferramentas de dentes de cutia ou cortando as sementes de murumuru com os dentes incisivos como faziam antes da Funai entrar na vida deles ao invés de usar formão industrializado ou terçado e pedra de mó. Só as feitas de modo “anterior ao contato” seriam obras de grande qualidade e apreciada por compradores europeus, turistas caçadores de exótico e

outros seres que habitam as florestas amazônicas aos borbotões? Como comenta o curador do National Museum of the American Indian, do Smithsonian Institution em Washington, ele mesmo um “híbrido” filho de mãe Comanche com pai não-indígena, autor da obra “Everything you know about Indians is wrong”:

Indians are okay, as long as they are “traditional” in a non-threatening (peaceful) way, as long as they meet non-Indian expectations about Indian religious and political beliefs. And what it really comes down to is that Indians are okay as long as they don’t change that much” Yes, we can fly planes [his grandfather Comanche was the first airplane pilot of the USA] and listen to hip-hop, but we must do these things in moderation and always in a true Indian way (Chaat Smith 2009: 91).

Claro que agora, os Matis ampliaram sua rede de relacionamentos, incluindo povos que antes não circulavam por essas cabeceiras de rios, como cineastas italianos, japoneses, sul-coreanos. Mas é essa nova possibilidade de relação a que se lançam com certo entusiasmo os Matis. Ao invés de censurá-los ou ter nostalgia de quando eles eram isolados, procuro acompanhar como os Matis se interessam pelas possibilidades abertas por essas novas redes. Detalhes como sabores estranhos que uma bala da Coréia do Sul pode ter ao ser doce por fora, salgada e apimentada por dentro, suas experimentações com as medicinas ‘ribeirinhas’ ou a pesquisa que empreenderam comigo em saber mais sobre as sexualidades alheias, como detalho no capítulo dedicado às economias de saberes sobre sexo e reprodução. Como mostro em minha dissertação, nem mesmo nos períodos considerados pelo governo brasileiro como tendo sido períodos de “isolamento”, tais grupos indígenas estavam sem relações uns com os outros (Arisi 2007, 2010).

Os Mariwin, os ancestrais eles próprios, os curupira das árvores, curupiras do mato, usam agora também máscaras de galão de gasolina. Aliás, com os sul-coreanos, fizeram uma máscara para o

Mariwin *wissu* (Mariwin negro) com uma folha na qual furaram com o dedo dois olhos, pois a de cerâmica que recém havia sido queimada para a ocasião na maloquinha de Chapu Sibó Mëo ‘Binan Wassá’ havia sumido. Novos tempos! Não pretendo exotizar ainda mais o exótico, dando ênfase na máscara de galão reciclado ou na feita de folha valorizá-las mais ou menos que as de cerâmica, mas penso que essas transformações dos materiais para fabricar cabeças de Mariwin mostram como os Matis brincam com elas, como as usam em suas performances rituais na maloca e para os estrangeiros. Hoje, os Mariwin também se relacionam com galões de gasolina. E é porque tem a capacidade de se transformar que provavelmente não se cristalizarão em um artefato sem significado interno, uma peça sem poder. Não creio que os Matis irão abandonar as máscaras Mariwin – símbolo do tradicional e do ancestral por excelência na definição de seus próprios antropólogos (cf. Erikson 1996 e Arisi 2007) – sejam elas de galões reusados de gasolina ou de cerâmica para vender em lojas ou como aquela que foi parar em uma vitrine do museu do Koninklijke Instituut van de Tropen (KIT), em Amsterdam, Holanda. Podemos inclusive pensar que a de galão de gasolina é mais tradicional que a de cerâmica, posto que é feita para usar e jogar fora, como antes eram as de cerâmicas.

Hoje, as de cerâmica é que vão parar em museus. A de galão foi provavelmente pro lixo, a de folha apodreceu, mas poderiam ambas ter rendido uma vitrine em um museu, especialmente, nessa época em que discursos de uma vida eco-chic invadem os debates científicos europeus¹⁹⁵ (ESF 2011) e em que focamos as transformações na antropologia. A máscara de galão poderia ser apreciada pelo público eco-chic de museus e galerias por seu uso inusitado do material reutilizado (certa reciclagem), talvez alguém

195 “Eco-Chic: Connecting Ethical, Sustainable and Elite Consumption” é o tema da próxima conferência da European Science Foundation (ESF), realizada entre 10 e 14 de outubro de 2011, na universidade sueca de Linköping University. “the conference analyses the recent emergence, in Europe and beyond, of new forms of ethical, sustainable and elite consumption and the associated social movements, identity politics and processes of commodification. It approaches these shifts as an emerging cultural complex termed ‘eco-chic’. Eco-chic is both the product of and a move against globalization processes. It is a set of practices, an ideological frame and a marketing strategy, that have emerged in a wide range of socio-geographical loci” (ESF 2011).

refletisse que mesmo nos mais “recônditos lugares da terra”, como a imprensa costuma referir-se ao Vale do Javari, há galões de gasolina que são apropriados e transformados em cabeças de Mariwin. A máscara de folha talvez servisse para lembrar como os momentos etnográficos são efêmeros.

While the site of artistic production was once located in lineages of convention within bounded communities, it now spreads into the global arena (...). And while the emphasis was once on abstracting back from an overlay of modernity to discover uncorrupted traditions (think of Franz Boas holding up a blanket to block out the two-story houses behind the Kwakiutl natives he was filming for the anthropological record, as captured in the Odyssey series video devoted to this father of American anthropology), modernization is now seen as lying at the heart of the enterprise, providing a springboard for explorations of cultural creativity and self-affirmation. (Price 2001 [1989]: 128)

Essas aparições do Mariwin em lugares antes inesperados, tão longe das malocas - na internet, capa de livro francês, museu holandês, lojas colombianas em Letícia e outros lugares e mundos virtuais - demonstram que o Mariwin parece ter uma longa vida pela frente, como Chaumeil predizia acima (op. cit.). As máscaras de Mariwin são e estão se tornando cada vez mais objetificações da presença global dos Matis, um povo composto por cerca de 300 pessoas, cuja imagem e cujos objetos/agentes de sua expansão simbólica estão presentes em tantos pontos do planeta, com filmes, em canecas, cartões postais da BBC/Tribe, lojas de artesanato em Alter do Chão ou que podem ser compradas pela internet, por exemplo.

As máscaras Matis vem se tornando, em menor escala de produção é verdade, o que são as colheres de bambu (*shamoji*) produzidas na ilha de Miyajima, local de turismo de peregrinação espiritual no Japão (cf. Daniels (2001)). As colheres *shamoji* são

objetos empoderados pela fama do local de peregrinação, pelo povo também famoso por produzi-las e comercializá-las, pela ilha de Miyajima (op. cit) e ao mesmo tempo, como se espalham pelo mundo transportadas pelas bagagens de turistas que as compram e levam para suas casas em vários cantos do planeta, também as colheres aumentam a fama da ilha e de seu povo.

The connection between Miyajima and its shamoji is well established in contemporary Japan. As a matter of fact, it was the expansive fame of the shamoji that brought me to the island in the first place. While conducting a pilot project in urban areas in the Kansai region in 1996, the reoccurring appearance of Miyajima shamoji in people's homes caught my attention. During the course of this thesis, I have traced the trajectories of the Miyajima shamoji from the island to urban homes. I set out to challenge the assumption that mass production and commercial distribution diminishes the spiritual power of objects. My data suggests that the commodification of Miyajima shamoji and their distribution to major cities via multiple distribution networks has enhanced their spirituality, spreading the fame of Miyajima and its shamoji. (Daniels 2001: 238, sublinhados meus)

Daniels baseia seu primeiro capítulo e muitos de seus argumentos interpretativos no estudo pioneiro de Nancy Munn sobre a fama e as canoas (objetos viajantes no Kula) (Munn 1986). Seriam as colheres de Miyajima também um “autêntico” produto de Japaneidade, por serem de bambu, um material visivelmente ligado à auto-identidade japonesa? Para a autora, a autenticidade do objeto não é inerente ao objeto, o mais interessante é investigar, como Bruner sugere, quem tem a autoridade de autenticar tal ou qual objeto como “autêntico”.

The more fundamental question here is not if

an object or site is authentic, but rather Who has the authority to authenticate, which is a matter of power – or, put it another way, Who has the right to tell the story of this site (Bruner 1994: 400)

Não vamos jogar fora as comparações possíveis entre as colheres de Miyajima, de Inge Daniels (op.cit.), e as “cabeças/máscaras de Mariwin”, como as compreendo em 2011. Posso pensar nas máscaras Mariwin Matis como objetos empoderados pela fama dos Matis, pela fama de seus ancestrais performáticos *aired* por redes de tevê e *wired* e “*wified*” na internet do mundo todo? São objetos empoderados também por serem “da Amazônia”? Podem ser pensadas como uma prova de “amazonidade”? Com seus adornos ao redor da boca do Mariwin feitos de algodão da floresta, os mesmos que se usa para fabricar os dardos envenenados de curare para caçar, a cabeça do Mariwin é fabricada artesanalmente, sem molde, com materiais “naturais” como argila cerâmica e componentes internos do açazeiro como os adornos das aletas nasais, o *mananukit* algumas vezes é do mesmo material daquele que os anciãos usam. A fama dos Matis vem sendo criada e reforçada por atores poderosos e de grande alcance na difusão de imagens e produção de “autenticidade”, como a rede BBC na Europa e mundo todo já que seus programas são vendidos para televisões locais¹⁹⁶, ou a rede MBC na Ásia e pela National Geographic. Algumas vezes, um evento como a queda de um avião com a equipe de vacinação no rio Ituí também os leva a ganhar páginas de jornais¹⁹⁷; em outras, a reivindicação por melhorias na

¹⁹⁶ No Brasil, o filme sobre os Matis foi retransmitido esse ano (2011) pela TV Cultura, canal estatal brasileiro.

¹⁹⁷ Um avião Cessna caiu em novembro de 2009, havia decolado de Cruzeiro do Sul (AC) no destino de Tabatinga (AM), morreram um piloto e o técnico em enfermagem João de Abreu Filho (*in memoriam*). Txema Matis estava caçando quando ouviu a aeronave e depois a parada do ruído, ao retornar para a comunidade no início da noite, soube que havia uma busca emergencial. Os Matis transmitiram a localização em que pressupunham que o motor do avião havia parado de funcionar; no dia seguinte, os sobreviventes da queda foram salvos, entre eles, Maria das Graças ‘Magna’ Nobre, minha companheira de “alto”. Sobre o avião e falta de vacinação em intervalos regulares, escrevi artigos para

saúde.

Como Daniels, ao estudar o papel dos livros editados pelos povos Tukano, Geraldo Andrello também dialoga com o livro de Nancy Munn “The Fame of Gawa”, e propõe pensar os livros como “recurso estratégico em um processo constante de expansão de relações”:

É portanto no interior desse mapa espaço-temporal que se processa o valor por meio do qual uma comunidade se faz viável como parte de um extenso sistema relacional. Renome e prestígio - "fama", no caso dos moradores da ilha de Gawa - constituem o resultado desejado do processo, e que passa por uma avaliação do "eu" por "outros" significativos - não é preciso que você conheça pessoalmente alguém para que este saiba de sua existência e lhe reconheça prestígio, pois objetos de valor ligados a seu nome estão sempre lhes chegando às mãos por meio das trocas do Kula. A partir disso, a hipótese mais ampla que sugiro é a de que o processo recente de produzir e fazer circular livros no alto rio Negro constitui-se igualmente como uma ação que visa expandir as dimensões de controle espaço-temporal de seus autores, para usar novamente a terminologia de Nancy Munn. É um processo no qual a alteridade participa como um elemento organizador, o solo a partir do qual o "eu" se constitui, pois atravessando os círculos dos parentes próximos e distantes para, então, circular entre os brancos de rio abaixo, pretende persuadi-los a adotar uma perspectiva propriamente tukano - ou tariano, desana etc. - acerca de quem eram de fato os "índios Uaupés". Isto é, uma imagem projetada pelos autores dos livros acerca de si

jornais em São Paulo, Porto Alegre e Florianópolis, circulando também a fama dos Matis (Arisi 2009a, 2009b, 2009c) e participando da rede que a aumenta ao circular.

mesmos, dirigida tanto a outros grupos indígenas da região como aos brancos, de cujas técnicas e objetos vieram a se apropriar. A circulação dos livros é, portanto, uma forma de distribuição do nome e da pessoa: configura-se como uma ação que combina a riqueza herdada a novas capacidades incorporadas historicamente para afetar o juízo de outros sobre si. Um processo que visa à transformação do ponto de vista de outrem, que idealmente deve coincidir com o seu próprio.

Em suma, os livros parecem se prestar como um recurso estratégico em um processo constante de expansão de relações. Um dispositivo que permite de maneira inédita a distribuição ampliada da pessoa e de seu nome, e, potencialmente, a participação de uma comunidade local em um mundo que veio incessantemente se expandindo. (Andrello 2010: 20-21, grifos sublinhados meus)

Essa análise de Andrello ao sugerir pensar na distribuição dos livros como uma forma de “distribuição do nome e da pessoa” e como sendo também uma “ação que combina a riqueza herdada a novas capacidades incorporadas historicamente para afetar o juízo de outros sobre si” é também ótima para dar conta dessa grande transformação e o alto alcance de distribuição das máscaras/cabeças de Mariwin Matis. O enorme alcance temporal e espacial das cabeças de Mariwin está registrado nesse movimento de espalhar-se no mundo “real” ou “tangível”, nas vitrines do museu do KIT holandês e nas lojas de artesanato de Alter do Chão (PA) ou São Paulo, e espalhar-se pelo dominó de copy/paste das imagens internéticas que se dão na esfera “virtual” ou “quase intangível” de sites da BBC, cinemas em Seul, na Coreia do Sul. É um certo efeito dominó do espalhamento das imagens matis pelo mundo. Porque os turistas conhecem suas imagens de documentários ou por seus objetos em algum museu, conhecem os Matis e querem ir a seu encontro para conviver com eles por um determinado tempo, vê-los

ao vivo fazer o que mostram no documentário ou vestir a máscara que viram no museu. Porque mais gente faz esse turismo e disponibiliza essas imagens e narrativas em sites de compartilhamento como You Tube e Vimeo, mais gente se interessa por também tentar realizar o programa turístico. Quando a BBC lança um filme, o produtor da rede sul-coreana se interessa por fazer também documentário com esse povo. A isso chamo um “efeito dominó imagético” que cria mais fama e expansão temporal e espacial, para seguir com Munn.

Os movimentos transformadores que as *Mariwin maxó* (cabeças de Mariwin, no léxico matis traduzido ao português) empreenderam ao saírem de dentro das festas realizadas no interior das malocas no Vale do Javari para se tornarem “máscaras”, no léxico dos antropólogos e museólogos e dos donos de loja de artesanato, as transformam com certeza.

Andrello espera que, com os livros Tukano, ocorra “um processo que visa à transformação do ponto de vista de outrem, que idealmente deve coincidir com o seu [dos índios] próprio” (op.cit. acima). No caso das *Mariwin maxó*, creio que os Matis não estão interessados no ponto de vista daqueles que enxergam máscara e artesanato onde para eles há uma cabeça repleta de importância e potência desses seres, sejam eles curupira ou ancestrais, ou ambos, nessa altura, já não importa. Para os Matis, a circulação de suas máscaras nesses lugares por eles imaginados como sendo locais de prestígio e poder, tais como canais da televisão inglesa, salas de cinema sul-coreanas ou museus europeus é mais importante. Se lá, os gringos vem máscaras de cerâmica ou de galão de gasolina como arte autêntica, para os Matis, por enquanto, não parece importar.

As máscaras são diferentes de mitos (outra palavra do léxico de antropólogos hoje utilizadas na aldeia). Os mitos, quando publicados em livros impressos, algumas vezes pressupõe exgeses que os acompanhem. As máscaras tem também suas exgeses, quando algum museu resolve criar um material escrito que as acompanha colados na parede ao lado da vitrine ou disponível em algum cartão da sala de exposição ou mesmo em versão reduzida nas

etiquetas¹⁹⁸. Os Matis vão aprendendo a reproduzir exegeses, traduções para turistas, documentaristas e pesquisadores já num formato meio padrão. De tanto serem solicitados a explicar o que é e para que serve o *bëtxeté* (colírio, remédio do olho) ou o *kampok* (vacina de sapo), por exemplo, vão construindo uma resposta padrão, uma ‘etiqueta’ (informação para museu) oral sobre a prática.

os artefatos indígenas, ao compartilharem um mesmo modelo de experiência coletiva, devem ter uma apreciação que não se restrinja às formas concretas e aos aspectos técnicos, mas que se articule com os demais âmbitos culturais. Com esse enfoque, podem revelar as dimensões míticas e metafísica do universo indígena, assim como transmitir preocupações comunitárias e identitárias da sociedade produtora, pois os objetos, enquanto suporte de informação, proporcionam conhecimentos acerca da imagem que seus produtores fazem de si mesmos (Ribeiro, 1989; Vidal, 1992; Velthem, 1995, 2000). (Van Velthem 2007: 120)

Alguns objetos tem valor e poder justamente por não serem feitos para ser exibidos mas são também esses objetos os de interesse em serem “detached” como “objetos etnográficos” pelos pesquisadores de antropologia (para ler mais sobre o tema, ler também livro Giobellina Brumana (2005) e o de Leiris (2007 [1934, 1951]).

They [those objects] are who they are by virtue of the disciplines that “know” them, for disciplines make their objects and in the process make themselves. For this reason, exhibitions, whether of objects or people,

¹⁹⁸ Para ler sobre as discussões atuais na museologia canadense e europeia de coleções etnológicas e o retorno dos nativos para enriquecer as informações de etiquetas e catálogos de objetos, ver Peers 2003; Peers & Brown 2003; Brown, Peers e membros da nação Kainai 2006; Kirshemblaat-Gimblet 1991.

display the artifacts of our discipline. This is not to deny the power of those who make and claim these objects in the first instance to determine their meaning and fate. Rather, I want to suggest that ethnographic objects are made, not found, despite claims of the contrary. They did not begin their lives as ethnographic objects as ethnographic objects. They became ethnographic objects through the processes of detachment and contextualization. Whether in that process objects cease to be what they once were is an open and important question. That question speaks to the relationship of source and destination, to the political economy of display. The answer tests the alienability of what is collected and shown (Kirshenblatt-Gimblett 1998.: xx, sublinhados meus)

Certamente o Mariwin é um ser em transformação. Por isso mesmo, talvez tenha menos chances de morrer. Se ele virará algum dia um estereótipo da “cultura Matis, não mais assustará crianças, mas divertirá turistas e será vendido pela internet? Todas as possibilidades estão em aberto e os Matis vem estudando quais delas farão acontecer, tentam ser eles mesmos os autores de tais decisões. Em minha última estada em Atalaia do Norte, em abril de 2011, na AIMA, os Matis sonhavam e planejavam em ter sua própria hospedaria, pousada para receber seus visitantes, como a médica Deise Alves Francisco e eu que estávamos na cidade para trabalhar com os índios. Uma pousada também para albergar turistas, jornalistas e guias turísticos com quem eles vem trabalhando.

Espetaculares de difícil acesso

Os Matis ganharam entre os produtores televisivos a fama de serem "os de mais difícil acesso entre os índios mais espetaculares", conforme a fala de um produtor carioca, bastante experiente em organizar e produzir filmagens de grupos internacionais com povos indígenas de várias regiões do país. Essa posição se deve também ao

fato de o Vale do Javari ser a região do mundo onde, provavelmente, encontra-se o maior número de povos isolados (ou autônomos) do planeta, de acordo a informações da Coordenação Regional de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC/FUNAI) (Amorim 2008). Os produtores de televisão brasileiros que trabalham como intermediários para empresas de comunicação e entretenimento no exterior empoderam-se também ao conseguir colocar em seus currículos que realizaram uma produção na TI Vale do Javari. Afinal, obter autorização da FUNAI para filmar em comunidades Matis não é fácil. Portanto, uma produção realizada em comunidades indígenas na TI Vale do Javari ajuda a esses profissionais a se estabelecerem em seus campos profissionais.

Foto 63: Em maloca da comunidade Beija Flor, produtor da rede MBC entrega dinheiro



O Vale do Javari passa a ser um valor também, uma marca qua ajuda a catapultar o valor e a imagem profissional dos produtores de televisão internacional, incluindo também brasileiros que atendem – ou querem atender - clientes de empresas de comunicação internacionais. Produzir filmes no Javari é marca de experiência e

capacidade de driblar adversidades burocrático-administrativas e de capacidade de realizar uma produção cultural num ambiente de “fricção interétnica”¹⁹⁹, para usar uma expressão de Cardoso de Oliveira (1978), aliás, seu campo foi justamente com os Tikuna²⁰⁰, vizinhos um pouco mais longínquos (pero no mucho) dos Matis. O conceito está em desuso para tratar das situações de contato, pois como comento acima, os antropólogos passaram a dar mais atenção às estratégias indígenas de contatar, evitar ou decidir quando e como encontrar-se com as “frentes de contato” (meu mestrado é um exemplo desse tipo de abordagem (Arisi 2007), porém quando trata-se das relações com a burocracia da Funai e de outros órgãos federais, creio que o termo “fricção interétnica” se aplica bem e serve para mostrar, em termos sociológicos, a tensão existente nas relações burocráticas, tecnocráticas em que são negociadas as autorizações para ingresso em área indígena²⁰¹, uma fricção entre as etnias indígenas e os funcionários da Funai em suas diversas instâncias, em escritórios de Brasília, Tabatinga e Atalaia do Norte.

Além desses itens, há também a proibição de filmar ou fotografar os índios Korubo que vivem no rio Ituí, um grupo considerado como “de recente contato”. Contatados em 1996, os Korubo tiveram seu contato com os trabalhadores da FUNAI filmado

¹⁹⁹ Como escreve Athias, a proposição de Roberto Cardoso de Oliveira, à época, ao propor o termo “fricção interétnica” para as situações de “contato forçado entre duas populações com interesses diametralmente opostos, embora interdependentes, por paradoxal que isso pareça”, era também uma crítica ao conceito de aculturação, em ambas proposições, os índios não eram vistos como sujeito de sua história, mas submetido a processos aos quais não controlavam (Athias 2006: 110).

²⁰⁰ Para um vídeo onde o professor Silvio Coelho dos Santos relata como “aprendeu a fazer diário de campo e pesquisa antropológica” e sobre sua experiência em 1962 como assistente dessa pesquisa de Roberto Cardoso de Oliveira junto aos Tikuna, ver “Diários de Campo” (Arisi 2008 - <http://www.youtube.com/watch?v=lozkrArKOLU>).

²⁰¹ Infelizmente, fico devendo uma etnografia da batalha travada, dessa vez com os pareceristas do CNPq para que pudesse realizar minha pesquisa de campo para o doutorado. Para sintetizar o drama: os Matis queriam me levar para as comunidades, mas eu não podia embarcar, pois um dos pareceristas não havia gostado de minhas proposições teóricas e de meu projeto de pesquisa, portanto tive de submeter novamente à apreciação de pareceristas ad hoc do CNPq meu projeto que já havia sido qualificado em meu programa de Pós-Graduação. Eu também já havia apresentado todos demais documentos exigidos pela Funai. Planejo escrever no futuro sobre as diversas lutas e entraves para se trabalhar em uma das terras indígenas mais vigiadas do país (o Vale do Javari, por causa da presença de “isolados”, segundo a Funai).

e documentado, com transmissões satelitais, um evento de contato que foi alçado à condição de um novo tipo de “reality show”, transmitido ao vivo pela rede National Geographic²⁰².

Trabalhadores na Frente de Proteção do Vale do Javari, localizada como posto de vigilância na confluência dos rios Ituí e Itacoai, os Matis foram os principais tradutores e intermediários dos Korubo - conhecidos pela imprensa como os "caceteiros", aqueles que encarnam nos anos recentes no Brasil e no exterior o símbolo de “índios isolados”, “os últimos índios nus” ou os “índios brabos”. Os Matis, principais intermediários dessa relação entre os Korubo e o pessoal da Frente de Contato, ficaram amigos de vários desses cineastas estrangeiros. Ganharam seu espaço também como estrelas desses documentários sobre os Korubo ou nas expedições em território onde vivem os chamados Flecheiros. Nessas ocasiões, trabalharam como tradutores Korubo-português, mateiros dessa visitas da imprensa aos Korubo e como ‘figurantes exóticos na filmagem’ ocupando a posição de ‘colaboradores indígenas da Funai’ (como registrado em seus relatórios ou documentos oficiais). Como os Kanamari, também mateiros na viagem, os Matis tiveram de construir uma canoa, cujas fotografias serviram para ilustrar as páginas da revista National Geographic. Um cineasta que também filmou o contato oficial de 1996 com os Korubo e também diversas viagens de Possuelo no Javari registrou em seu site www.korubo.com²⁰³ o seguinte comentário sobre o episódio das canoas que os índios construíram para a expedição aos Flecheiros:

²⁰² Para mais sobre contato Korubo, ver Arisi (2007, 2010) e Oliveira (2009)

²⁰³ Os Korubo ainda não sabem que há esse site <http://www.korubo.com> – um domínio/domain – registrado por esse documentarista que utiliza o nome pelo qual eles passaram a ser conhecidos como povo no Brasil e no exterior. Será interessante no futuro acompanhar como os Korubo irão reagir, se é que irão, em relação a alguma eventual disputa pela propriedade desse domínio de internet, um bem ao mesmo tempo simbólico e real como esse. Afinal, o nome de seu povo é hoje um domínio de internet de uso privado e de promoção justamente de um jornalista que acompanhou e filmou o contato oficial da Funai com a parcela do povo Korubo contactado pelo governo brasileiro em 1996. Ele era convidado pelo sertanista que organizou e empreendeu a frente de contato, ou seja, um convidado do governo brasileiro para filmar o “contato”. Em pesquisa realizada no arquivo da Funai em Brasília, não encontrei nenhum filme com registro dessa frente de contato.

In 2001 Sydney [Possuelo] had also planned to make dug-out canoes for the descent along the river after the jungle trail. It provides a more romantic jungle setting than outboard engines but on that occasion the idea was abandoned by Sydney because we risked getting silently too close to the hidden tribes on the riverbanks. The half dozen speedboats with outboard engines that serve Sydney's operation in Javari are also faster and more practical for travel along the Jandiatuba river. I cannot see why this argument is no longer valid and I wonder if the dug-out canoes were made not so much for the practical purpose of the expedition but to provide an exotic setting for National Geographic's photo. If that is the case the expedition and the men's actions were adapted to fit a virtual projection in your magazine. (Söderström 2011²⁰⁴, sublinhado meu, no origina)

Ilustração 64: Site pessoal do jornalista Erling Söderström



Tela impressa do link <http://www.korubo.com/>

²⁰⁴ Em seu site pessoal, o cineasta Erling Söderström que participou do contato da Funai com os Korubo em 1996, escreveu carta ao editor da revista National Geographic criticando a edição de agosto de 2003. <http://www.korubo.com/AMAZONDOC/editor.htm>

Ilustração 65: Site da agência de turismo Korubo Expedições



Tela impressa do link http://www.korubo.com.br/index_br.asp

Em 2003, observei como eram incentivados pelo sertanista Sydney Possuelo a usar seus adornos faciais e zarabatanas para caça. Antes dele, outros indigenistas e funcionários da FUNAI, muitos deles chefes de posto, diziam aos Matis que eles deveriam cobrar para se deixar fotografar e que os brancos queriam vê-los ornamentados, com os colares a mostra, em suas caçadas ou fazendo panela de cerâmica ou caiçuma. Assim, logo os Matis souberam que, com seus brincos de concha e pendentes nasais, se tornavam mais atraentes e interessantes para os *cameramen* filmarem. Seus adornos e tatuagens faciais acomodavam-se bem ao modelo de indianidade exótica que os cineastas tinham de antemão, encaixavam-se nos estereótipos de indianidade amazônica dos jornalistas e indigenistas. Esse estereótipo é manipulado frequentemente pelos Matis. Porém, mostrar-se em toda sua beleza e esplendor, totalmente adornado, não apenas servia para suprir os desejos e expectativas esterotipados pelos “gringos”, pois ser belo e muito adornado é de grande importância e condizente com uma idéia de poder que os Matis já tinham e continuam a ter. Voltarei a esse ponto.

Acima, reproduzi duas print screen de dois sites que utilizam a palavra “Korubo” como seus domínios – site domain. Um é o site

peçoal do jornalista que citei acima, onde entre outras de suas produções em cinema, ele narra como acompanhou a frente de contato da Funai em 1996. O outro site é de uma agência de turismo brasileira, localizada em Palmas (TO), cujo nome é Korubo Expedições. Não é foco de minha tese analisar os diversos usos econômicos e simbólicos de sites comerciais e pessoais que utilizam nomes e imagens dos índios que vivem na TI Vale do javari, mas considero importante registrá-los e também para mostrar as associações da economia da cultura de povos como os Matis e os Korubo. A seguir, passo a tratar mais especificamente das relações econômicas nas transações com o “peçoal da filmagem”, vendas de artesanato, consumo de bens industrializados, entre outras que podemos tratar como economias cidadinas²⁰⁵ e metropolitanas que se dão com esses estrangeiros gringos e brasileiros.

²⁰⁵ Prefiro enfatizar essas diferenças a que chamo entre economia cidadina e a “metropolitana” (cf. Carneiro da Cunha 2009), pois o termo metropolitana não se aplica a cidades como Atalaia do Norte e mesmo Tabatinga. Embora por elas circulem conceitos metropolitanos, suas economias são muito locais e regionais e também de menor escala.

Capítulo X - Cultura material e valores de troca Matis

“The outboard motor you brought us won’t last long but the images you take will last for ever”, said the tribal chief [Txema Matis] knowingly to Parry, while also making it clear that he and his people were underwhelmed by film crews asking them to go native for the camera²⁰⁶. Flett (2007), publicado no jornal The Guardian, da Inglaterra.

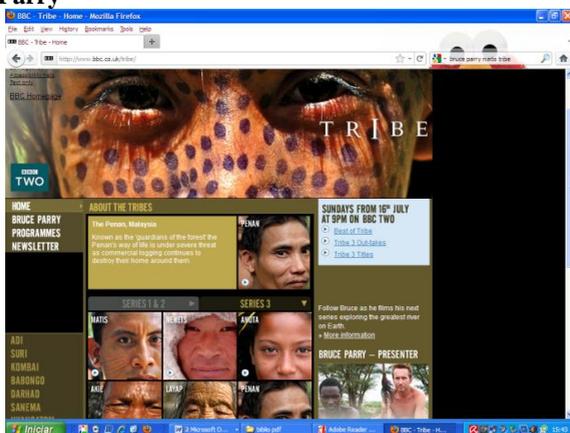
Roupas, motores de popa e imagens

Um dos filmes recentes onde estrelam os Matis foi realizado em 2008 pelo conhecido jornalista inglês Bruce Parry como parte da série *Tribe*. A epígrafe reproduzida acima é de um comentário escrito pela jornalista Kathryn Fleet sobre o trabalho de Parry e foi publicado no jornal *The Guardian*, um dos maiores da Inglaterra. Fleet reproduz um diálogo do documentário, onde o ancião matis Txema confronta Parry com a diferença de valores que ele atribui às imagens capturadas pelo gringo versus o motor de popa, sua contrapartida, um dos pagamentos acordados entre eles para que os Matis permitissem às câmeras documentar suas vidas. Esse breve discurso de Txema mostra o quanto os Matis se preocupam com a economia na qual estão envolvidos, trocando com estrangeiros sua beleza, seu conhecimento e suas imagens (imagens que são também chamadas de *tsussin*. Que tipo de coisa, presentes ou qualidade de relações conseguem pagar por isso? O que querem os Matis dos

²⁰⁶ “O motor de popa que você nos trouxe não irá durar, mas as imagens que você fez durarão para sempre”, disse o chefe tribal [Txema Matis] conscientemente a [Bruce] Parry, ao mesmo tempo em que deixava claro que ele e seu povo não estavam impressionados por equipes de televisão solicitando-lhes virar nativo em frente às câmeras”, tradução livre e inclusões de informações extra entre colchetes, minhas (Flett 2007).

estrangeiros? Qual tipo de coisa os interessa do mundo que existe fora de suas comunidades e imensa floresta?

Ilustração 66: Rostos de menino e de Tumi Tuku Matis no site Tribe, de Bruce Parry



Tela impressa do link: <http://www.bbc.co.uk/tribe/>

Ilustração 67: Rosto de Txema Matis no site do livro Unconquered, de Scott Wallace



Tela impressa de <http://vimeo.com/28771228> - propaganda do livro de Scott Wallace, editor da revista National Geographic. Disponibilizado online em 08/09/2011.

Acima, na ilustração 66, site da série *Tribe/Bruce Parry*, da BBC, vemos imagem de um jovem Matis pintado com *jenipapo* na parte superior da publicidade da produção da rede BBC, é também possível reconhecer a face de Tumi Tuku. Principal protagonista desse documentário, ele é o de rosto tatuado no quadrado da esquerda, logo abaixo da etiqueta onde se lê series 1 & 2. Ao lado, tela impressa do site de propaganda do livro intitulado *Unconquered*, do jornalista Scott Wallace, lançado em 2011, sobre a viagem realizada para rio Jandiatuba e outras áreas para identificação daqueles chamados pela Funai “povos isolados” em 2003, coordenada por Sydney Possuelo, com vários Matis, Kanamari e outros índios da TI Vale do Javari. Nela, vemos o rosto de Txema Matis.

As imagens matis na internet são um suporte relativamente novo para o espalhamento do dominó imagético que se dava antes pelos filmes, revistas e peças de artesanato, o compartilhamento “viral” em “redes sociais” como Facebook e em sites de compartilhamento de conteúdo como Vimeo e You Tube, aumentam e dão velocidade a essa expansão simbólica e ocupação do espaço virtual. Embora em novos suportes, a imagem de “última fronteira”, “local inexplorado”, “expedições em busca de ‘últimas tribos’ ou ‘isolados’”, “tribos perdidas” é mantida inalterada e parece repetir uma viagem atemporal de imaginários criados e reforçados desde a viagem de Francisco de Orellana – primeiro “explorador” a navegar o Amazonas até o oceano. Em livro dedicado a analisar imagens fotográficas de índios amazônicos - em especial as de etnógrafos, mas sem deixar de notar como essas imagens produzidas especializadas “overlap”/sobrepõem-se com as divulgadas pela imprensa, Nugent conclui:

That lack of ambiguity in characterizing ‘anthropological Amazonia’ – an oversimplification, it has been argued – is complemented by a general depiction of the colonial experience that tends not to be periodized with great subtlety: there was conquest, subjugation, and then marginal survival into the modern period. These

simplifying characterizations are enhanced by the tendency for Amazonia to be continuously nested with a recurrent and often mythologised, notion of the frontier: the colonial frontier, the frontier of green hell, the frontier of Brazilian nation building, the advancing frontier of commercial agriculture, pastoralism, and extraction, conjuring a pristine remoteness just out of reach that overwhelmed indigenous societies are seen to exemplify. One of these characterizations have any purchase, is that Amazonian Indian societies seem to evade history and historicization. (Nugent 2007: 222)

Como afirmei no começo desse trabalho, as tatuagens e os ornamentos faciais matis são um claro exemplo da afirmação já citada de Conklin acerca da “idea that Western notions of cultural identity privilege exotic body images as an index of authenticity” (Conklin 1997: 712). Esse tipo de estereótipo de estrangeiros ajuda aos Matis a fazer dinheiro com equipes de filme e turistas, mas também congela suas imagens como pessoas que não mudam, não se transformam rapidamente. Os Matis nunca receberam dinheiro desse tipo de veiculação de sua imagem em propagandas de programas de tevê, de sites de turismo ou de livros.

Essas imagens isoladas são distantes do que se experiencia quando se visita suas comunidades ou se convive com eles. Os Matis estão experimentando a si próprios com as novas tecnologias, envolvendo-se e relacionando-se com novos equipamentos, eles estão como uma versão “beta” – para usar um termo de computador. Os entendo como “Índios 20 ponto 11”, para novamente jogar com termos de computador que costumam, a cada ano, atualizar o nome de suas versões. Com esse título, publiquei artigo em suplemento de um jornal diário brasileiro:

Os ameríndios com quem tenho o prazer de conviver podem estar esquecidos nas políticas governamentais, mas se movimentam no universo de questões globais como mercado

de crédito de carbono e uso de tecnologia para melhorar a vida em suas comunidades. Alguns estão na universidade e serão em breve professores universitários. Afinal, índios não ficam em cristaleira de museu ou apenas decoram pôster festivo da brasilidade para fazer jus ao logo federal "Brasil, país de todos". Os índios seguem sendo bem índios mesmo portando seus celulares, editando filmes, torcendo pelo Flamengo (Arisi 2011).

Após o contato de 1978, junto ao trágico débâcle populacional e a chegada dos documentaristas, estrangeiros povos das câmeras, jornalistas e trabalhadores brasileiros, as maiores novidades e transformações que ocorreram na economia matis foram a imensa quantidade de coisas industrializadas que veio a ter um importante papel em suas vidas nos últimos trinta anos.

Praticamente todos os artefatos que os Matis tinham antes de 1978 eram feitos por eles próprios, tais como suas armas (zarabatanas de quatro metros, arcos e flechas), objetos domésticos (panelas e potes de cerâmica, bolsas de folhas de palmeira para carregar frutas, peixes, redes), adornos (braceletes, brincos, pendentos nasais, ferramentas (remos), instrumentos de comunicação (*massën*, trompa para chamar e reunir pessoas). Os homens costumavam se vestir com um cordão de fibra natural que prendia pelo prepúcio o pênis para o alto e, às vezes, pintura corporal. Os poucos bens industrializados aos quais eles tinham acesso eram uns poucos machados e facas de metal provavelmente negociados ou surrupiados de outros grupos indígenas vizinhos, madeireiros ou seringueiros.

É claro, essa forma de vida autônoma significava também uma escolha que os Matis haviam feito, era seu modo de vida, e também uma decisão deles ficar longe dos diversos novos povos que entraram em seus territórios nos momentos de invasão provocados pelos dois *booms* da borracha na primeira e na segunda guerra mundiais e quando do aumento da atividade madeireira. Suspeito que em muitos aspectos os Matis são similares a outros grupos amazônicos, como os Huaorani, por exemplo. Os Huaorani vivem no Equador e, de acordo

com Rival (2002), escolheram nomadismo como sua forma de vida. Rival traz nova luz às “correspondences between Huaorani’s particular mode of subsistence and use of the forest and their system of social alliances based on a strict closure of the Huaorani social world onto itself, as well as on the partial isolation” (op.cit.: 178).

Então, antes de prosseguir apresentando contextos de transformações decorrentes e motivadoras da inflação de coisas industrializadas na vida dos Matis, gostaria de sublinhar que talvez povos nômades vivendo em pequenos grupos “may represent cultural and political choices already present in preconquest values and social forms”, como sugere Rival (idem). É importante repetir e insistir, pois a maioria das pessoas tem preconceito com relação a povos indígenas com base em um antiquado pensamento evolucionista que considera que os povos que vivem com menos são também menos. Relevante refletir sobre a afirmação de Ingold para quem:

Hunthers and gatherers have secured their place in Western thought as the bearers of a simple technology, as representatives of the original baseline from which a gradual process of complexification eventually culminated in the advanced technologies of the modern world. I have argued, to the contrary, that the concept of technology is itself a product of a modern machine-theoretical cosmology. (Ingold 2000: 321)

Farei uma pequena digressão apenas para deixar esse ponto mais claro e mostrar que essa discussão sobre sociedades primitivas tem mudado ultimamente devido a discursos de ativistas de movimentos ecológicos que vivem em sociedades altamente industrializadas. Muitos ambientalistas consideram que a humanidade está perto de uma enorme crise ambiental. Apóiam pessoas como Evo Morales, atual presidente da Bolívia, uma espécie de porta-voz exigindo que se dê importância aos conhecimentos indígenas e ao conceito de “vivir bien” como sendo uma forma como todos deveriam viver, a fim de sustentar as condições de vida para as gerações futuras. Alguns desses ativistas ambientais chamam de

primitivos os povos das cidades industrializadas que consomem sem considerar que os recursos planetários são escassos. Tornou-se comum considerar que a forma que povos amazônicos vivem é inteligente e sofisticada e que as sociedades industriais são aquelas a quem se deve chamar primitivas.

É deste descompasso²⁰⁷ de percepção das realidades que surgiram perversas conceitualização dos grupos indígenas como ‘naturais’ e protetores dos ecossistemas. Essa percepção resultou em imposição de um estereótipo cultural de natureza rousseauiana, que aproxima natureza e culturas “tradicionais”, como estratégia política dos índios, ou como uma imposição contrária a esta, que considera os povos indígenas como incompatíveis com os ideais de preservação e conservação do meio ambiente. Muitos ambientalistas caíram nessas armadilhas ideológicas, ora para defender o meio ambiente contra a presença indígena nas unidades de conservação, ora evocando a presença indígena como possibilidade de garantir as florestas em pé e os recursos naturais minimamente preservados (Luciano Baniwa 2006: 33, sublinhado meu)

São questões importantes nesse debate, pertinentes para acompanharmos as últimas transformações econômicas que vem se desenrolando no Vale do Javari, com muitos índios interessados em conhecer mais acerca do REDD+ (Redução por Emissão de Desflorestamento e Degradação). Os povos indígenas do Vale do Javari tem certa expectativa de entrar como atores em nessa nova economia pois podem desenvolver projetos de Mecanismo de Desenvolvimento Limpo (MDL) para capturar créditos de carbono (note os verbos empregados: “capturar”, “seqüestrar” e “vender”

²⁰⁷ O autor se referia às “de premissas muitas vezes distantes das realidades concretas vividas e articuladas pelos povos indígenas” (Luciano Baniwa 2006: 32).

créditos de carbono). Da economia da cultura, os Matis se movem em direção a uma economia do ar.

Para a tese, meu interesse em trazer essas informações à baila é apenas fazer refletir sobre o termo primitivo e em como ele vem sofrendo nova ressignificação em pleno debate relacionado a temas ambientais. Para seguir adiante, basta considerarmos que uma noção estática sobre ‘primitivo’ está em suspenso. De todos modos, o debate sobre índios e objetos industrializados está relacionado a uma definição arcaica sobre primitivo. Toda essa terceira parte da tese terá esse termo em disputa - ‘primitivo’ - e sua relação com o consumo de bens industrializados como um pano de fundo a essa etnografia e análise.

Com bens industrializados, como computadores, telefones celulares, mp3, lanternas, pilhas e baterias, painéis solares, conversores, tênis, roupas de nylon e tantos outros materiais derivados do petróleo produzem grande transformação de sua forma de viver. Para pensar sobre a entrada abrupta e em grande quantidade de objetos, é interessante ler a Daniel Miller que procura dar luz à importância fundamental que os objetos tem mesmo em sua posição “de humildade” - como ele diz “humility of things” (2010). O antropólogo, que iniciou sua carreira estudando cerâmica e como arqueólogo, traz objetos a um local privilegiado e escreve:

Objects don't shout at you like teachers, or throw chalk at you as mine did, but they help you gently to learn how to act appropriately. This theory also gives shape and form to the idea that objects make people. Before we can make things, we are ourselves grown up and matured in the light of things that come down to us from the previous generations. We walk around the rice terraces or road systems, the housing and gardens that are effectively ancestral. These uncounsciously direct our footsteps, and are the landscapes of our imagination, as well as the cultural environment to which we adapt. (Miller 2010: 53, sublinhado meu)

Adaptamos aos ambientes e também os adaptamos, os transformamos, com nossa inteligência e imaginação, com “embodied skills of perception and action within social and environmental contexts of development”, como aprendemos de Ingold (2000).

Com os Matis, podemos aprender sobre dificuldades e facilidades trazidas pela transformação acelerada de um povo que passa de uma vida com objetos e artefatos produzidos quase todos pela própria comunidade, objetos feitos de matérias perecíveis e degradáveis à realidade da profusão de objetos/“stuff” (cf. Miller 2010) e outras tecnologias em suas vidas²⁰⁸. Devido a essa rápida mudança, os Matis lidam atualmente também com o lixo industrial. As aldeias se encheram rapidamente de um tipo diferente de lixo, que não vai embora, não desaparece, não apodrece. Atualmente, procuram alternativas para lidar com o descarte do lixo industrializado, há um AISAN (agente indígena sanitário) que recebe salário mínimo para incinerar o lixo e limpar as comunidades.

Os Matis vivem essas novas transformações, dando prioridade ao que não perece, suas tatuagens, cantos, desenhos, mitos, conhecimentos sobre produção de zarabatanas, imitar cantos de animais (para caçar, para conversar), entre detritos e resíduos da sociedade industrial que resistem ao tempo e ao apodrecimento. Após a digressão, podemos decidir por não julgar algum tipo de coletivo ou sociedade como primitivo, mas como pessoas que tomam suas próprias decisões para ter mais ou menos coisas e com elas manter, criar ou recriar identidades ou formas de viver pelo mundo.

²⁰⁸ É certamente um tema instigante de pesquisa, estudar as relações matis entre consumo e descarte, como as que vem sendo desenvolvida por pesquisadores como Liborian (2010) e O'Brien (1999). Participo de um projeto de pós-doutorado, coordenado por Carmen Rial, para desenvolver essa reflexão inicial, comparando dados e análises da etnografia Matis por mim desenvolvida com as de Marcos Alexandre Albuquerque entre os índios Pankararu que vivem no Nordeste e na capital de São Paulo.

Objetos industrializados e índios

Volto a focar nos Matis e em suas coisas. Para começar, incluo um brevíssimo histórico de como a antropologia brasileira vem tratando do tema bens industrializados entre comunidades indígenas amazônicas. A perspectiva teórica comum nos estudos realizados nas décadas de 1950 e 1960 era considerar essas transformações como “aculturação”, como lemos nos estudos de Ribeiro (1979) e Cardoso de Oliveira (1978). Como aponta Albuquerque, ao estudar as invenções de tradições de comunidades indígena no Nordeste do Brasil:

Essa noção de *perda* (a *aculturação*) é uma categoria discursiva que nos informa antes sobre a ideologia daqueles que a cunharam do que sobre o fenômeno em si. Penso, assim, que há uma imagética (idealização) do indígena, construída para além (e certamente aquém) do fenômeno do contato (ver Tacca 2001). Concordo com a idéia de Durval M. Albuquerque (1999) de que esta imagem funcionou por tanto tempo por ser um símbolo de consenso entre as ideologias de esquerda e de direita que reivindicam, cada uma a seu modo, uma identidade do Brasil. (Albuquerque 2008: 56)

Luciano Baniwa comenta como essas teorias foram apropriadas pelas “agências oficiais de contato” que se dedicavam a assimilar os índios (2006: 28). No Brasil, Cardoso de Oliveira propôs nos anos 1960 pensar o contato a partir da noção de “fricção interétnica”, com a intenção de enfatizar os conflitos e “noções como colonialismo interno, situação colonial e etnicidade” (Ramos 2010).

Assim, a marca da antropologia indigenista no Brasil afastava-se do modelo culturalista norte-americano e abraçava o estilo latino-americano de buscar a dimensão política das relações sociais. Deixa-se cultura e abraçava-

se sociedade. O modelo da fricção interétnica serviu de catalisador que unia numa formulação sintética um feixe de conceitos relacionados entre si para dar conta da realidade desigual e conflituosa que resulta do choque interétnico. Mas, juntamente com a inspiração latina, a abordagem de Roberto Cardoso tinha como base teórica os trabalhos que vinham da França, como Georges Balandier, Roger Bastide, Lévi-Strauss, e da Inglaterra, com os estrutural-funcionalistas e seu rigor etnográfico. Dessa improvável combinação surgiu o casamento entre rigor etnográfico e engajamento político. (Ramos 2010)

Sobre os processos de rápidas transformações no Rio Negro, Luciano Baniwa escreveu em sua dissertação em Antropologia que:

as culturas dos povos indígenas depois do contato nunca voltaram a ser as mesmas, uma vez que dentro das etnias se operaram importantes processos de mudança cultural, enfraquecendo sobremaneira as matrizes cosmológicas e míticas em torno das quais girava toda a dinâmica da vida tribal” (2006: 26, sublinhados meus).

Ele analisa esses processos sobre seu próprio povo, os Baniwa, e os trata como fenômenos “de atualização étnica” (Luciano Baniwa 2006: 26).

em que a etnicidade foi forçada a se rearticular simbolicamente como uma passagem de *índios selvagens* para *índios civilizados* ou de *índios tribais* para *índios modernos*, à imagem e semelhança de outros processos étnicos no Brasil, sem que isso se constituísse uma integração ou assimilação à sociedade nacional (Luciano Baniwa 2006: 26, itálicos do autor)

Afirma também que os índios do alto rio Negro lutaram para não abandonar suas identidades e tradições, mesmo os Baré que se identificavam como “caboclos” e se “recusaram a fazer parte desse grande grupos de índios genéricos/civilizados”:

convencidos da utilidade estratégica do termo índios como categoria étnica, as lideranças políticas contemporâneas convencionaram adotar a denominação como artifício político para facilitar a articulação pan-indígena em favor das próprias identidades particulares. O termo índio ou civilizado nunca fez parte do vocabulário cotidiano interno dos grupos étnicos do alto rio Negro como auto-identificação e sua utilização se limita ao contexto das relações com a sociedade não-indígena. (Luciano Baniwa 2006: 27)

Ao refletir com as palavras de Luciano Baniwa, creio que as transformações aceleradas nas quais vivem os Matis não provocaram um “enfraquecimento das matrizes cosmológicas e míticas”, elas continuam sendo a base a partir da qual os Matis pensam e vivem no mundo e se relacionam com os seres que circulam pelos patamares do cosmos. É certo que os patameres se estendem e outros passaram a conviver nesses mundos antes habitados por uma já enorme diversidade de seres, mas que excluía a cineastas sul-coreanos, para dar o exemplo de povo mais longínquo que circula pelas comunidades matis. Ainda assim, a forma de relacionamento segue calcada em relações de parentesco, quando chamaram aos sul-coreanos de “primos”, por exemplo. Reconheceram nos asiáticos o mesmo formato de olhos, cabelos bem negros e o peito sem pelos como os seus.

As relações morfológicas dos seres e das plantas e as relações que vem coladas a elas por conta dos mitos estão presentes no dia-a-dia nas aldeias. Talvez os jovens que passaram muitos anos estudando em Atalaia do Norte ou alguma outra cidade no futuro terão outras maneiras de aprender sobre os mitos, os cantos e os demais modos de comunicação e aprendizados. Serão os que ficam

nas comunidades aqueles que serão mais conhecedores de mitos e cosmologia? Os que vivem e estudam na cidade tentam registrar os saberes em diferentes suportes como foto, textos e outros. As habilidades de caçadores são aprendidas apenas com prática, por exemplo, cantar como os macacos, atraí-los em uma conversa, como escutei Kuini ‘Mariwin’ Pussá cantar. Ainda assim, não posso afirmar que observei enfraquecimento da mitologia e da cosmologia. Pelo contrário, penso que houve uma renovação de interesse pelo saber dos velhos e velhas, justamente motivada pela compreensão de que há possibilidade de relações com estrangeiros – e com os bens e poderes que eles trazem – justamente por meio dessa valorização de mitos e cosmologia visibilizados nas festas de animais, por exemplo. Os bens e poderes dos estrangeiros gringos acabam renovando um interesse pela mitologia, cantos, tatuagens, ornamentações e farmacopéia da floresta por parte de muitos jovens Matis. Fazem com que muitos jovens estejam, há alguns anos, aplicados em aprender e compreender como seus pais, mães e avós compreendem, cantam cantos de animais, realizam os *tanek*, etc, como eles viviam antes.

Luciano Baniwa comenta que a geração de jovens lideranças e seu povo também fazem uma “luta silenciosa pela memória” (op. cit: 74). É certo que os Matis não sofreram violências e massacres físicos e religiosos como os Baniwa e essa diferença marca a ruptura drástica dos últimos com o que o autor chama de “vida orientada por meio dos conhecimentos míticos” (op. cit: 80-81), o que não ocorreu com os Matis. O tempo de relação dos Matis com os brasileiros também é muito menor do que o dos Baniwa que começaram os seus pela primeira metade do séc XVII (op. cit.: 59). Porém, mesmo com esse comentário sobre mito e cosmologia e as diferenças entre povos Matis e Baniwa, gostaria de registrar que concordo com a proposição mais ampla da dissertação de Luciano Baniwa. Cito novamente suas palavras:

Os conceitos de civilização, progresso e desenvolvimento apresentam, a meu ver, uma continuidade histórica na maneira de pensar do ocidente, baseada no sentimento de superioridade, de constituir um modelo ideal e

pretensamente universal. Aqui reside uma profunda diferenciação cosmológica na maneira de conceber o mundo e a humanidade entre o ocidente e os povos indígenas, que foi determinante nos tipos de relações estabelecidas entre esses mundos desde os primeiros contatos do século XV. Os povos indígenas amazônicos, articuladores de civilizações particulares autônomas, com limites territoriais definidos pelos mitos de origem para si e para os outros, incluindo os brancos, não podiam imaginar o caráter homogeneizador e expansionistas das sociedades européias. (Luciano Baniwa 2006: 39-40, sublinhado meu)

É a mesma crítica, com base em outras análises, que faz Sally Price em livros onde critica a suposta universalidade com a qual diversos museus e exposições trabalham, em livros como *Arte Primitiva em Centros Civilizados* (Price 2001 [1989]), em *Paris Primitive* (Price 2007) e em *Musée des Illusions* (Price 2011). A mesma autora realizou uma entrevista com Michel Leiris, na qual ele lhe afirma: “the effort to integrate the conclusions of local ethnographers concerning their own societies could not help, he argued, but enrich cultural understandings fashioned by western investigators”. (cf. Price 2004: 29-30, sublinhados meus). Penso que Leiris teria gostado de conhecer os trabalhos desses colegas antropólogos da antropologia de ‘mutirão’ que começa a ser em maior quantidade desenvolvida no Brasil.

O panorama político indígena vem se transformando aceleradamente desde a abertura pós-ditadura e a Constituinte de 1988, os índios no Brasil vem ocupando mais espaços políticos, e também acadêmicos (cf. Ramos 2010). Assim, vêm transformando também e cada vez mais as relações sociais entre os “sujeitos de conhecimento antropológico”, como observa De Souza (2011). Os índios aproveitam, como diversos outros grupos sociais, do poder oferecido por certos objetos tecnológicos industrializados, como gravadores de áudio e câmera. Muitos passaram a usá-los em suas

lutas políticas. Assim fez Mário Juruna, eleito primeiro deputado federal indígena no Brasil (mandato de 1983 a 1987) e famoso por andar acompanhado de um gravador, como conta Olívio Jukupe:

[Mário Juruna] começou a perceber que muitos políticos muitas vezes falavam algo e não cumpriam e outras vezes achava que muitos mentiam, não eram sinceros no que diziam e nisso certo dia Mario Juruna pensou em algo estranho para a época, resolveu gravar o que eles falavam para que usasse como prova. E que não tinha como mentir, dizer que não tinha falado. E depois que comprou o gravador, falou consigo mesmo: – Amanhã será o dia serei um fiscal do povo e dos índios porque gravarei tudo o que os deputados falarem. (...) E por isso Mario Juruna ficou muito conhecido no Brasil por tudo o que fazia, pela coragem de dizer sempre a verdade, mas o que deixou mais conhecido era andar com o gravador que sempre estava ao seu lado. (Jekupe 2010: 225)

Um dos trabalhos pioneiros ao enfatizar agência indígena é a obra intitulada “Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico”, organizada por Bruce Albert e Alcida Ramos (2002), com o intuito de “contribuir para uma renovação dos estudos sobre o ‘contato interétnico’” e “refletir sobre a complexidade dos modos indígenas (cognitivos, simbólicos e políticos) de construção da história remota ou imediata” (Albert 2002: 9-10), como explicado na Introdução da obra.

A temática geral que deu origem a esse volume surgiu de uma insatisfação com o parco interesse antropológico pelo pensamento indígena sobre os fatos e efeitos das “situações de contto” que, quando existente, limitava, convencionalmente, sua abordagem aos “mitos do branco” ou às categorizações interétnicas, como se estas narrativas e classificações

constituíssem, nessas sociedades, quadros culturais exclusivos para conceber e construir eventos e transformações sócio-históricos (Albert 1992). Essa insatisfação só poderia se intensificar no contexto efervescente de mobilização política das lideranças indígenas ao longo da última década (CEDI 1991; ISA 1996). (Albert 2002: 9)

Os objetos, nessa renovação teórica, passam a sujeitos mais ativos também. Van Velthem, em dos artigos que compõe esse livro, afirma que “a penetração de objetos industrializados nas culturas indígenas constituiu um elo fundamental do contato interétnico desde os primeiros encontros. Entretanto, os bens dos brancos não são necessariamente aceitos com um passivo fascínio, emanado de seus valores de uso.” (2002: 61). Outros autores, na mesma obra, mostram como objetos “dos brancos” foram ressignificados e como sua incorporação ajuda tantas vezes a expor as diferenças entre os povos indígenas e seus Outros.

No caso estudado por Lúcia Van Velthem, os Wayana primeiro trariam esses novos pertences industrializados para depois enraizá-los na “perspectiva estética wayana, compreendida em um sentido que engloba forma, decoração e funcionalidade” (op.cit.: 73). Ao agir desse modo, os Wayana estariam tentando neutralizar e domesticar os brancos, esses “seres canibais” e incorporá-los de acordo com regras convivialidade da humanidade wayana. O artigo que o precede, de Catherine Howard, discute a diversidade de modos de resistência à hegemonia ocidental e foca em como os Waiwai também tentam controlar a chegada dos bens industrializados dos “brancos”, tentando assimilá-los, waiwaizando as relações e as alianças com estrangeiros e também daqueles bens de troca para seus interesses com objetivo de “canalizá-los para seus próprios fins, ou seja, aumentar a vitalidade de sua sociedade” (Howard, 2002: 51)”.

Na última década, no Brasil, publicaram-se muitos livros acadêmicos com etnografias que tentam seguir as associações indígenas, compreender teorias nativas e narrativas acerca do contato com alteridades desde pontos de vista indígenas. Projetos de pesquisas foram desenvolvidos no âmbito do Núcleo de História

Indígena e do Indigenismo (NHII) da USP (criado na década de 1990) e no Núcleo de Transformações Indígenas que, embora de curta duração, reuniu pesquisadores do Museu Nacional/UFRJ, UFSC e UFF. Uma série de publicações monográficas com foco na agência indígena, nas relações de contato e nas transformações daí decorrentes foram publicadas por esses pesquisadores (Fausto 2001; Lima 2005; Lasmar 2005; Calavia Saez 2006a; Gordon 2006; Andrello 2006; entre outros). Minha dissertação de mestrado também foi provocada por esse programa de pesquisa (Arisi 2007).

Entre todos esses autores, aquela obra da qual mais se aproxima o tema tratado nessa parte é o livro “Economia Selvagem”, de Cesar Gordon (2006). Em sua tese, Gordon apresenta uma detalhada etnografia dos Kayapo Xikrin-Mebêngôkre vivendo uma inflação de circulação de dinheiro devido a contratos²⁰⁹ com a mineradora Vale do Rio Doce, o decorrente incremento de bens industrializados que se seguiu a ela e como os Xikrin foram capazes de produzir mais e mais beleza, nomes bonitos e pessoas bonitas, vitalizando seu próprio povo, e os riscos aí implicados²¹⁰. O autor mostra como a “própria cultura Mebêngôkre”, considerada “Mebêngôkre *kukràdjà* – algo que os distingue dos animais e dos selvagens (*kube*²¹¹)” (Gordon 2006: 377), se dá justamente pela entrada desses *kukràdjà*²¹² - o fogo, a agricultura, os nomes, os cantos, a plumária, as cerimônias, os adornos, as mercadorias, o dinheiro, *nêkrêjx* – cuja origem está localizada entre os estrangeiros, os animais e os *kube*. Esses são alguns dos *kukràdjà* “capturados, tomados e apropriados dos Outros” e tornados Mebêngôkre (idem). Mas, como já mencionado acima, Gordon também chama atenção

²⁰⁹ Especialmente, devido a “convênios de assistência a título de indenização pelos impactos de suas operações na Floresta Nacional de Carajás, unidade de conservação [UC] que faz limite com a terra indígena xikrin” (Gordon 2006: 36).

²¹⁰ Em diálogo com a obra de Gordon, Rosas Riaño (2008) acompanha a circulação de mercadorias e dinheiro na descida e subida do rio e pelas comunidades do rio Miriti-Paraná, na Colômbia, e também conclui que a mesma aumenta o fluxo de viagens e transformações o que, por sua vez, aumenta o fluxo de vida comunitária.

²¹¹ *Kube* também é usado como um dos termos para se referir aos “brancos” ou “não indígenas”.

²¹² Para compreender satisfatoriamente os termos Xikrin *kukràdjà* e *nêkrêjx*, sugiro leitura de Gordon (2006), especialmente trecho onde trata dessas relações que reproduzo de forma sucinta nessa passagem (entre as páginas 371 e 397).

para o que os Mebêngôkre consideram como riscos implicados nessa “economia selvagem”, pois ela também traz consigo o risco de que eles se transformem demasiada ou rapidamente demais (op.cit.).

É interessante ler as palavras de Gersem Baniwa, liderança indígena, mestre e doutor em Antropologia Social e primeiro professor indígena concursado da UFAM. Em 2007, escreveu um artigo acadêmico listando quais eram, em sua opinião, os desafios dos povos indígenas nessa primeira década do século XXI:

Na atualidade a principal dificuldade dos povos indígenas é manter e garantir os direitos já conquistados, além de lutar por outros direitos que ainda precisam ser conquistados para consolidar a perspectiva étnica de futuro, enterrando de vez a ameaça de extinção desses povos. Na cabeça de muitas pessoas no Brasil, os povos indígenas, ainda, são vistos como seres transitórios, que algum dia deixarão de existir, seja por meio de processos naturais ou induzidos pelas políticas de intervenção. Neste sentido, não é coincidência a existência de mais de uma centena de propostas de emendas constitucionais (PEC's) no Congresso Nacional que tentam negar ou reduzir os direitos indígenas conquistados a custos de vidas de centenas de lideranças indígenas do Brasil ao longo dos últimos anos. Outro desafio é como garantir a capacitação aos membros do movimento, das organizações e comunidades indígenas para superar as deficiências técnicas e políticas na condução das lutas em defesa dos direitos indígenas, diante de uma sociedade cada vez mais complexa, tecnocrática e cientificista. Para além disso, como garantir uma educação ou formação política e técnica para os índios de um modo geral, necessária para que eles ampliem sua capacidade de compreensão e interação com o complexo mundo branco. Uma das iniciativas propostas pelos povos

indígenas é a construção e implementação de uma escola de formação política do movimento indígena vinculada às suas necessidades e demandas atuais e de seus históricos projetos sociais e étnicos. O sistema escolar em todos os seus níveis, presentes ou não nas comunidades indígenas, precisa ser apropriado e direcionado a serviço dos projetos coletivos de vida de cada povo indígena. Por fim, o grande desafio dos povos indígenas é como garantir definitivamente e em que condições sociojurídicas ou de cidadania, o espaço próprio na sociedade brasileira contemporânea, sem necessidade de abrir mão de suas culturas, tradições, conhecimentos e valores. (Luciano Baniwa, 2007: 144)

Muitas lideranças políticas tem apontado quais são as questões prementes e ameaças colocadas aos povos indígenas nesse começo de século XXI.

One of the most positive developments was the emergence of the new generation of Native activists like Davi Kopenawa: articulate, politically astute, and able to move back and forth across ethnic and cultural boundaries to relate to, and mediate among, diverse constituencies and political discourses at the local, regional, national, and international levels (Albert 1993; Graham in press). (Conklin 2002: 1052).

Na obra ‘Pacificando o Branco’, Erikson mostra como, num presente etnográfico que o autor situa entre os anos 1985 e 1988, os Matis investiam em sua recomposição interna “desembocando num remanejamento da própria autodefinição cultural, no caso, da teoria das substâncias (...) associado ao xamanismo, bem como de práticas de forte conotação identitária como as tatuagens e uso de zarabatana” (Albert 2002: 14). Naquele então, Erikson comentava que “os

ornamentos tradicionais só são usados hoje pelos homens nascidos antes do contato” (Erikson 2002: 200); mas, em 2009, verifiquei o oposto. Muitos jovens e homens com cerca já de 30 anos, todos nascidos após o contato, tinham seus ornamentos faciais como tatuagens e orelhas alargadas para usar os brincos de taboca ou taboca e concha. Em 2009, um dos homens da Beija-Flor, Iva Chunu, teve seu *mananukit* (para o adorno no rosto) perfurado por Kanika, considerado como o ‘primeiro-cacique’ – responsável por diversos *mananukit*, como comentado anteriormente. Os mais jovens, em abril de 2011, vieram me pedir para que os fotografasse com seus rostos recém tatuados na festa que havia ocorrido em janeiro. “*Istá! Muxá abi.*” (Veja! Tenho tatuagem), me diziam. A autodefinição cultural vem passando por uma revalorização dos ornamentos tradicionais e das marcas corporais, não apenas para os de fora, para tusitas ou documentaristas, mas também para os de dentro, no dia-a-dia das aldeias.

Em 2006, 2009 e 2011, durante minha temporada de pesquisa, encontrei os Matis mais excitados com o acesso aos bens industrializados aos quais apenas recentemente começaram a consumir em maior escala. E também muito mais cuidadosos em vestir-se com os colares de murumuru e em usar os adornos em seu dia-a-dia. Aliás, essa foi umas mudanças que observei entre 2006 e 2009. Em 2011, os Matis circulavam com maior frequência e mais facilmente pela cidade de Atalaia do Norte (AM). Em 2003 e 2006, quando estive pela primeira vez em Atalaia do Norte, os únicos poucos Matis que estavam na cidade eram aqueles que viviam como estudantes numa casa pertencente ao Civaja (Conselho Indígena do Vale do Javari). A edificação onde os alunos viviam de graça, “a Casa do Buraco”, era bem velha e com pouquíssima manutenção. Em 2008, os Matis compraram sua primeira casa comunitária com dinheiro ganho por uma das aldeias do Prêmio Culturas Indígenas, edição Xikão Xukuru. Em 2009, adquiriram uma segunda moradia de madeira com as economias de três famílias que queriam um lugar melhor para seus filhos viverem enquanto estudam na cidade e para servir de base para eles dormirem e cozinhareem quando na cidade. Um casal que mora permanentemente em Atalaia cuida da casa e dos estudantes pequenos.

Finalmente, uma terceira casa foi comprada em 2011 com o dinheiro que cobraram da equipe de televisão MBC, da Coréia do Sul. Os Matis estavam felizes com essa terceira casa porque ela não é de madeira, mas sim de alvenaria, a consideraram suficientemente forte e adequada para se tornar a sede da AIMA - Associação Indígena Matis Tsasibon Wintê. Portanto, em 2011, os Matis possuíam três casas em Atalaia do Norte, ou seja, conseguiram comprar três casas em três anos, onde alguns deles vivem, dormem, cozinham ou descansam durante suas viagens à cidade e para as ‘expedições’ de compra. Planejam para breve adquirir ou construir uma pousada ou hotel.

Dinheiro e ensinamentos de Txema

Como já informado na introdução, os Matis tinham em 2009 uma população de 331 pessoas vivendo nas comunidades no rio Ituí e a recém criada no rio Coari, tributário do rio Ituí, 18 deles moravam em Atalaia do Norte. As três comunidades estão localizadas no meio da TI Vale do Javari; portanto, para se deslocar entre essa cidade e as aldeias, o tempo de viagem em canoa de um pau só movidas a motor 8HP ou 13HP é de cerca de três dias, dependendo do rio estar seco ou cheio. Antes que tivessem acesso a motores de popa, eles viajavam remando e em pequenos coxos como os atualmente usados pelos Korubo. Como viviam por cabeceiras de rios e igarapés, não costumavam viajar por canoa para cobrir grandes distâncias. Atualmente, os Matis estão sempre indo e vindo de Atalaia do Norte, localizada no rio Javari, cuja margem oposta é o Peru, e algumas vezes se dirigem também a Tabatinga, na tríplice fronteira de Brasil, Colômbia e Peru. Eles viajam para as cidades principalmente para lidar com burocracias impostas pelo governo brasileiro, para fazer compras e buscar assistência médica.

Os Matis tem dinheiro dos poucos salários disponíveis para aqueles que trabalham para o governo brasileiro como professores, agentes indígenas de saúde (AIS), agente indígena sanitário (AISAN). Dois ou três homens também são pagos para trabalhar em temporadas de três meses como assistentes de vigilância da FUNAI na Base, posto de controle localizado na confluência dos rios Ituí e

Itacoaí. Alguns proventos vem também de benefícios sociais que o governo paga tais como aposentadoria rural (para mulheres acima de 55 anos e homens acima de 60 anos), salário maternidade ou bolsa família²¹³. Eventualmente, tem participado de projetos como PDPI ou outros do MMA (como o de “roças de frutíferas” ou “criação cercada de animais”)²¹⁴. Algumas vezes os Matis trabalham com turistas ou jornalistas para fazer um dinheiro extra e alguns jovens

²¹³ As relações econômicas com o governo federal renderiam certamente uma outra tese de doutorado ou alguns artigos. Como esse não é o foco de minha pesquisa, por ora, basta registrar que, nas aldeias matis, vem crescendo o que alguns pesquisadores chamam de “monetização das aldeias”. (Sousa et alli 2007: 7). E, embora esses pesquisadores considerem que isso aumenta as “desigualdades” na comunidade (op. cit.), não foi o que observei entre os Matis, onde os salários circulavam de diversas formas. Por exemplo, uma casa foi comprada em Atalaia do Norte com salários e benefícios de uns para manter os estudantes e servir de pousada para muitas famílias. Os circuitos de trocas nas comunidades parecem ter incorporado o dinheiro como mais um entre os diversos itens a serem circulados e consumidos. O ponto de partida de afirmar que provoca desigualdades, já pressupõe partir de uma concepção de que seriam antes da monetização “igualitários”, o que também não verifiquei entre os Matis, pois há hierarquias e diferenças que se devem a outros fatores que não necessariamente tem a ver com bens ou dinheiro.

²¹⁴ Novamente, opto por não aprofundar na análise dessas relações econômicas com o governo federal (seus diferentes ministérios e agentes e suas cosmologias sobre “etnodesenvolvimento”, “geração de renda” e outras), pois demandaria espaço e tempo para realizar a reflexão da forma que merece. Faço apenas um registro que os Matis estão envolvidos em alguns projetos como os de PDPI (Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas), do MMA (como de roças e animais em cativeiro), mas os “fracassos”, no ponto de vista dos brancos, em minha opinião apenas mostram que as lógicas de desenvolvimento e economia que mobilizam os atores governamentais, as ONGs e outros, missionários, estão muito longe de dar conta das economias em ação nas comunidades. Há desentendimentos e descompassos vários e não observo nada do que os agentes externos às comunidades chamam de “participação indígena” – termo que agentes de bancos de fomento, fundações estrangeiras ou outros financiadores prevêm em seus “editais” e funcionários de ONGs e entidades missionárias copiam, sem problematizar, em seus “projetos” apenas para que sejam aceitos e recebam seus salários e pró-labores para mais 3 ou 2 anos. Quando se fala em “participação indígena”, creio que são apenas jargões capturados dos editais e servem como acesso aos recursos que logo serão apropriados pela economia interna da aldeia a seu modo e a seu tempo. Em outro lugar, a seu tempo, posso vir a analisar esses “projetos” no grau de profundidade que eles merecem. Nessa tese, comento sobre alguns deles, por exemplo, como os Matis conseguiram resolver a “prestação de contas” da Festa da Tatuagem sem fazer a tatuagem (a qual estavam impedidos por motivo de luto), mas ao mesmo tempo, apreensetar algum resultado para devolver/pagar e não ficar devendo o cumprimento de acordo no Prêmio Culturas Indígenas – edição Xikão Xukuru. Atualmente, os tempos de rituais não se adequam a cronogramas burocráticos, mas não afirmo que também eles não possam vir a se transformar.

homens também recebem salário mínimo em troca de serviços prestados como guias de floresta ou como pessoal de pousadas ou hotéis de selva. Eles também vendem bananas, alguns braceletes ou colares e outros alimentos ou objetos que produzem e conseguem vender nas cidades. Com esse dinheiro, vão às compras. Participei de muitas dessas expedições de compra.

As compras diferem dependendo da idade e do gênero do comprador. Na primeira vez em que fui às compras com um Matis foi em 2006. Estava tentando agradar Txema, o ancião que disse a Parry que seu motor de popa não iria durar. De acordo com a forma amazônica de incorporação de antropólogos por termos de parentesco, como já registrado anteriormente, Txema havia me adotado e já me chamava de *nukun txampi* (minha filha, minha menina). Ele queria que eu comprasse um mosquiteiro para sua primeira mulher Kaná Ëxkó que estava dormindo na Casa do Índio (CASAI), onde sua filha grávida esperava seu bebê que nasceria na cidade. Ele estava cuidando de sua mulher e estava ensinando-me como uma filha deveria se comportar, então nós compramos a melhor rede de mosquito disponível na cidade.

Em 2011, estava novamente em Atalaia do Norte apenas por uma semana levantando dados sobre a situação na área de saúde indígena, quando recebi um pedido de Txema. Ele tirou um de seus colares de murumuru que veste como bandolera, cruzado sobre o peito, e colocou em meu pescoço dizendo: “Você pode comprar um mosquiteiro para que eu leve para sua “mãe” na comunidade? Eu direi a ela que você estava preocupada com a sua saúde e cuidando dela, para que ela não pegue malária de novo”. Era a segunda vez que Txema tentava ensinar-me como eu deveria me comportar para ser uma boa filha para Kaná Ëxkó e ao mesmo tempo me presenteava com um de seus bonitos colares.

Senti-me imersa num mini círculo de trocas Kula ou Moka, onde nossas relações apareciam claramente objetificadas nos objetos transacionados. Também compreendi que Txema e eu estávamos participando e envolvidos em um ato que servia como meio de “transformação de valor” e fora oferecido por ele a mim como uma oportunidade que eu deveria aproveitar a fim de torná-la uma “possibilidade produtiva positiva”, nos termos propostos por Munn

(1986). Ao estudar, por exemplo, atos de dar alimento ou discursos no Kula, Munn examina como o povo da ilha de Gawa considera haver certas potencialidades presentes nesses atos. Ao analisar as dimensões intersubjetivas implicadas nessas ações a partir de uma perspectiva da “ação orientada”, escreve:

For instance, I discussed the way in which Gawans may attempt to influence others to remember them over time so that a given type of act performed by one actor may project the possibility of future hoped-for acts by another into the immediate present, and eventually yield a desire objective outcome. (Munn 1986: 270)

Penso que Txema tratava de novamente fazer-me participar de uma de suas ações orientadas, na tentativa de influenciar-me a lembrar dele e de Kaná Ęxkó por mais tempo, de que eu seguisse pensando neles através da dívida aberta pelo colar em troca do mosquiteiro solicitado. Txema me abria assim nova possibilidade de retribuir seu ato através de retribuições minhas, ações futuras, desejadas e projetadas de certo modo por ele. Creio que o diálogo de Txema com Bruce Parry abre uma possibilidade semelhante de análise, além de ser também uma forma de aumentar o valor das imagens matis, voltarei a esse ponto logo adiante.

Em outras ocasiões, observei Txema e outros anciãos nas comunidades Aurélio e Beija-Flor e na cidade investirem seu tempo em ações orientadas junto a seus filhos ou outros jovens. Vi também Txema agir assim com Tëpi Wassá, seu filho mais velho da relação com Kaná Ęxkó, nunca por meio de discurso, mas ações. Acordar bem cedo e começar a trabalhar na construção da casa de Tëpi, por exemplo. Suas reprimendas ou seus comentários a ações de seus filhos vinham na forma de atos orientados para a ação e que abriam possibilidades positivas ou negativas para esses, como no sentido proposto por Munn (op.cit.). Volto ao debate acerca do valor atribuído ao motor e às imagens. Em seu diálogo com Bruce Parry, Txema chama a atenção do jornalista para a natureza precível de seu presente, ou para a limitada vida útil de um motor de popa frente

às imagens que ele estava permitindo a Parry tomar das vidas matis. Txema enfatizou considerar que as imagens durariam para sempre.

A fim de aprofundar essa questão dos valores, necessidade e desejos e o que perece e o que dura nesse tempo de grandes transformações que é o momento atual da vida matis, apresento algumas descrições de algumas expedições de compras e ao final retorno ao debate de motor de popa versus imagens.

Expedições de compra

A maioria dos jovens Matis quando faz compras gosta de comprar tênis, sapatos, calças jeans, calções e camisetas em cores brilhantes. Se estão interessados em uma garota talvez comprem também um colar com pingente em forma de coração, algo para seus cabelos, saia ou produtos de beleza como xampu ou cremes. Se for casado, sempre dará alguma prioridade a roupas de bebê e pequenos brinquedos de plástico. Se for um homem mais velho, provavelmente será casado, nesse caso, as compras também tomariam a direção de um mercado por atacado com objetivo de gastar em rancho – compra em atacado - de embalagens grandes de produtos como arroz, sabão, óleo de cozinha, sal, açúcar, suco em pó, algumas latas de peixe (bons para caçadas ou pescarias fracassadas), fósforos ou isqueiros, pilhas para lanternas. Algum dinheiro será guardado para alguns extras como roupas, chinelos de dedo ou botas de borracha.

Homens mais velhos se interessam por equipamentos industrializados que, junto aos tradicionais, são utilizados em atividades de caça e pesca. Então, são eles aqueles que pedirão a seus filhos e filhas para que tragam para as aldeias munição 16mm para acertar macacos, queixadas, antas e pássaros, assim como malhadeiras, anzóis, linhas de nylon para pegar peixe. Essa escolha transformou sua dieta, atualmente comem peixes maiores do que costumavam comer quando viviam em cabeceiras de igarapés ou rios e pescavam peixes pequenos com timbó, usados no passado em pequenos buracos d'água e igarapés. Raramente, pescavam apenas usando puçá, arco e flechas já que a água é turva e também não há peixes grandes nesses locais. Para comprar uma espingarda, é preciso economiar cerca de um salário mínimo e meio, alguns precisam

juntar dinheiro durante bastante tempo até que possam comprar uma arma nova.

Foto 68: Binan Tuku reparte o dinheiro da filmagem entre as famílias, eu como sua assistente



Foto 69: Tupá Maria José em compras no mercado de rua em Letícia, Colômbia



Na foto 68, estou entregando um caderno para alguém, presenciei e auxiliei a divisão das notas de dinheiro para quem trabalhou na filmagem com os norte-americanos.

As mulheres têm suas prioridades, mas as diferenças entre elas dependem de fatores como idade, quantidade de filhos e o acesso ao dinheiro que sua família tem e, claro, de escolhas pessoais também. A maioria das mulheres pede por coisas como sabão, xampu, roupas ou chinelos novos, mas não iriam às compras sozinhas ou em grupo de mulheres, mesmo quando tem acesso a dinheiro como benefícios de bolsa maternidade ou bolsa família. Normalmente, uma mulher irá comprar com seu pai, marido, irmão ou namorado, apenas uma vez saí para comprar com duas mulheres. Ainda que a maioria delas fale português, ainda não tem o hábito de falar em português, compreendem e respondem em Matis, com raras exceções (apenas duas Matis conversam comigo às vezes em português). Outra razão pela qual preferem ir acompanhadas da pesquisadora ou de alguém de suas famílias como intermediário é que apenas poucas mulheres fazem bem contas.

A situação vem mudando rapidamente nesse aspecto. Em 2006, apenas uma jovem Matis havia estudado em uma escola na cidade; praticamente todas as outras jovens tiveram educação escolar diferenciada indígena em suas comunidades. Algumas garotas sabiam fazer contas simples e apenas uma conseguia somar números cujo resultado era maior que três dígitos. Em 2011, duas meninas de treze anos estudam na escola em Atalaia do Norte, seus pais querem que elas sigam estudando, serão as primeiras duas mulheres a terminar a escola formal não-indígena. Elas fazem contas em números acima de 100 e escrevem textos longos em Português. Eles dizem terem tomado essa decisão para terem mais conhecimento sobre o mundo dos brasileiros, localizado principalmente em Atalaia do Norte e Tabatinga, onde costumam ir. Os pais querem que seus filhos tenham domínio contas matemáticas, considerada uma importante qualidade e também para evitar ser enganado pelos donos de lojas e comércio local²¹⁵.

²¹⁵ Ao analisar as estratégias indígenas de povos do Alto Rio Negro, conclui Luciano Baniwa em sua tese: “As teorias dos projetos etno-políticos dos povos indígenas contemplam um leque de possibilidades e processos estratégicos cuja finalidade é partilhar, agregar, convergir e complementar os seus conhecimentos tradicionais com os conhecimentos técnicos e científicos da escola, numa relação dialógica que permite o exercício político auto-sustentado, que garanta a eles as condições de serem agentes do desenvolvimento de suas comunidades e de seus povos. Essa instrumentalização técnico-

As mulheres jovens, de 13 a 18 anos, gostam de comprar roupas novas e coloridas, produtos de beleza como xampu, lixas de unha, pinças (também os homens que as usam para arrancar pelos indesejados da sombrancelha e outros pelos do rosto). Quando são um pouco mais velhas, provavelmente terão bebês e então os itens de compra também variam, começam a dar mais atenção a sua casa e utensílios de cozinha – um fogão ou botijão de gás, e panelas grandes e pequenas de alumínio. Certa vez, carregando fardos de mandioca no caminho de volta para a aldeia, uma das três mulheres disse a mim que agora eu podia entender com meu corpo porque elas gostam de fogões a gás e panelas de metal: “Somos nós que carregamos o que é mais pesado na aldeia, trazemos lenha para cozinhas e esquentar, mandioca, água”. Panelinhas pequenas são apreciadas para que suas crianças possam usá-las distribuindo comida pela casa dos demais parentes. Com isso não quero afirmar que a única razão pela qual as mulheres gostam de bens industrializados é devido a razões práticas, mas a leveza de alguns materiais tem um papel importante em suas decisões também. Algumas tecnologias trouxeram facilidades para a vida das mulheres.

As mulheres Matis continuam usando panelas de cerâmica para cozinhar macacos, por exemplo, pois elas tem um diâmetro maior e são mais rasas que as de alumínio, servindo perfeitamente e melhor para esse propósito, mas claro que não são boas para trazer água dos igarapés, pois são muito mais pesadas e quebram com mais facilidade. Muitas mulheres Marubo continuam a usar suas *têtxu matsu* (espécie de moringa, vasilha de cerâmica para água, ou “panela com pescoço” traduzindo literalmente do matis), enquanto as Matis preferem utilizar garrafas PET ou panelas de alumínio para tal atividade. Sahlins chamou atenção para o papel executado pelas mulheres havaianas na época dos eventos envolvendo o Capitão Cook que terminaram transformando o que até então eram estruturas mais estabilizadas (2003 [1987]). Como também comenta Sahlins,

política da escola é parte da estratégia dos povos originários na luta por retomada de autonomia, entendida aqui como a capacidade de manejo do mundo, fragilizada pelo longo processo colonial opressor, e que agora inclui também o manejo do mundo branco, para o qual se faz necessário sua domesticação.” (Luciano Baniwa 2011: 338).

Cook era também uma espécie de “agente global de Adam Smith”, “o arauto da Pax Britannica”, Cook era também um [deus] Lono burguês” (op. cit.: 167, comentário meu entre colchetes).

Saias, cortes de cabelo, miçangas: moda interétnica

Mulheres, especialmente as mais velhas, gostam também de comprar cortes de tecido medindo cerca de 50 cm X 1,80 m para terem saias novas dobrando o pedaço retangular de tecido e os unindo por costura a lateral curta. Então vestem essa mini-saia básica entrando nessa abertura, a puxam em um dos lados com uma mão na altura do umbigo, o que sobra do pano para o lado agora retorna novamente sobre a frente da saia e cobre com mais duas camadas de pano a frente da barriga e do ventre. Prendem essa parte para dentro e enrolam essa borda superior algumas vezes até que fique uma bonita terminação na parte superior, parecendo uma faixa de pano na cintura. É uma moda que as mulheres Matis aprenderam com as Marubo que vivem no mesmo rio Ituí e também no rio Curuçá. As Marubo, como já mencionado, são também falantes de língua do tronco lingüístico Pano e tiveram contatos esporádicos com peruanos e brasileiros por volta de 1900 e mais estáveis depois dos anos 50. Essas mini-saias eram moda nas comunidades matis em 2006 e também antes, em 2000, de acordo com foto e comentário de Erikson (2002a: 202). Essa minissaia é a roupa certa seguindo código da vestimenta apropriada para festas. Para se entender bem a que ponto o era, as mulheres chegaram a fazer uma saia assim para que eu me vestisse apropriadamente para a inauguração da maloca nova de Mário Marubo, para uma festa que durou dois dias.

Em 2009, observei mais variedade entre os cortes de cabelo das mulheres e jovens matis, as mulheres cansaram da moda Marubo de cabelo longo com franja reta e também estavam seguindo o conselho de Tëpi Pajé. Ele também pediu às mulheres jovens que voltassem a cortar curto seus cabelos, de um jeito que poderíamos chamar de mais “tradicional” se considerarmos que as mulheres tinham o cabelo cortado curtinho nos anos 1980, como vemos nas fotos da Funai na época do primeiro contato (CEDI 1981 ou nas do primeiro trabalho de campo de Erikson (1996). Apenas algumas

poucas mantém seu cabelo longo na moda Marubo, a maioria os mantém em 2011 no comprimento máximo das orelhas. Também a mini-saia Marubo caiu em desuso. Mais e mais as jovens mulheres Matis estão usando shortinhos no lugar delas. Ou seja, a cultura está num momento de grande dinâmica e movimento e contraria ideais ou desejos de congelamento de atores internos e externos às aldeias. Ewart observa algo similar entre os Paraná:

when considering the use of clothing as an aspect of modernity, we do well to examine with some care the gendered dimension of such usage as well as the history of acquiring clothing. By doing so, the Paraná case illustrates that what from the outside may well look like a simple case of Paraná people becoming more like Brazilian nationals, is in fact far more nuanced, with women and men pursuing differing goals in their use of bodily adornment as well as perceiving the adoption of white people's clothes as not necessarily the bodily adornments of Brazilian national society but rather the adornments of other indigenous groups. (2007: 50, sublinhado meu)

Depois de mais de 30 anos de contato com os brasileiros, gringos e demais povos indígenas da região, as Matis retornam para um modo mais “tradicional”, porém deixando ainda de lado a prática de perfurações nasais e a expansão dos lóbulos das orelhas. Retornam a um certo tradicionalismo, mas não completamente. As Marubo continuam a ter seu cabelo longo com franja e a vestir suas mini-saias de um só pano decoradas com um cinto de miçangas e conchinhas que elas cuidadosamente tecem. O papel político do xamã que pede às mulheres voltar a usar a moda mais tradicional merece atenção. Tem certamente relação com a oferta dele em dezembro de 2009 a que as mulheres tomassem *tatxik* (bebida do cipó) antes reservada apenas aos homens. Analiso como sendo uma tentativa de Tēpi Pajé em amargar o grupo todo e também como uma forma de, ao incluí-las no compartilhamento da bebida cerimonial,

desacelerar as transformações das mulheres em quesitos identitários tais como o corte de cabelo e a roupa. As mulheres mudaram mais seu visual do que os homens, como comento no item seguinte.

Gênero e “matriz da cultura”

Outra diferença importante de notar entre os dois grupos vizinhos é uma que concerne à diferença de gêneros (feminino e masculino). As mulheres Marubo continuam usando seus ornamentos de miçanga, algumas crianças usam no dia-a-dia na aldeia os cordões que passam pelo septo nasal e suas minissaias, mas os homens Marubo se vestem mais como os demais homens não-indígenas ou índios urbanos, exceto por seus colares e braceletes. Com os Matis, é quase o oposto simétrico, os homens continuam a produzir suas perfurações e usar todos seus ornamentos de taboca, conchas, de fios de caule do açazeiro e madeira e usar os colares cruzados como bandolera sobre o peito enquanto as mulheres tem menos interesse em manter suas ornamentações antigas e gostam de se vestir na moda das meninas não-indígenas da cidade de Atalaia do Norte. É como se Matis e Marubo tivessem uma interessante reversão de moda relacionado ao gênero feminino e masculino com relação às modas citadinas quando em suas respectivas aldeias.

Os Matis contam que seus vizinhos Marubo afirmam que suas mulheres são as “matrizes de sua cultura”, pois seguem usando seus adornos de miçanga presos atrás das orelhas que passam como um colar pelo orifício nasal, as joelheiras, tornozeleiras, colares pesados de miçangas de vidro ou de conchas aruá, preferencialmente brancas, cruzados sobre o peito, saias, pinturas faciais. Seriam os Matis um inverso simétrico? Afinal, são os homens Matis que se mantêm muito adornados, com seus *Matsësen txu*²¹⁶ - coisas Matis, também usado para referir-se aos adornos Matis. Os homens usam no dia-a-dia seus *xitá* (colares de dentes de macaco) ao redor do pescoço, *piskaren* colares de murumuru cruzados sobre o peito como bandoleira, *uitsun* braceletes tecidos, também são chamados de

²¹⁶ Para entender melhor as diversas interpretações de *txu*, ler sub-título ‘*nukin txu*’ que trata do tema.

mëkan nossoakit os dos pulsos, e *taë tëtunsoakit* os das tornozeleiras, os outros mais finos abaixo dos joelhos são os *datankuassoakit* e nos bíceps *pëtëxka*, *pawut* brincos, *mananukit* bastões faciais, *dëtaxkete* adorno nasal, *dëmux* espinhos das aletas nasais e o *kuiut* furo abaixo do lábio, para tembetá. Apenas deixaram de utilizar o *xuí ponexek* ou *xuí ponaxtë* cordão peniano, apenas os bebês e alguns meninos pequenos usam um cordão de tucum ao redor da cintura até os 3 anos mais ou menos.

As mulheres Matis são as que pararam de usar tantos adornos, muitas não fazem mais o alargamento das orelhas para usar *pawut*, preferem usar brincos “não-indígenas”, ou seja, furinhos do tamanho de uma agulha, e algumas não gostam de usar mais os *piskaren* Matis, colares de murumuru, preferindo colares de miçanga (*nawan piskaren*) ou correntinhas de metal com pingentes em forma de coração ou bichinho. Porém, a moda dos colares de murumuru voltava aos poucos devido aos pedidos de Tëpi Pajé e também pela associação que ele e outros vem fazendo entre o uso de miçangas ou da “moda Marubo” com doenças e a falta de força e resistência epidemiológica e “cultural”. Volto a tratar desse assunto, da negação das saias, cortes de cabelo marubo e colares de miçanga ao escrever sobre as roupas e moda na aldeia. Na comunidade Beija Flor, usava-se mais colares de murumuru em comparação com a Aurélio.

***Tatxik*, mulheres e mudanças**

Em muitos outros aspectos, ambos – Matis e Marubo – seguem transformando-se rapidamente, especialmente enquanto aprendem e aprendem como domesticar e usar equipamentos eletrônicos e tecnológicos industrializados como computadores, câmeras digitais, entre outros. As mudanças são aceleradas também em atividades que consideríamos, na academia, como ‘rituais’ ou ‘tradicionais’. Em dezembro de 2009, como comentado antes, Tëpi Pajé estava convidando as mulheres velhas e jovens Matis a começar a beber *tatxik* com os homens. Erikson havia observado entre os Matis, em pesquisa realizada em 1982 e em 1985 (tempo etnográfico de artigo publicado em 2002), um abandono dos valores antigos, o consumo do *tatxik* entre eles, decorrentes do que ele identificava

como um medo à época de lidar com o *xó* (op. cit.: 183). Mas é importante lembrar que a data dos dados desse artigo corresponde a vinte anos antes de sua publicação; quando estive em 2006 nas comunidades matis, não observei tal “abandono dos valores antigos”. A transformação e renovação de rituais veio se desensolrando aos longo dos anos, nos vinte anos que separam os trabalhos de campo de Erikson e os meus. Ainda nesse texto, Erikson relaciona estrangeiros e mulheres como sendo simbolicamente mais *bata* (substâncias doces e salgadas) e exógenos em oposição ao masculino, ao endógeno e *tximu* (substâncias amargas) (op. cit.: 181-182). Se ele está certo, podemos então considerar que atualmente, em 2011, as mulheres passam por um amargamento, tornando-se também mais *tximu*.

Em 2009, práticas de inoculação de *xó*, tais como perfurações, tatuagens, chibatadas, e de ingestão de *xó*, como o *tatxik*, voltam com força e a prática se inova, com a entrada de mulheres na roda. Gostaria de chamar atenção para as rápidas transformações e retorno a certas práticas, como essa, que são fundamentais na criação e refortalecimento identitário matis. A beberagem de *tatxik* vai se afirmando como uma prática que serve também de sinal diacrítico dos Matis e Mayoruna/Matsés que a bebem em relação aos Marubo, povos de língua Pano que vivem nos rios Ituí e Curuçá no Vale do Javari, que não a utilizam. Os Korubo também bebem *tatxik*, mas ainda não participam das sessões/rodas de *tatxik* na cidade de Atalaia. Os Matis algumas vezes bebem com eles quando de descida ou subida no rio Ituí. Na cidade, muitas vezes os velhos Matis iam à casa de Paxá Mayoruna para juntos tomarem *tatxik*. A bebida cria e fortalece entre eles a aliança. Em 2011, fotografei a três anciãos passavam pela ‘avenida’ principal de Atalaia carregados de cipó que haviam coletado nos arredores da cidade e levariam para suas aldeias. Ou seja, além de ser um local onde vão para buscar dinheiro e fazer compras, a floresta ao redor da cidade também fornece o *tatxik*.

Foto 70: Tumi Bëchuru, Kuini ‘Mariwin’ e Makë Bëux ‘Grifo’ buscam *tatxik* em Atalaia do Norte



Por isso, o sentimento de “anthropological blues”, aquela ligação nostálgica dos antropólogos com suas memórias de campo/floresta (cf. Da Matta 1978) e de seus amigos e professores nas aldeias, não precisa ser acompanhado de nostalgia por um tempo frio em que a mudança é lenta. Muitos pesquisadores, especialmente os europeus, parecem dar atenção demasiada ao “resgate” e pesquisar como era a vida dos índios no tempo antes do “contato”. Veja, por exemplo, como Descola começa o “Lanças do Crepúsculo”:

Sendo sua região de acesso difícil e sua reputação belicosa aparentemente merecida, esses Jívaro teriam se mantido até o momento isolados do mundo exterior, ao contrário de seus congêneres shuar submetidos por várias décadas à influência aculturadora das missões. Era mais ou menos o pouco que se sabia a

respeito dos Achuar na época, e era o que tinha motivado minha companheira²¹⁷ e eu a realizar entre eles uma pesquisa etnográfica de longa duração. (Descola 2006 [1993]: 38)

Ele escreve que tinha “uma visão um tanto romântica desta experiência iniciática, alimentada pelos grandes clássicos franceses e anglo-saxões de etnografia exótica” (op. cit.: 47), que o fez escolher pela Amazônia e pelos Achuar que tinham a “distinção do desconhecido, privilégio que se fazia raro no mundo amazônico” (op. cit.: 42). Quando finalmente, após uma intrépida excursão pela mata, o casal de pesquisadores chega nas comunidades e os descreve, como se vestiam e caçavam com rifles, como um dos jovens era poliglota por haver trabalhado “durante alguns meses como operário numa companhia prospectora de petróleo no rio Curarai” (op. cit.: 64). Como Descola, muitos antropólogos consideraram por muito tempo estarem correndo atrás de registrar culturas “isoladas” que estariam sofrendo a “perda de sua cultura” em contato com agentes externos.

Tratar culturas como sendo mônadas ou a “whole” (um todo²¹⁸) é um grave erro que já deveria ser parte do passado da Antropologia:

Leiris also declared that it would be a grave error to treat societies, even the most remote, as if they existed in isolation from the rest of the world. Regarding societies like those in the Caribbean, he wrote: “We cannot, without falsifying the picture, neglect the fact that these societies have been subjected to a

²¹⁷ Desde 2005, a antropóloga Anne Christine Taylor, é diretora do departamento de Educação e Pesquisa no Museu du Quai Branly, em Paris.

²¹⁸ Em artigo no livro “Conceptualizing societies”, Strathern comenta: “Society was a vehicle for a kind of Western holism, a totalizing concept through which modern people could think the holism of others. (...) At the same time, Battaglia argues (1990: 4), the new vocabulary may well capture indigenous conceptualizations that proved refractory to pluralist models” (Strathern 1992: 77). Antes havia citado já Battaglia que teria notado a influência das perspectivas analíticas hermêuticas e deconstrutivistas que teriam como objetivos “respect for indigenous ways of conceiving the cultural reproduction of knowledge that are themselves ‘perspectivist’” (op.cit: 76).

colonial regime. ... If we wish to be objective, we need to view such societies in their actual state—that is to say, as societies experiencing to a variable degree the economic, political, and cultural hold of Europe—rather than thinking in terms of some kind of integrity, for it is patently clear that the societies which fall within our purview have never known such a supposed integrity, even before being colonized, given the total unlikelihood that any society ever lived in complete isolation". Continuing in the same vein, he asserted that no society exists "out of time," frozen in a state governed by stable traditions and free of disruptions, whether from the inside or the outside. This position carries practical consequences that go well beyond the job of anthropological observation, to reach into the realm of moral responsibility. Leiris wrote: A culture is inseparable from history. ... It's not something fixed, but rather something moving... As for the preservation of cultures, ... it would be futile to preserve them as they are because, even if that could be done, it would mean subjecting them to a process of petrification. (Price 2004: 29, sublinhados meus)

Exatamente como nos falamos nas narrativas sobre a época que os Matis viviam no que a Funai e muitos antropólogos chamam como "período de isolamento" (Arisi 2010). Hoje temos na academia dada mais atenção a processos e transformações, criações e recriações. O *tatxik* é um bom exemplo de como algumas práticas que parecem abandonadas podem, em pouquíssimo tempo, retornar e serem transformadas, como a entrada de mulheres na roda da bebida. Sempre lembradas pelos Matis como suas primeiras transformações depois do contato são o acesso a roupas industrializadas e a influência da moda Marubo. Os Marubo se tornaram os principais intermediários das relações dos Matis com estrangeiros no começo de suas relações interétnicas sob a égide da

Funai. Então, os Matis tornaram-se por sua vez intermediários do contato da Funai com os Korubo a partir de 1996. Em 2006, trabalhei com os Matis em suas narrativas do tempo em que viviam considerados pelos outros como “em isolamento”, seu contato com brasileiros e o evento de contato com os Korubo – os cerca de 25 Korubo que falam uma língua também Pano e vivem na margem esquerda do Alto Ituí a algumas voltas da Base da FPEVJ (Arisi 2007; 2010).

Os Matis sempre me disseram que fizeram contato com os brasileiros em 1978 porque estavam curiosos sobre eles, porque queriam pedir cachorros, panelas e terçados (machetes). Em outra versão, um velho que teria sido rejeitado por uma jovem estava com um sentimento meio suicida e resolvera ir na direção dos brancos para ver se eles o ajudariam mantado-o com um tiro. Bem, seja o que for que eles desejavam dos não-indígenas brasileiros antes do contato, são unânimes em afirmar que pediram roupas desde o primeiro encontro pacífico. Logo eles provaram algumas camisetas dos trabalhadores da Funai, dizem que elas fediam muito, então solicitaram roupas novas.

Os Matis dizem que roupas estavam entre os primeiros itens que os Korubo pediram, já no começo do seu primeiro “contato” em 1996. Os Korubo demandaram panelas de alumínio, facões, machados e rifles. Os trabalhadores da Funai, instruídos por Sydney Possuelo, um sertanista da Funai, não deram-lhes as roupas. Os Matis dizem que Possuelo considerava perigoso, pois os Korubo não saberiam que deveriam lavá-las de tempos em tempos e poderiam pegar doenças de pele como micoses por usar roupas úmidas e sujas em um ambiente tão abafado. Talvez essa até fosse uma boa razão no começo, pois os Korubo poderiam sumir no mato com as roupas e adoecer por causa delas, mas o fato é que os Korubo pediram por roupas durante anos sem conseguir ganhá-las e a Funai continuou a controlar os Matis para que esses não presentearassem ou trocassem com os Korubo nenhuma de suas roupas.

Podemos relacionar esse debate sobre a recusa das roupas aos Korubo com o que também vem sendo feito com os Zoé (índios também “sob” cuidado da CGIIRC/Funai) que estão caminhando longe de suas comunidades para buscar os utensílios negados pelos

funcionários do órgão “de proteção” junto a madeireiros ou outros agentes que circulam em alguns lugares distantes de suas aldeias. Essas duas sovínices da Funai tem relação com o estereótipo dos corpos nus indígenas como “index of authenticity” (Conklin 1997) e imaginados por certo “Euro-[north]-american discourse” (cf. Hirsch & Strathern 2004)²¹⁹. No começo da década de 2010, a evitação da Funai e de Possuelo de vestir os Korubo está também ligada ao desejo de jornalistas “Euro-[norte]-americanos” por corpos nus indígenas como símbolos de uma imaginada pureza e tradicionalidade, também herdeiros de imaginários românticos sobre como um indígena deve parecer para ser considerado por seus “consumidores culturais” como “verdadeiros índios” ou “índios reais”. Muitos cineastas e jornalistas foram trazidos pela Funai e Possuelo para filmar os Korubo, seu “primeiro contato” foi tratado como um “reality show” pela National Geographic e, como ilustro acima, por um cineasta independente se arroga o direito de ter um site com o nome *korubo.com*. Talvez os chefes da Funai não quiseram “poluir” o visual natural de um “povo indígena isolado” ou “povo indígena de recente contato”, por isso talvez os Korubo não receberam roupas até o dia em que Possuelo finalmente as trouxe – calções e camisetas - para entregar, acompanhado da imprensa para cobrir a ocasião especial (Arisi 2007: 17).

Uma das malocas Korubo foi também certa vez destruída parcialmente pelos trabalhadores da Funai porque os Korubo haviam utilizado para sua construção uma lona plástica azul que recolheram do “tapiri dos presentes” da Funai, presentes usados para comprar a confiança e amizade dos mesmos Korubo. Essa lona azul servia de teto ao tapiri – um acampamento de floresta, os Korubo a compreenderam como parte dos “presentes de atração”. Então, imagine como os Korubo se sentiram com o fato de que os mesmos servidores da Funai destruíram a maloca que haviam construído com a tal lona plástica entretecida com as palhas que usam para cobrir o teto. Os Korubo provavelmente consideraram os funcionários da Funai uns sovínas. Alguns índios consideram que esse

²¹⁹ Os autores utilizam esse termo quando se referem genericamente aos “western white people” – eu apenas acrescentaria a palavra “North” antes de “American” para deixar mais claro a localização desse discurso aos qual os autores se referem.

desentendimento da lona plástica foi a razão pela qual Ta'van Korubo matou 'Sobral', Raimundo Batista Magalhães, um indigenista experiente morto por borduna em 1997.

Certa vez perguntei a um Matis se ele estava no evento com Sydney Possuelo e a imprensa quando os Korubo receberam oficialmente as primeiras roupas e um deles me respondeu: “Roupas é a primeira coisa que os índios pedem, porque andar nu na floresta é muito ruim, eu lembro bem da época em que eu vivia arranhado e lanhado, com picadas por toda pele” (Arisi op. cit: 60). Os Matis estavam muito irritados e preocupados com os pedidos de roupas dos Korubo.

Achei muito muito ruim que demorou tanto para os da Funai darem roupas para os nossos parentes Korubo. Os Korubo sempre nos pediram por roupas, pelos nossos calções, pelas nossas camisas, pediam tudo que era vermelho. Pediam nossas miçangas, até agarravam nossas roupas, tiravam mesmo do nosso corpo, puxavam, roubavam nossos colares de miçanga e nossos relógios. Por que o Sydney não queria dar roupas para eles? Funai e os brancos? Querem ser chefes. A gente não sabia quando a gente fez contato, mas agora nós sabemos e não vamos deixar nossos parentes serem tratados assim. Nós vamos dar roupas para eles e ensinar a usar as espingardas 16mm. Ninguém pode querer parar eles. (Homem Matis 2009)

De 1987 a 2005, Possuelo foi o coordenador da CGIIRC (antes Departamento e não Coordenação-Geral). Recentemente os Matis voltaram a ser considerados de “recém-contato” e passaram a ser responsabilidade da CGIIRC²²⁰. Considero que trazê-los

²²⁰ Os Matis, os Kanamari e os Marubo vem mantendo contato com os outros coletivos Korubo, aqueles considerados “isolados” pela Funai. Os contatos entre os grupos indígenas vem ocorrendo com mais e mais frequência com aqueles que circulam de barco pelos rios Itui, Itacoai, Branco e Coari. Para mais, ver Amorim (2008) e Arisi, Cesarino & Francisco (2011).

novamente a essa categoria de ‘recém-contatado’ é relacionado à decisão de controlar os Matis, baseado no mesmo velho discurso de tutela que tanto sustenta o indigenismo da Funai (Souza Lima 1995). Também tem relação com uma visão tão comum entre indigenistas brasileiros que se prendem numa idéia romântica de pureza, nus e ingênuos índios que não devem transformar-se tão rapidamente e devem ser mantidos sob controle e sem bens industrializados. Há também outras razões econômicas e políticas, mas não as aprofundarei nesse momento. O que considero relevante nas narrativas e comentários matis que reproduzo acima relacionados aos eventos de evitação de roupas e da lona plástica para os Korubo são os atos dos funcionários da Funai e suas tentativas de manter os Korubo nus pelo maior tempo que foi possível e sem bens industrializados. Esses tem total relação com nosso próximo tópico.

Capítulo XI - Nudez e roupas

Vamos olhar com mais atenção essa idéia de corpos indígenas como “index of authenticity” como Conklin (1997: 712) e em alguns outros debates sobre roupas indígenas que acompanhei. Quando o assunto são os índios amazônicos, persistem e resistem os estereótipos – via a mídia e o senso comum – de que índios de verdade são os índios sem roupa ou vestidos apenas de penas, cordões penianos ou pintura corporal. É como se muitas pessoas não pudessem admitir que os índios gostam e se dão bem com tecnologias ou roupas. Conklin escreveu um texto onde chama atenção ao comentar sobre Gary Larson, um famoso cartunista norte-americano:

Every connoisseur of anthropology department bulletin boards knows this *Far Side* cartoon (Larson 1984): A grass-skirted native man in a tall headdress stands at the window of a thatched hut. He has just spotted a couple of pith-helmeted, camera-toting creatures coming ashore and sounds the alarm: "Anthropologists! Anthropologists!" His two companions, similarly attired with bones through their noses, rush to unplug their television, VCR, lamp, and telephone and stash them out of sight. The cartoon captures a persistent stereotype about native peoples and cultural authenticity. The first, obvious idea is that outsiders (anthropologists included) tend to see complex Western technology as a corrupting force that undermines traditional cultures. "Real" natives don't use VCRs. A second, more subtle message in Gary Larson's sketch concerns the importance of exotic body images in defining cultural integrity. Hide the television, but keep the grass skirt, and the "authenticity" of the natives goes unquestioned. (Conklin op.cit.: 711)

O cartum de Larson ilumina as tensões entre as diferentes expectativas que vêm à tona nessas situações de (des)encontros. Eu as registrei ocorrendo especialmente entre os turistas e os Matis. Por um lado, observei os Matis “going native” na frente das lentes de câmeras ou se desnudando de algumas de suas peças de roupas, tirando colares de metal “purificando” (cf. Latour 2005) e também registrei os turistas fazendo esses movimentos, como Franz Boas com seu cobertor, cobrindo a cena para fazer um “cenário limpo” (Latour op. cit.). Por outro, também estive em situações onde as meninas “went native” tirando os sutiãs e os jornalistas foram os que não gostaram da tal “purificação”, pois tinham assistido o documentário de Bruce Parri gravado na comunidade Aurélio e lá as mulheres aparecem de sutiã. Então, essa é uma das tensões dos “encontros”, a definição de “autêntico” ou do que é “puro” varia de acordo com o olhar do observador e isso ainda supreende aos Matis. Sul-coreanos preferem sem sutiã, mas norte-americanos acham autêntico manter os sutiãs...

Usar ou não roupas tradicionais? Ficar nu ou sem nada de objetos e signos das sociedades industriais para ser o que alguns turistas e jornalistas consideram mais autêntico? O autêntico é ficar de sutiã? É importante dizer que ainda que muitos turistas e jornalistas peçam para os Matis desnudarem na frente das câmeras, não quer dizer que todo povo das câmeras faça o mesmo. Vi um guia turístico tentando desnudá-los, pedindo aos homens que tirassem a camiseta ou comentando que eles ficariam “mais bonitos” se usassem uns panos enrolados a guisa de tapa-sexo quando remando ou caçando com os turistas. Podemos pensar nisso como uma prática de “purificação” (cf. Latour 2005), a mesma ocorre em várias destinações turísticas com povos que viram “epítomes de primitividade”, como observado por um antropólogo entre os Maasai:

However, in most cases tourists and their agents often pay some small fee to get the local Maasai people pose nude for photographs. Specifically, “women pose bare breasted and men with their buttocks exposed (Kismir, 1998: 7)”. Narok and Kajiado

districts are notorious for this business. Such photographs are used to make postcards, brochures and some times books a broad (Dapash, 1998 cited in Kismir, 1998). Out of this the Maasai people have won a reputation as an epitome of primitivity and a symbol of backwardness and savagery with little or no socio-economic benefit. This is probably why any cultural tourist interested in African life-style must in one way or another have come across the Maasai's culture. (Wanjohi 2002: 85)

Outra imagem disponível na internet feita em 2008 traz seis homens Matis vestidos de modo “tradicional” - na moda pré-contato com a Funai, com seus cordões penianos e adornos e uma mulher vestida apenas com os colares de murumuru e segurando seu bebê mamando de seu seio. Eles se desnudaram só para fazer a fotografia, essas imagens ficaram disponíveis na internet e um trabalhador da Funai quis impedir que ficassem online, denunciando o caso ao Ministério Público. Outra versão que escutei afirmava que os Matis mesmo denunciaram o guia pois consideraram que ele havia descumprido o acordo. Tentaram bloquear a imagem, para não circular pois consideravam-na um abuso e uma afronta à ingenuidade dos Matis. Ao refletir sobre os Masaai, Wanjohi sugere que “like in any other cultural tourism destination it is upon the Maasai community to decide to what extent they are willing their cultural values to be assessed according to their tourist economic value” (op. cit: 89).

Essa foto dos Matis com cordões penianos explicita uma controvérsia que devemos olhar e pensar de outros pontos possíveis. Um dos homens Matis mais experientes, muito ocupado tentando organizar acampamentos ou passeios diários com turistas, explicitamente me pediu para que gravasse sua opinião sobre esse assunto particular:

Barbara, esse é meu penis. Eu costumava caminhar com ele amarrado assim para cima

até eu ter uns quinze anos. Bem, acho que eu tinha uns quinze naquele então... Quando não tinha nenhum da Funai aqui, não havia turistas, nem estrangeiros. Então esse era e ainda é o meu pênis. E eu sou velho o suficiente para saber para quem eu quero mostrar ou não o meu pênis.” (Binan Tuku)

Quando estava com os Matis e os turistas, se o guia pedisse para que os Matis tirassem a camiseta a fim de fazerem melhores fotos, alguns simplesmente se recusavam, alguns desvestiam-se e outros diziam não se importar com nada daquilo. Certa vez, com jornalistas norte-americanos ocorreu o contrário. Nós estávamos em uma comunidade Tikuna na Colômbia pela beira do rio Amazonas por questões logísticas – para contornar as imensas dificuldades que as equipes de tevê enfrentam para conseguir autorização para gravar com suas câmeras apontadas para os Matis apontando seus dardos afiados de zarabatanas em macacos ou mutuns. Assim que pisamos fora das comunidades Tikuna, porém ainda dentro de seus territórios, as mulheres Matis tiraram seus sutiãs para total desconcerto dos cameramen. Eles vieram perguntar-me porque as mulheres havia se despido, afinal eles haviam assistido o já mencionado documentário de Bruce Parry onde as mulheres sempre aparecem vestidas de camiseta ou com sutiãs. Eu o respondi que achava que elas tiraram os sutiãs porque provavelmente tinham sido socitadas a assim proceder, desnudando-se, muitas vezes antes atendendo a pedidos de turistas ou jornalistas.

O câmara estava sentindo-se muito chateado, porque era adepto de documentários de estética mais ‘realista’, então não queria filmá-las sem os sutiãs ou as camisetas. O aconselhei a fazer o que achasse melhor, ele poderia ir conversar com as mulheres sobre isso se o incomodava. Depois, quando retornamos para as casas onde hospedávamos, as mulheres gargalharam quando lhes contei da conversa com o câmara gringo. Falei que o homem estava intrigado porque elas tiraram os sutiãs para filmar na floresta. As duas mulheres – por volta de 25 e 20 anos – responderam-me: “Nós nos achamos mais bonitas sem os sutiãs quando nós estamos caminhando na floresta com os seios nus”. Elas também estavam rindo e se

divertindo porque notaram que o cameraman não esperava que elas fossem ficar com o peito nu. Talvez também tratava-se de uma relação jocosa, onde brincavam de seduzir o cameraman.

Naquele mesmo dia, as mulheres riram de mim perguntando qual dos jornalistas norte-americanos eu achava mais bonito e ficaram provocando-me pois meu marido estava acompanhando a gente, elas disseram que eu deveria também ter tirado meu sutiã pois do contrário meu marido teria apenas os seios delas para olhar já que os meus estavam escondidos. Havia também um homem Tikuna que elas acharam bonito, mas comentaram que os homens índios não prestam tanta atenção em seios pelados como os não-índigenas. Então, de suas perspectivas, tirar os sutiãs também era uma forma de controlar e provocar os cineastas, a mim e aos demais homens não-Matis.

Em diferente ocasião, quando praticamente todos da comunidade Auélio posaram para uma foto em grupo durante a grande festa realizada em setembro de 2009 para celebrar a inauguração da nova maloca construída, a maioria das mulheres estava também sem os sutiãs e mostravam seus colares de murumuru e seus seios para serem fotografados (ver na tese foto 7). Muitas estavam também vestidas com saias de tecido azul na moda Marubo que haviam comprado e costurado especialmente para a ocasião (sem os cintos marubo de miçangas e conchas). Os homens também estavam vestidos com seus colares cruzados como bandoleiras sobre o peito e shorts de nylon negro que depois seriam usados como uniforme de futebol, pagos pela Funai a quem pediram o vestuário. Essa é uma imagem da comunidade como eles preferiram construir também para seu próprio consumo, para terem como registro dessa festa de “inauguração oficial da maloca” naquela particular ocasião. Bushe Matis, coordenador da AIMA, pediu que eu reproduzisse sobre tela impermeável, como um banner, essa foto e outra de um grupo de cinco jovens com os corpos pintados também sem sutiã (e outra para a aldeia Beija-Flor) para que as pendurassem dentro da maloca. Na parede da AIMA, há um banner com foto de homens Matis pintados totalmente de negro, posando bem sérios na frente da casa sede da AIMA.

A questão sobre mostrar ou não seus corpos nus atualmente depende muito de cada contexto e de cada relação construída e estabelecida entre aqueles que estão com os estrangeiros em certo momento. É uma decisão tomada a cada vez quando encontram-se com turistas e jornalistas e dela depende muitas expectativas desde o ponto de vista do consumidor – o povo da câmera – assim como depende do desejo que está do lado de cá – daqueles que são filmados. Os Matis, filmados, estão também produzindo-se para ser filmados, como as mulheres tirando seus sutiãs para serem registradas pela câmera do norte-americano ou para mim e eles próprios na foto do grupo na frente da maloca.

***Nukin txu*, a chatíssima discussão de autenticidade e os pagamentos em campo/floresta**

Muitas vezes, perguntei a diferentes homens e mulheres Matis: “porque fazem filme com vocês e não tanto com os Kanamari, Mayoruna/Matsés e Marubo?” Eles responderam, sem muita variação: “Os outros índios daqui [da TI Vale do Javari] não tem *piskaren* [colares de murumuru cruzados sobre o peito, uma das marcas identitárias Matis], brincos de concha, não tem tatuagem. Nós, Matis, temos tudo isso, temos *nukun txu* (nossas coisas), temos redes lindas, braceletes, colares de murumuru e de dente de macaco, temos”. Eu algumas vezes contestei, lembrando-os que as mulheres Marubo possuem adornos que passam das orelhas por um orifício nasal decorando seus rostos, além de tornozeleiras, braçadeiras e outros. Muitos, como Kuini Buntak, contra argumentavam que “os colares Marubo são feitos de miçangas de branco, não é deles não”. No Vale do Javari, algumas das atuais diferenciações internas e motivos de disputas entre povos Matis e Marubo se dão também nessa arena da atração de mais poder para seu povo com a captura e sedução de documentaristas e turistas.

Os Tukano utilizaram-se dos livros da coleção “Narradores Índigenas do rio Negro” não apenas para responder “à necessidade em geral apontada de se registrar conhecimentos que podem desaparecer – ou que necessitam de algum tipo de proteção” (Andrello 2010:7), mas, como sugere o autor, para atualizarem

diferenciações entre seus clãs diversos, como Tukano, Desana, Tariano entre outros. Antes, essa “reiteração de diferenças sociais” se davam em outros espaços e práticas, como diálogos cerimoniais, por exemplo. (op. cit).

O debate de “autenticidade”, ou a quem cabe o poder de decidir o que é ou não autenticidade, entra na releitura do que os índios entendem por “autêntico” desde o que pensam ser “cultura de índio mesmo”. Será que elas se encontram com a ótica de turistas e jornalistas com a dos Matis? Nem mesmo podemos usar a expressão “jornalistas” de uma forma genérica, pois como a definição de autêntico variava também entre os jornalistas sul-coreanos e os norte-americanos. Se, para os cineastas sulcoreanos, o autêntico tinha relação com ambientes livres de embalagens plásticas e de brancos que circulavam naquele junho de 2009 pela aldeia Beija-Flor e Aurélio como a antropóloga – a branca que incomodava invadindo o plano quando os Matis insistentemente lhe ofereciam algum pedaço de carne de anta, sabendo já que os coreanos não queriam muito filmar os brancos que estavam pela aldeia-, como o funcionário do LACEN que fazia uma “buscativa” de malária e filaria. Para os norte-americanos, importava construir como autêntico as mulheres caminhando no mato com seus sutiãs, posto que consideravam que seus expectadores provavelmente teriam já visto as mulheres Matis com a vestimenta tapando-lhes os seios, queriam o autêntico de um “reality show”, com pequenas “maquiagens” de cenário para criar certos balanços de enquadramento e outros detalhes que chamaram de “técnicos”.

Este carácter reticular y lábil de las cosmologías indígenas, lejos de ser (como se ha dicho a menudo) una mera sobrevivencia del pasado (Pastor Alfonso, 2007), parece al contrario de gran originalidad y modernidad en el mundo globalizado y interconectado de hoy. Por otro lado, los estudios muestran cómo el argumento de la autenticidad, de lo «auténtico», muy ligado a la actividad turística por cierto, lleva a la definición de lo que sería, según los propios términos de los interesados,

el «verdadero» indígena o el «nativo de verdad», como lo mostró A. Chaparro en el caso de los yagua (Chaparro, 2008). Los «nativos de verdad», según la expresión de los yagua, serían los que saben realizar la puesta en escena, los bailes y hablar el idioma frente al turista, y que por consiguiente tratan de monopolizar los ingresos a nombre de la comunidad, suscitando inevitables tensiones entre los comuneros. El criterio de la «autenticidad» llevaría a esta situación absurda del uso del idioma no para comunicar, sino para «venderse» mejor, como una marca registrada en suma (Chaparro, 2008: 130-131). (Chaumeil 2009a: 66)

no parece haber cambiado mucho en cinco siglos: desde la famosa fiesta tupinamba de 1550 siempre es el salvaje o se reproducen los clichés sobre el salvaje. Si el término cambió, la naturaleza de la relación permanece. (idem)

A lo largo del siglo XVIII y sobre todo del XIX, era costumbre de los viajeros (que quizás podríamos calificar de «primeros turistas²²¹») pedir a los indígenas muestras de sus fiestas y bailes, más exactamente, a los misioneros y colonos que les hacían ejecutar danzas para ellos. Imaginada o construida como un espacio vacío, salvaje y exótico, la Amazonía empezó a venderse como un producto de consumo (Rodríguez & Aponte, 2008). Hoy en día, se sigue comprando rituales amazónicos a pedido. Ese ha sido el caso reciente respecto al baile de las máscaras de los waujá del Xingu (Brasil), ejecutado en Francia con ocasión de la inauguración, en el año 2005, de una colección de objetos amazónicos en el Museo du quai Branly (Fiorini & Ball, 2006). Se

²²¹ Ou de “primeiros antropólogos”.

puede incluso adelantar que la venta (comercialización) de rituales y objetos rituales caracteriza, desde hace diez años, las formas de relación entre indígenas y no indígenas —Barcelos Neto (2006); y sobre la circulación y el valor del dinero en las culturas amazónicas, ver en particular Gordon (2009) a propósito de los kayapo-xikrin. (Chaumeil 2009a: 64).

Concordo que a Amazônia passou a ser vendida como um produto de consumo desde há muitos séculos, antes mesmo do XVIII, embora em muitos casos tenha se tratado mais de pilhagem e botim do que relações econômicas baseadas em algum tipo de trocas e pagamentos. Porém, discordo da profundidade temporal e dos sujeitos aos quais Chaumeil se refere, pois considero que as relações de venda e negociação de rituais e objetos rituais não começaram há 10 anos, também não considero que elas sejam feitas a pedido apenas de turistas. Afinal, desde os primeiros estudos antropológicos, as relações entre indígenas e pesquisadores são pautadas por relações econômicas – ver Leiris (2007 [1934, 1951]), Giobellina Brumana (2005: 242), Clifford (1998), entre tantos outros. Ou seja, as relações econômicas e a “compra de rituais” não é ou era tarefa apenas de viajantes ou turistas, mas também de antropólogos e “a comercialização de rituais e objetos rituais” não começaram há dez anos, elas remontam provavelmente ao primeiro antropólogo (ou folclorista como alguns eram chamados) que apareceu. É impressionante como há uma negação por parte dos pesquisadores, especialmente franceses, de que as relações deles e delas próprios se dão através de compra e de negociações com os povos indígenas. É como se fosse poluído e feio admitirem que sim trocaram coisas – tabaco, por exemplo, por entrevistas e tempo gasto ouvindo perguntas disparatadas, como Malinowski nos relata nos Argonautas do Pacífico Ocidental (1922). Alguns explicitam seus pagamentos como Descola que relata suas incursões a lojas de miçanga, de ferramentas e tecidos para adquirir objetos para “escambo”:

Os etnógrafos da Amazônia evidentemente

não são santos e também distribuem moedinhas por todo tipo de bom ou mau pretexto: ninguém se introduz na intimidade de perfeitos desconhecidos sem de alguma maneira retribuir a sua boa vontade ou se garantir, por meio de ofertas prévias, de que não será posto para fora. Tal foi a aposta que fizemos quando fomos para o Kapawi, sem víveres, mas levando uma ampla provisão de pequenos objetos de escambo. (Descola 2006 [1993]: 64).

E comenta também como tais miçangas, facões, machados, no caso dele, entram na rede de relações que criam laços entre pessoas:

graças aos escambos, contudo, tornamo-nos substitutos de parentes. Do mesmo modo como recebem em sua casa visitantes remotamente aparentados que aproveitam a estada para se dedicarem às trocas, os Achuar nos concedem a hospitalidade indispensável ao bom funcionamento da circulação das coisas. (Descola 2006 [1993]: 103)

Portanto, as relações econômicas não são privilégio de museus ou turistas, as relações econômicas existem também e com força total entre pesquisadores e povos nativos. E sempre existiram, eram inclusive piores e mais assimétricas no passado (ou pelo menos eu assim desejo acreditar!). Por que não admitir que são sim relações que também se dão como relações econômicas? Negar tais relações econômicas é manter a prática colonial de roubar o conhecimento. A economia da dádiva é a base de relações sociais, como nos ensinou lá atrás Marcel Mauss (2003 [1925]). Negar é dar razão aos índios quando dizem que os antropólogos vem e roubam tudo, ou seja, levam os conhecimentos, gravações de cantos, vídeos, etc, sem pagar por eles (com tempo, com trabalho técnico ou outras formas). Mais justos talvez que a maioria dos antropólogos sejam mesmo os viajantes e os turistas, pelo menos esses tratam antes algum preço e

desde o princípio está claro que se trata de uma relação de troca, assim considerada pelos dois ou mais lados envolvidos na negociação.

Em minha dissertação de mestrado (2007), registrei como “paguei pelo campo/floresta”. Ninguém está fora das redes econômicas, não entendo completamente porque esse tema parece um tabu entre tantos pesquisadores europeus. O que é pior, em minha opinião, é disfarçar que os antropólogos “negociam” para fazer suas pesquisas. Em alguns casos, pode-se pagar sendo nativo para pesquisas de interesse do lado de lá da relação, como Wagner sugere (2010 [1975]). Narro um exemplo disso adiante, a pesquisa que os e as Matis fizeram comigo sobre as sexualidades de não-indígenas, um interesse por parte deles de realizar “antropologia reversa” (Wagner op. cit.). Além disso, quando o tema de pesquisa são questões delicadas como guerras do passado ou conhecimentos xamânicos que podem provocar a morte de outras pessoas, às vezes, só podem ser transmitidas a quem se confia e, em alguns casos, de quem se recebe pagamento. As famosas flechas xamânicas *tsentsak* são o exemplo mais conhecido de como elas podem passar de um “dono” a outro, alvo de pagamentos e negociações. Descola descreve uma transação:

fiquei algum tempo com Sharian, e ele me assoprou outras *tsentsak*. Depois voltei para minha casa. – Quanto você pagou por isso? [, pergunta.]

– Bastante, pois Sharian era um xamã muito famoso; dei para ele uma *tawasap* e uma *zarabatana*. Tem que ter cuidado, pois quando não se dá o suficiente para quem nos transmite as *tsentsak*, ele pode fazer elas voltarem para ele; alguns até mandam umas *tunchi* para se vingar”. (Descola 2006 [1993]: 380)

Portanto, se os xamãs pagam por suas *tsentsak*, por que os antropólogos deveriam ter acesso a conhecimentos de graça? No mínimo, devemos pagar com uma relação social a longo prazo. Penso que admitir e assumir essa posição de relacionamento recíproco entre os sujeitos da pesquisa pode fazer de nosso trabalho

algo que não seja apenas pirataria, roubo e espoliação. Algo que renda criativamente para ambos sujeitos envolvidos, que pode ser objetificado de diversas formas, como CDs de música, filmes, livros, cursos, viagens, entre tantas outras. A tal antropologia de mutirão também é exemplo. Vamos acompanhar negociações com os turistas.

Istá, mundo inteiro, índio bëra kimon
Veja, mundo inteiro, índio bom, índio belo

Nos anos 1970, os estudos debruçavam-se sobre essas preocupações com o que era ou não autêntico em turismo. MacCannel, por exemplo, autor do conceito de “staged authenticity”, afirmava que “often is very difficult to tell for sure if the experience is authentic (...). It is always possible that what is taken to be entry into a back region is really entry into a front region and has been totally set up in advance for tourist visitation” (MacCannel 1973: 597). Nessa parte espero debater sobre o que os Matis consideram como “para valer”, “mostrar sua cultura mesmo”, “enrolar os turistas/da filmagem” ou “não mostrar”. Além disso, mostro como são os contratos e os pagamentos entre turistas, jornalistas e Matis.

Apresento diversas situações de encontros e relações com turistas para comentar sobre os mesmos. Em outubro de 2009, fomos acampar com os quatro turistas alemães e os guias (um peruano, um iugoslavo, um alemão/venezuelano). De acordo com o levantamento que fiz, esse foi o décimo encontro dos Matis com turistas ocorrido fora da TI Vale do Javari. O primeiro deles foi organizado em 2004, nas proximidades do hotel de selva Sacambu, cinco famílias participaram e cada uma delas ganhou R\$ 1,5 mil para trabalhar cinco dias e mais R\$ 2 mil para gastos com transporte/combustível e alimentação para as viagens de ida e volta da comunidade. Outros se seguiram: o segundo em 2004, dois em 2005, nenhum em 2006, dois em 2007, dois em 2008, e três em 2009. Os valores por família variaram, o mais bem pago ocorreu em 2007 quando receberam R\$ 10 mil divididos entre 5 famílias para trabalhar cinco dias e o pior, no mesmo ano também, quando receberam apenas R\$ 3 mil para dividir entre 7 famílias (25 pessoas ao todo). “Por família” normalmente refere-se ao homem de uma família, mas essa regra não

é bem estrita, pois em 2009, consideraram duas mulheres sozinhas cada uma como sendo “uma família”, e Binan Tuku, acompanhado de suas duas mulheres e vários filhos recebeu a mesma quantia que cada uma das jovens, pois contava como “uma família”. Embora para algumas pessoas, possa vir a parecer muito dinheiro, lembro que os gastos com a viagem são também altos, além dos riscos envolvidos nesses deslocamentos – doenças respiratórias, acidentes no rio com canoas, etc. Além disso, nos dias em que se viaja para encontrar com turistas, deixa-se de trabalhar nas roças, caçadas, coletas, demandando gastar o dinheiro também em alimentação extra.

Dos dois encontros fora da TI Vale do Javari que acompanhei em 2009: no primeiro, com os jornalistas para o programa piloto oferecido a Animal Planet/Discovery, foram pagos R\$ 750 “por família” para as cinco que participaram e R\$ 2 mil para gastos (transporte e alimentação); no segundo, com os turistas alemães, foram pagos R\$ 1,5 mil para cada uma de três famílias e mais R\$ 2 mil para os gastos. Nessa segunda vez, houve um desentendimento, pois o guia havia combinado com alguns Matis, mas outros mais jovens vieram no lugar daqueles com quem haviam combinado, para que os turistas não ficassem decepcionados por encontrar a maioria de jovens, o guia convidou outros mais velhos para compor o grupo. O resultado é que haviam mais “famílias” do que as três previamente acordadas, portanto cada uma recebeu menos dinheiro do que esperava. Ainda em 2009, o mesmo guia voltou a trabalhar com os Matis com outro grupo de turistas, dessa segunda vez, “tudo correu melhor”, de acordo com opiniões dos Matis e do guia envolvido, pois desde o começo já estava claro quem seriam os Matis participantes e quanto cada família receberia, mais dinheiro para combustível, uma “gratificação de R\$ 50” para cada pessoa e também um rancho comprado pelo guia e entregue ao grupo para que tivessem comida durante os dias em que acamparam juntos na floresta.

Começo pelo encontro com o grupo de turistas alemães, em outubro de 2009. Partimos de Atalaia numa voadeira conduzida pelo piloto “Chico Malta”, irmão de Moacir, considerado o melhor motorista da cidade. Vamos um grupo na voadeira, os demais seguem na canoa matis com motor 13 HP para um igarapé nas proximidades da fronteira Brasil/Peru. Passamos uma tarde em um

lugar, mas optamos por baixar a outro trecho do igarapé, para não arriscar ficarmos com a canoa Matis presa, caso a água vazasse demais. Achamos um local melhor, onde montamos, a pedido do guia, uma cobertura de palha e lona para que sirvirá de cobertura das redes do casal. Depois armamos outro tapiri para os Matis, alguns dormiram em redes presas nas árvores apenas com o mosquiteiro ao redor; dois dos alemães armaram suas barracas de nylon. Minha primeira impressão ao conhecê-los foi: “caçadores de exóticos”, com roupas cor bege, verde, chapéus de lona para trekking, botas, vários apetrechos ultra modernos de camping europeu. Conversamos longamente, os gringos estão felizes de terem também a antropóloga que serve como guia e tradutora, quase uma apresentadora e ao mesmo tempo meio nativa também, por ser brasileira e além do mais estar toda pintada de jenipapo no rosto e torso. O encontro ocorreu logo depois de havermos realizado a festa *nëix tanek* que descrevi acima.

O grupo é composto por quatro alemães, o mais velho deles vai celebrar justo nesses dias sua festa de aniversário de 78 anos. Um casal é da antiga Alemanha Oriental, falam russo e alemão, mas não inglês. Minhas conversas com eles são traduzidas pelo guia alemão venezuelano que tem grande experiência em organizar esses acampamentos com índios da Venezuela. O homem do casal trabalhou em minas de urânio e hoje é aposentado, como a mulher, um deles é médico e o outro é engenheiro, autor de livros e “hobby-anthropologe” (como escreve em meu diário). O casal da antiga Alemanha Oriental conta que “passou a vida toda sonhando em viajar e conhecer o mundo”, sem conseguir vistos para sair do país, comunista à época, apenas em 1989 lograram permissão para conhecer Cuba. Esse mesmo grupo já realizou outras viagens junto a Irian Jaya (lado oeste da ilha Nova Guiné, Indonésia) e Mali, entre outros. O guia que os conheceu em uma feira de turismo na Alemanha me disse: “há poucas pessoas que apreciam participar desse tipo de “extreme experience with indigenous people”. Mas a verdade é que esse tipo de turismo exótico prolifera pelo mundo.

Vejamos o que escreve um antropólogo holandês sobre o poder imagético e suas conseqüências no turismo na África ao analisar a cultura africana ‘on stage’ que passou a ser uma “European

quest for authenticity”, o que ele chama de cultura africana ‘on location’²²²:

In our European search for authenticity and the authentic experience we have replaced the stage for the African Other from Europe’s World Exhibitions, journals, scientific ethnographies, National Geographic, television-documentaries and so on, to Africa itself. But we have replaced the stage, but left the format of the imagery intact. Europeans want to see the Africans and the African landscape in the same way as they are taught them to see during our formative years of image-moulding during the colonial period. Therefore Europeans long for pristine African landscapes with the picturesque thatched roofs dotted and blending into it and expect to hear the drums the minute they arrive in Africa, with Africans rhythmically dancing to its ongoing cadenza. That is Africa. That is the Otherness (i.e. ‘them’) Europeans (i.e. ‘us’) want to experience in Africa and for which they are prepared to pay money. This is the imagery to which the tour-operators have to relate in their brochures in order to persuade clients/tourists to book a holiday with them. This is the imagery of African culture, which cultural tourism must reflect in its programmes. (Wels 2002: 54)

No mesmo volume, ao estudar a relação dos Maasai (grupos de povos denominado assim por falarem a língua Maa) com turismo, o professor de antropologia no Kenya comenta que “cultural tourists cannot travel thousands of kilometers, spend thousands of dollars and time to view a Maasai culture essentially similar to their own”, para

²²² Na África, há também ‘open air museum’ com povos nativos. Para conhecer sobre “open air museums”, ler Rentzhog (2007). Na Holanda, há um na cidade turístico pesqueira de Maarken.

adiante afirmar “Thus the Maasai identity is framed and becomes fixed in order to meet the needs of the cultural tourism market” (op. cit).

Os Matis já fizeram trabalhos para dois hotéis de selva no lado brasileiro, no Hotel Sacambu e no Hotel Palmari (que sofreu um incêndio em 2011). No Palmari, alguns jovens – Chapu e Baritsika - trabalharam como funcionários, guias de selva e/ou motoristas de barco. Fizeram de tudo, “jogamos balde nos quartos, arrumamos as toalhas nos banheiros”. Com o rosto tatuado e as orelhas com os brincos de taboca, Baritsika sabe que além do valor como funcionário, sua presença no hotel agradava aos turistas e estudantes que ali se hospedavam que saciavam parte de sua curiosidade em conhecer sobre os índios da Amazônia. No Hotel Palmari, Chapu (ex-AIS) recebia cerca de R\$ 500. “Esse ano [2009], esperei para que decidissem se iriam me contratar com carteira assinada, mas não quis ficar esperando sem trabalhar. Fui para Atalaia, a Secretaria do Estado da Educação no Amazonas (SEDUC/AM) contratou Makë Tsiken e eu para darmos um curso de alfabetização para adultos²²³”. Chapu da Onça também trabalhou algumas vezes em outra pousada e operadora de passeios turísticos.

Os jovens – e alguns adultos como Binan Tuku - investem em criar relações nas cidades Tabatinga e Letícia e arredores (outras aldeias indígenas com os documentaristas e com os hotéis de selva e pousadas e também operadoras turísticas). Os principais objetivos são expandir redes, criar novas alianças e amizades, aumentar as experiências de vida, aprender novas tecnologias, manejar outros equipamentos, exibir capacidades e habilidades. Chapu, por exemplo, não é considerado bom caçador na aldeia, mas para os turistas, é um excelente guia de selva. Quando está na aldeia, é professor de adultos nos cursos de alfabetização. Sua mulher esperava o segundo bebê e ele quer ter uma entrada de dinheiro, essa oportunidade de trabalhar com turistas, opção inexistente no passado e cada vez mais uma possibilidade a qual alguns recorrem no presente.

²²³ Projeto ‘Reescrevendo o Futuro’, organizado pelo governo do estado do Amazonas, gerenciado pela UEA (Universidade do Estado do Amazonas), com campus em Tabatinga (AM).

Essas experiências com os gringos faz a diferença para alguns dos jovens Matis que aproveitam também para escapar à pressão que dizem sentir dos mais velhos em relação a eles, certa gerontocracia que impera nas comunidades. As possibilidades de inventar novas formas de viver se abrem para as mulheres também que subvertem certas convenções, como as relações de sexo-gênero e de quem tem acesso a mais acumulação de prestígio-objetos considerados de valor - acho que em qualquer coletivo quando há transformações rápidas em curso. Strathern comenta como Sherry Ortner avalia que, em Ilhas de História, Sahllins apresenta as mulheres como ‘agentes do espírito do capitalismo’, e sugere que elas seriam agentes trabalhando a favor de outrem, não necessariamente com objetivos independentes e planejados de antemão (1987: 22). Comparando com o proposto por Sahllins, penso que as Matis tem aproveitado eventos, como esse encontros com documentaristas norte-americanos, de forma consciente, para se transformar e inovar. Eu não iria ao longe em afirmar que isso as faz serem agentes do “espírito do capitalismo”, apenas que as faz serem agentes de transformações.

Toda transformação acelerada apresenta riscos. Para os Xikrin Mebengokre, como afirma Cesar Gordon, dizem que não querem virar brancos, mas "o risco de virar branco" é presente e recorrente em suas falar, o risco de “não se diferenciar mais” (2006: 399-414). Para os Matis, acho que há outras preocupações em jogo, riscos causados pela rapidez imensa na transformação, mas acho que eles encaram mais como oportunidade do que como risco. Costumavam dizer a mim e aos documentaristas e turistas quando os encontrávamos: *Istá*, mundo inteiro, índio *bëra kimon* [Veja, mundo inteiro, índio muito belo, índio muito bom]. Os Matis parecem se transformar, querem ser mais poderosos, tem uma auto-estima imensa, se vêem como magníficos. Isso os ajuda em grande parte.

Filmes assistidos na maloca da Beija-Flor

Além da saída de imagens e filmes das aldeias Matis para o mundo, os filmes também começam a fazer parte da vida comunitária, graças a geradores e uma placa solar, conversores e aparelho de tevê e DVDs. Certa tarde de maio de 2009, assistimos ao

“O Grande Dragão Branco”, filme de luta do ator Claude Van Damme. Na aldeia Beija Flor, os fios de eletricidade são bem remendados, o gerador movido a “combustol” fica dentro da escola com teto de palha – construída com recursos geridos pela ONG CTI. Há outra escola, com telhas tipo brasilite, construída com dinheiro da SEDUC. A eletricidade passa por um conversor e então alimenta o aparelho de DVD e o data show projetando o filme no telão improvisado, um lençol pendurado na lateral da construção, telhado da maloca ou uma das paredes de paxiúba da comunidade, da casa do dono dos aparatos eletrônicos. À noite, aproveitaram toda a instalação de fios e cabos e assistimos novo filme, dessa vez um sobre a Crucificação de Jesus.

Dia seguinte, pela manhã, os jovens assistiram novamente “O Grande Dragão Branco” e prepararam para a noite nova sessão de cinema com o data show ganho do Prêmio Culturas Indígenas do MEC com filme de Knud Rasmussen sobre os “Shipibo Conibo”. Porém, depois de horas de tentativas frustradas com os comandos *play* do controle remoto nos demos por vencidos. Vimos então um documentário sobre o contato Matis e na sequência outro sobre o Javari feito pela rede National Geographic. Durante a primeira projeção, apontavam as pessoas e identificando-as, ríamos muito. Mostraram que Tëpi Wassá é o bebê a quem sua mãe Kaná Ëxkó inspeciona; outro nenê de rosto redondo é Batsi. Um dos homens bem bigodudos é Makë “Grifo”. Muitos apontaram quando apareceu no da National Geographic um bicho preguiça caçado por uma onça. Um jovem comentou: “Nós, brabos como onça”,²²⁴.

Na única tevê de cada aldeia e projetado sobre lençóis fotos ou filmes com o datashows incluem DVDs de shows de forró e música sertaneja. Viam também filmes pornôs sobre os quais comento na última parte da tese, já que os mesmos motivaram os Matis a empreenderem comigo uma pesquisa antropológica do interesse de

²²⁴ Entretanto, contentar-se com essa comparação “Matis como onça” seria concentrar-se em algo meio superficial, pois como afirmo no sub-capítulo que trata do termo *ikbo*, as queixadas, animais que vivem em coletivo são os que parecem simbolizar a comunidade. As queixadas simbolizam o ideal de grupo forte, duro, perigoso e grande (ver em capítulo anterior, trecho sobre *ikbo*). Mas os braceletes e também pinturas corporais, além das tatuagens faciais, possuem padronagem de onça.

muitos e muitas deles/as: o sexo dos não-indígenas. Apenas durante um brevíssimo período esteve funcionando uma antena parabólica na comunidade Aurélio, hoje não se recebe canais de televisão nas comunidades. De todos modos, quando olham televisão na cidade de Atalaia, essa serve como uma base de dados sobre o mundo além das comunidades. Traz questões para pensar e provoca a curiosidade e também transformações entre os Matis.

Athias analisou a recepção de programas televisivos entre os Hupda, no Rio Negro, e também como eles experienciaram a chegada de imagens de si próprios ou grupos vizinhos nas “caixas” da televisão²²⁵, ele observa que:

a modalidade da narrativa imposta pela televisão é a repetição, que em uma certa ordem pode ser comparada com as narrativas mitológicas indígenas onde a repetição tem um sentido, não só didático, mas como demarcador de um tempo e de um espaço social. Essa realidade transmitida pela televisão em tempo real dá ao espectador indígena um outro sentido da realidade, diferente daquela que os filmes dos missionários davam.

Os programas de vídeos realizados de uma forma participativa pelos índios da região nos remetem a uma outra ordem estética onde, não só existe a presença constante da repetição, mas uma narrativa colocada nos moldes da narração mitológica dos índios, as imagens tem muito menos importância que a fala e, sobretudo quem está falando. E essas imagens tem a ver com a verdade. As imagens são a concretização da verdade. Em geral as produções indígenas nessa região procuram evidenciar os fatos e fazer com que a narrativa

²²⁵ Para ler mais sobre recepção de programas televisivos em comunidades indígenas, sugiro leitura do trabalho pioneiro de Eric Michaels que estudou produção e recepção de televisão em comunidades Warlpiri (1994 [1987]: 81).

construída de um clã superior esteja de fato na posição superior e todas as apresentaçõe tem a ver com essa sutileza do sistema hierárquico dos povos do Rio Negro. (Athias 2007)

Os Matis ainda não se apropriaram do vídeo, apenas de imagens em movimento gravadas com câmeras digitais fotográficas (de minha câmera e duas outras de garotos que as tinham), mas Bushe Matis já editou um filme de 30 minutos a partir de minhas filmagens com câmera digital simples sobre a construção da maloca na Aurélio. Certa vez, quando voltávamos de buscar as folhas de cocão e jarina para o telhado da maloca, aproveitaram que esperávamos uma canoa e pediram que eu os filmasse. Fizeram então uma paródia onde encenavam membros de uma equipe de televisão: um agarrou uns paus de madeira e fez de câmera sobre os ombros; outro encontrou um galho num formato incrivelmente similar a um “boom para áudio” – desses que apenas equipes de televisão profissionais têm no lugar de microfones de mão e ordenaram a Tumi Bëchuru [Tumi preto] que ficasse sentado para ser entrevistado. Comecei a filmar aquando me deram ok, então pediram equipamentos para filmar: “Italiano, *bëtxotá* camera, *bëtxotá*” [Italianos, tragam, câmera, tragam].

Media savvy

Essa “fama” e essa preferência entre os jornalistas que filmam na TI Vale do Javari provoca também ciúmes em outros povos indígenas da TI Vale do Javari que chamam os Matis de “prostitutas”, prostitutas de sua própria imagem e de si próprios. Hoje, os Matis têm sumo interesse em, via associação, negociar sua cultura: apresentações das festas da Queixada e do Mariwin, demonstrações do uso da zarabatana para estrangeiros na vizinha Letícia (Colômbia), encenar seu dia a dia. Eles também procuram controlar o acesso dos não índios ao que consideram seu patrimônio intelectual, qual seja, mitos, saber tradicional sobre plantas e animais, festa da tatuagem, vacina de sapo (*kampok*). Basta clicar matis no Images do Google para encontrar sites onde suas fotos são vendidas para ter uma noção

concreta de onde eles tiraram parte dessa ideia.

Além da beleza dos adornos e da imponência das zarabatanas e técnicas de caça, os Matis aprenderam a interagir com as técnicas de filmagem. De um cameraman norte-americano, ouvi o comentário surpreso:

Os Matis são os índios mais “*media savvy*” [conhecedores da mídia]. Os mais *savvy*, entre todos os atores profissionais com os quais eu já gravei, mesmo quando comparados a profissionais de Hollywood. Eles sabem a hora de parar o movimento para dar tempo de o câmara se reposicionar para a próxima sequência. Eles possuem domínio extremo da linguagem fotográfica e cinematográfica. É incrível. (cineasta norte-americano, tradução de sua fala em inglês, e do termo *media savvy* entre colchetes minha)

Assim que o grupo de capivaras se apronta, juntas as capivaras se agacham, a partir de então, só caminharão em bloco e agachadas, as capivaras olham para os lados, movem os olhos com muita rapidez e sem mover o rosto, tem uns olhinhos muito expressivos e rápidos, os grandes roedores parecem assustados. As mãos se mantêm em frente ao nariz e à boca, segurando o focinho de barro bigodudo com folhas de grama e vegetação variadas. Emitem som de capivaras e dão uma volta ao redor dos cinegrafistas. Logo, atiram-se no igarapé para lavar cabelos e esfregar o barro colado também na pele.

O cinegrafista norte-americano não conseguiu filmar direito, pois tudo se passou numa rapidez impressionante. Ele pede que repitam a festa. Eu, como tradutora do inglês ao matis, transmito o pedido a eles, mas incluo um comentário meu, de que, se não quiserem, não precisam repetir, pois teriam de vestir-se, cobrir-se novamente com lama. Qual minha surpresa quando prontamente, em menos de cinco minutos, estavam novamente todos Matis (crianças, jovens e homens adultos) vestidos de lama como capivaras, prontos para mais uma gravação, agora em movimentos que parecem

reproduzidos em câmara lenta. No primeiro *tanek* mostraram como eram capivaras, uma festa de capivara “para valer”, para que o cinegrafista pudesse sentir a presença dos animais como num *tanek* na própria comunidade. Depois, os Matis me disseram que já esperavam novamente ser chamados a fazer uma segunda tomada. Incrivelmente iguais, repetiram o *tanek* com precisão. Caminhavam agachados e quando viam que o cinegrafista se movia com a câmara para mudar o ponto de vista da filmagem, paravam todos juntos o movimento, congelavam gestos, mãos paradas no ar, pernas sem mover-se do chão, esperavam então que o cinegrafista se reposicionasse para finalmente voltar a ser novamente os capivaras-humanos (*ĕnawat matsés*). Penso que essa facilidade em congelar o movimento para esperar o reposicionamento do cameraman tem relação com a forma de performar os *tanek*. Quando descrevi acima o *atsaban tanek* (do Jaburu), comentei que ao entrarem na maloca em grupo, todos Jaburu se posicionam em bloco de um lado das painéis de caíçuma (o lago de caíçuma do *tanek*) e ficam parados por um instante – fazendo lembrar um time de futebol posando para uma foto coletiva, onde cada um se posiciona de modo a aparecer, sem ficar escondido atrás de outro.

Essa paralisação do movimento do *tanek* ajuda a relação com os cameramen, pois é como uma técnica de atores, para que na montagem do filme se tenha várias opções de ângulos para editar. É uma parte da convenção do *tanek* que, aprendida no movimento do *tanek*, é novamente utilizada para a relação com os estrangeiros jornalistas e turistas. A técnica também vai se transformando nessas apresentações realizadas em um formato mais improvisado, fora da maloca, na beira de um igarapé numa aldeia Tikuna, por exemplo. Essas improvisações podem incentivar inovação do *tanek*, mas se cedo para afirmar com segurança, afinal não acompanho o *tanek* há tanto tempo. Há esse desejo que os jovens dizem ter de performar “como os velhos faziam”, mas há uma grande margem de negociação para invenções quando se trata das performances para os turistas, há mais liberdade de inventar e fazer diferente, inovar.

Economias do ar e identidades novas

Os Matis tentam, em 2011, ganhar controle e construir as bases para ter ainda mais controle da economia de sua cultura, suas representações em filmes, da troca de bens, tecnologias e conhecimentos com estrangeiros. Para 2012, planejam construir um hotel pousada para receber seus turistas e demais visitantes. Haviam boatos em Atalaia do Norte de que o governo brasileiro cogitava desenvolver planos de MDL (mecanismo de desenvolvimento limpo) em terras indígenas e, como o Javari é a segunda maior terra indígena do país, os povos indígenas queriam aprender mais sobre ‘captura de créditos de carbono’²²⁶, e o REDD+ (redução de emissões de degradação e desmatamento ‘plus’²²⁷). Não são locais de simples articulação, pois reúnem agendas políticas das mais variadas, ONU, ONGs, associações indígenas, entre muitos atores nem previstos.

Acadêmicos que acompanham negociações internacionais observaram que “despite a discernable shift towards the incorporation of indigenous rights and indigenous peoples’ representatives within the conservation equation, the main axes of power (i.e. who decides the priorities, how problems are defined and what solutions are proposed) remains little changed” (Paulson et alli 2008). Os autores afirmam que as negociações dos povos indígenas com os representantes dos povos do que eles chamam de “global

²²⁶ Agradeço a dica do professor Rafael Bastos que sugeriu-me prestar atenção ao léxico da economia relacionada às mudanças climáticas: “seqüestrar carbono, capturar carbono”. Pretendo desenvolver melhor essas idéias no futuro, pois parecem termos de certa economia de botim e pirataria.

²²⁷ Para conhecer sobre REDD+ e MDL, sugiro <http://www.un-redd.org/> No Brasil, há um grupo de trabalho ‘Observatório do REDD’ que acompanha os projetos e o debate de comunidades amazônicas e governamental <http://www.observatoriodoredd.org.br/site/> ferramenta de participação e acompanhamento com foco no processo de formulação e implementação de políticas públicas relacionadas ao mecanismo de REDD e tem como finalidade a coleta e análise de dados dos programas e projetos de REDD, disseminação de informações, formação das comunidades locais e povos indígenas e a organização de ações políticas necessárias para dar transparência, estimular e promover o controle social. Acadêmicos que acompanham a participação indígena em arenas internacionais relacionadas a projetos de combate às mudanças climáticas e a conservação global afirmam serem situações marcadas por relações desiguais de poder. “between indigenous people and their foreigners, inequality also present in different interethnic arenas where Indigenous people participate, like observed by other researchers (Paulson et alli 2008)

north” (leia-se países como Estados Unidos e da União Européia) limitam o espaço para a inclusão indígena, “the democratic deliberation is often treated as a checkbox item, the limited resources to facilitate broad inclusion (in terms of both monetary and cultural capital)” (Paulson op cit). A arena internacional não é diferente da nacional, no Brasil, o paternalismo e a tutela seguem sendo uma das formas de relações do Estado com os povos indígenas:

Décadas de contato com a sociedade nacional produziram mudanças substanciais e irreversíveis na vida das aldeias e dos índios. Novas necessidades e demandas (bens de consumo, meios de transporte, ferramentas de trabalho etc.) fazem parte da luta diária da maioria das comunidades e, com elas, outras formas de “resolver” essas recentes ou antigas necessidades ou “atendê-las”. A prática mais comum tem sido através de ações assistencialistas, praticadas por agências do governo ou por instituições delegadas por elas: igrejas, ONGs, empresas privadas e outras. O assistencialismo tem sido historicamente a melhor opção para a política de dominação, de pacificação e de integração dos povos indígenas do Brasil, como alternativa à política de extermínio e limpeza étnica no processo de formação do Estado brasileiro. (Luciano Baniwa 2006: 198)

Os projetos de desenvolvimento de animais cercados, roças de frutíferas e lados de tracajá valem um estudo à parte. Os diversos benefícios sociais como bolsa família, bolsa maternidade, aposentadorias, também. Ao longo da tese, tratei de alguns aspectos dessas novas relações econômicas com o governo brasileiro, mas não em profundidade, espero fazê-lo em outros trabalhos. As relações dos povos indígenas com o governo estão em transformação provocadas pela agenda mundial de mudanças climáticas, relacionada a organizações como a ONU (com o REDD+), entre

outras. Também farão cada vez mais parte da agenda de pesquisadores, entre eles antropólogos.

Motores de popa e conclusões do capítulo

Por fim, volto ao problema inicial colocado pela frase de Txema acerca das diferenças entre valores de um motor de popa trazido e as imagens levadas. Txema sublinhava que o motor de popa “esculhambaria”, estragaria logo e não duraria, mas as imagens (seus tsussin”, forças vitais, seus poderes desencorporados) durariam para sempre. Pode-se argumentar que imagens também perecem, borram com o tempo, suas cores mudam, os suportes tecnológicos passam, imagens também morrem, etc. De todos modos, é provável que a BBC ou a produtora de Bruce Parry que vendeu o produto *Tribe* para a grande rede de telecomunicações tenha melhores meios de guardar as imagens em seus arquivos do que os Matis tenha de manter seus motores de popa funcionando nas condições difíceis climáticas da floresta amazônica. Como assinala também Lagrou “os objetos ‘morrem’, e na floresta amazônica costumam cumprir este destino com uma velocidade muito maior do que em outros contextos etnográficos” (2003: 106).

Txema considera que as imagens valem mais que o motor, mas sabe que os motores levam os Matis para a cidade e são itens valiosos também. São máquinas que permitem uma forma de movimento, mudança e transformação. Motores são agentes poderosos, pois abrem novas possibilidades para as relações Matis conectando-os nesses novos caminhos que ligam as vidas nas cidades às aldeias.

O processo de vida de um objeto ganha uma relevância toda especial, como já assinalava Malinowski (1976) com relação aos objetos de valor que circulavam no kula: o objeto incorpora uma história que faz falar e lembrar, e se torna uma extensão do seu dono original, aquele que o fez começar a circular. Assim como a pessoa pode ser concebida como uma ‘entidade distribuída’, como sugere Gell, transcendendo o espaço-tempo de seu corpo

biológico através dos atos, produtos e lembranças que produz, o objeto pode se tornar igualmente uma ‘entidade distribuída’, na medida em que o campo da sua ação se amplia em termos de tempo e espaço. (Lagrou 2003: 106)

Dádivas, valores, trocas, escambos e compras, fenômenos complexos que incluem esferas de desejos ou o que para alguns pode ser pensado como sacrifícios, a natureza agonística dos presentes, como no potlach (Mauss 2003 [1925]: 247). Humphrey & Hugh-Jones escreveram com relação à troca (*barter*):

What is essential as far as barter is concerned is not so much the mystery as the fact of difference: the existence of a realm where there are objects of desire, that is, objects one has not got and for which one is prepared to sacrifice what one has. (Humphrey & Hugh-Jones 1992: 3-4)

Talvez seja melhor dito que nós podemos pensar no que é dado na troca como sacrifício²²⁸, mas o contra pagamento na troca entre Txema e Bruce Parry pode ser visto também como uma oportunidade para diferentes prazeres, diversão e facilidades, para ambos lados. Um exemplo anterior seria as mulheres matis no assunto que envolveu os gringos jornalistas e os sutiãs e também nas expedições de compra. O que foi dado, as relações sociais aceitas, a filmagem foram fonte de prazer, assim como o pagamento trocado por roupas e outros bens, não houve sacrifício. Txema afirma serem valores díspares, teu motor não vale minhas imagens, mas insisto que os motores são também desejados. O que Txema está insistindo em deixar claro para Parry é a natureza de maior valor que a beleza matis tem, para ele e para Parry, volto a tratar desse alto valor da

²²⁸ A ligação entre dom e sacrifício foi bastante escrutinada por antropólogos. Mauss & Hubert definiram sacrifício como aquele “procedimento [que] consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída durante a cerimônia (2005 [1899]: 103)

beleza e de seu poder justamente na conclusão da tese. Agora, aos motores.

Motores são agentes de transformação muito desejados e apreciados. Os Matis também já solicitaram a mim trazer como presente um motor de popa para eles “se e quando você puder pagar um, Barbara”. Eles contaram-me que Erikson já lhes presenteou com um motor de popa e que no motor colocaram seu nome “Piripi”. No dia que conseguir trazer um motor de presente “quando você for professora, quando você tiver salário bom, Barbara”, vão também nomeá-lo em minha homenagem. Os motores ganham o nome de quem os presentou. Eles listam sempre quais equipes de televisão lhes trouxeram quais potências de motores e outros itens de valor alto, como geradores movidos a combustível. Sempre se avalia também se eram de boa ou má qualidade (*bëra* ou *issamarop*). Entre os diversos jornalistas do passado, além do já mencionado Bruce Parry de quem se lembram como alguém *bëra*, outro lembrado com carinho e afeição por muitos é Andy Jillings. “Andy nos trouxe um bom motor”, era a frase costumeira para terminar o relato sobre essa equipe.

O pedido pelo motor é por algo poderoso, um motor que pode levar e trazer pessoas e compras de descida e de subida no rio Ituí. Txema também sabe que o valor de um motor é alto (não referindo-se ao valor financeiro, mas ao poder de um motor como objeto/agente de transformação). Motores de popa são também uma boa moeda de troca, como o conhecimento ganho com os animais, pois transformam a vida. Motores de popa são, na economia com os gringos, comparáveis com o que conhecimento e poder são nas relações econômicas com *tsussin*? Talvez sim se pensarmos nos objetos como veículos de relação, como os Kadiwéu ensinaram a Lecznieski:

In another passage of the book Lévi-Strauss writes another rich description: “practically not a day passed without a woman presenting herself to me, dressed with extraordinary apparatus and imposing on me, whether I wanted it or not, to pay homage to her with a photographic shot and some cents” (2001

[1955]:165). It is interesting to know that coins were in fact crushed molded to make necklaces, rings, brooches and other accessories. The objects, as we see, signify more than their mere existence or value of exchange. The Amerindian in general and Kadiwéu in particular see the objects as vehicles of relations and axes around which these relations are woven. (Leczniński 2009: 211)

Os próprios objetos também são pensados como seres imbuídos de agência, são como pessoas, como explica Lagrou:

Novos materiais resultantes de pesquisas recentes no contexto ameríndio (Guss 1989; Van Velthem 1995; Barcelos 2002) ressaltam o fato de objetos serem imbuídos de agência e serem pensados como ‘pessoas’ de maneira parecida ao que foi notado para o contexto melanésio (Strathern 1988; Munn 1986; Gell 1998). (Lagrou 2003: 105)

Penso que essas reflexões nos ajudam a compreender o valor agregado a certos objetos mais negociados com estrangeiros e como o motor que vem dos estrangeiros também será um objeto dessas relações estabelecidas. O motor de popa os fará lembrar também de “Bruce”, como o chamam lá, o “único jornalista que veio mostrar o filme que fez com a gente”. O que mais Txema faz quando diminui o presente/pagamento de Parry no momento de acertar as bases econômicas da relação de troca entre eles? Penso que ele argumenta o valor alto das imagens suas e de seu povo, o poder de seus anciãos e de seus filhos e filhas, tenta chamar a atenção de Parry (o gringo) para que valorize a relação social que seu aceite na aldeia significa, pois irá levar deles suas imagens, sua beleza, sua magnificência, sua sabedoria. Txema, um homem tão cheio de potência, saber e capacidades, sabe, como ele mesmo me disse, que um motor de popa e dinheiro nunca pagam pelo que ele pode oferecer, suas imagens,

beleza e conhecimento e seu tempo investido com as equipes de tevê, mas “ok”, por ora, aceita os acordos.

Txema muitas vezes terminava as conversas comigo, repetindo que “os jovens precisam aprender mais, nós agora precisamos que os jovens sejam fortes e saibam mais, assim vão crescer e ser muitos”. O ‘desejo de crescer e ser muitos’ foi uma afirmação recorrente em muitos momentos de minhas conversas quando divagávamos sobre o futuro dos jovens e das crianças das comunidades matis. Há uma constante preocupação dos velhos e velhas de que os jovens cresçam e que sejam muitos. Alguns estrangeiros são vistos como aliados nessa tarefa de fazer crescer, endurecer, inocular de saberes aos jovens. Como o Jaburu – mas não o Urubu, como os *tsussin bëra*, mas não os *issamarop*, como Erikson e eu própria – mas não os pesquisadores que nunca mais voltaram. Os estrangeiros podem ser parceiros em diferentes níveis e momentos.

Com relação a querer ser um povo grande, observo que uma das situações onde os Matis sentem-se como pertencentes a um grupo grande é quando torcem pelo Flamengo em campeonatos televisionados. Muitos jovens tem camiseta do Flamengo, colares ou pulseiras com emblema, adesivos do time cobrem uma parte da geladeira da AIMA e Bushe Matis mandou pintar um gradro onde lemos seu nome em letras cursivas desenhadas a pincel com um logo rubro-negro acima, sua imagem no perfil do Orkut é também a do logo do time carioca. O futebol é uma das formas de relação dos Matis com os brasileiros, uma estratégia mesmo que utilizam para serem “brasileiros” e participarem, ainda que situações específicas parte de uma brasilidade que imaginam ou que o próprio futebol os ajuda a imaginar. Em diversos momentos, lembraram a mim que tínhamos muitas coisas em comum, pois éramos brasileiros, tínhamos o Lula (em 2006) como presidente, agora a Dilma, sabíamos jogar futebol, falávamos português (Arisi 2007: 72).

Fotos 71: Emblemas do Flamengo na geladeira e quadro na parede da AIMA. “Ser muitos”



Foto 72: Tumê jogando futebol, uma das paixões e diversões diárias na aldeia, à esq. Binin Chunu *nukun bëntaro* (meu cunhado)



Essa intenção de incluir-se no Brasil ou no Flamengo os faz afirmar com orgulho que pertencem a um coletivo muito grande. “Muita gente é Flamengo, nós também”, “o Brasil é o maior país da América Latina, veja o mapa”, “nós, brasileiros, somos o maior povo da América Latina”. “Eu sou do PT, o mesmo partido da presidente

do Brasil”, dizia Tēpi Wassá (à época ainda vice-coordenador da Univaja), ao finalizar um desenho em meu diário onde se desenhou com uma camisa cheia de estrelinhas pedalando uma bicicleta. São algumas das frases que mostram como querem ser parte de coletivos grandes, que os incluam e os façam sentir-se parte desses “povos com muita gente”²²⁹. Essa lógica de querer ser um povo grande tem relação com mitos, nos quais quem é de povo pequeno perde, como veremos no mito Maxón Papi (que podemos traduzir de uma forma simples como o “menino da cabeça”).

Min maxó tokanu kek - Tua cabeça. Trocarmos, quero

Ouvi essa frase de diferentes interlocutores, mas quase sempre após ter realizado alguma tradução simultânea de inglês ou espanhol ou de matis para português. O professor Rafael Pessoa São Paio escutou a mesma pergunta também de vários Matis. Assim como a enfermeira e assessora de educação Jaqueline Valim Cardoso que recebeu a proposta após ter prestado atendimento na área de saúde a uma criança que teve melhoras significativas. “Troca tua cabeça comigo”, “corta teu coracao”, disseram-lhe. Entre os Yaminawa, Calavia registrou algumas versões de mitos de trocas de cabeças, cuja micro versão é a seguinte: um macaco que tinha uma cabeça grande chama o macaco capelão por cunhado e pergunta-lhe se ele quer trocar de cabeça para ver como ficariam. Assim que pôs a cabecinha do capelão no lugar da sua cabeçona, saiu correndo. O outro saiu pedindo de volta a sua cabeça, mas aquele nunca mais a devolveu (2006a: 394-5).

O mito matis que reproduzo abaixo, aponta para uma

²²⁹ Uma das narrativas que considero como reveladoras desse sentimento de “povo pequeno versus povo com muita gente” foi feita por Binan Tuku quando me recordava uma conversa que havia mantido com Mayá (Korubo considerada pelos funcionários da Funai e pelos Matis como uma chefe do grupo). A reproduzo: “A Mayá [Korubo] queria matar todos os brancos. Ela dizia assim: ‘Binan, a gente vai matar todos eles’. Eu dizia: ‘Mayá, eles são muitos, eu vi, já viajei para Manaus, Porto Seguro, Foz do Iguaçu, não tem branco só aqui no Ladário não, tem muito branco, não dá para matar todos eles’. Os Korubo são brabos mesmos. Quem mais brabo que a Mayá? (Binan Tuku) (Arisi 2007: 80, 2010: 48). É admirável sobretudo que Binan Tuku baseie principalmente seu argumento na superioridade numérica.

origem comum de negros, brancos e índios. Todos originam-se de pedaços do corpo de um homem, as três ‘raças’, os três grandes grupos de povos seriam todas filhas desse homem, chamados os ‘filhos da cabeça’. A única diferença é que viriam de diferentes partes desse mesmo corpo e por isso teriam a pele de cores diferentes.

Mito 8 – Maxon Papi [filho da cabeça]

Narradora: Kaná Ęxkó (primeira mulher de Txema)

Tradução minha

Aldeia Aurélio, setembro 2009

O homem saiu para caçar mutum. Encontrou duas meninas trepadas numa árvore de urucum. Uma delas caiu na água, no lago. A outra ficou na árvore. O homem pegou a menina. Levou para casa dele. ‘Vou esperar crescer para casar’. Cresceu, empeitou, casou. Tiveram um filho, a sogra reclamava ‘*kacirap, kacirap*’ [muito magro, muito magro]. A mulher ficou com raiva, pegou o filho e resolveu voltar para casa dela, para o povo dela, o povo do lago. Foi. Passou veneno do mato na cabeça, esfregou assim e entrou no lago. O homem voltou para casa [e perguntou para sua mãe:] ‘Cadê minha mulher e nosso filho?’. A velha disse que não sabia. O homem foi seguindo rastro e chegou no lago. Viu a folha arrancada, pegou e esfregou na sua cabeça também, entrou no lago. Lá, embaixo, era tudo cheio de gente, sucuri, poraquê, tudo parente da mulher dele. Muitos, muitos [*Darempá, darempá kimon*]. Ela viu o marido. [Ela avisou:] ‘Se alguém te perguntar se tu é de muitos, de um povo grande, tu responde que é, não pode dizer que é de povo pequeno [*Pabëtsik*].’ Foram caminhando por um caminho. Passava um [e perguntava:] ‘Você é de um povo grande?’ [O homem respondia:] ‘Sou sim, somos muitos’. Vinha outro: ‘Você é de um povo grande?’ [O homem respondia:] ‘Sou sim, somos muitos’. Até que veio vindo, no final do caminho, um homenzinho baixinho, barrigudo e careca [em algumas outras versões era um gordo com chapéu]. [Ele pergunta também:] ‘Você é de um povo grande?’ [O homem responde:] ‘Não, eu sou de um povo pequeno’. Então o gordinho baixinho careca corta a cabeça dele [*aun maxó tek*]. A cabeça cai. A mulher apanha a cabeça e leva com ela. O corpo é levado para a maloca, é todo

cortado em pedacinho bem pequeninhos. Colocam uma tirinha [nessa hora, o/a narrador/a deve apanhar algo do chão bem pequeno para mostrar o quão pequeno eram os pedacinhos do corpo do homem] desse tamanho sob um banco [*sektê*], tiras do coração, tiras do estômago, tiras de sangue, tiras bem pequenas. De noite, ao redor da fogueira, elas esquentam e de cada tirinha levanta um homem, levanta um homem, levanta, levanta. Muitos, muitos. Os do coração [*uintê*] são os Matis, os do estômago [*puku*] são os brancos e os do rim [*nix?*] ou do sangue escuro [*imi ?*] são os negros. Os homens eram muitos, muitos. *Maxón papi* [menino da cabeça]. Alguns foram de volta para a maloca da mãe do homem, mas quando chegaram lá, muitos assim, e disseram nós somos o teu filho, a velha não os reconheceu e os mandou embora. ‘Meu filho, um só. Vocês são muitos’. Então uns ficaram por ali, outros foram embora para mais longe. Uns foram para um lugar que ficava embaixo do lago, onde tem sons de cachorro e de carro. A gente ouvia esses cachorros.

A troca das cabeças proposta aos pesquisadores e à enfermeira tem relação com esse mito, somos não-índios, os filhos do estômago, menos valorizados do que os filhos do coração do mito, mas nos momentos em que nos propuseram trocar de cabeça ou de coração conosco, havíamos recém demonstrado alguma qualidade ou conhecimento admirado e desejado. Comigo, quase sempre teve relação com o fato de falar outras línguas, os que queriam ter esse saber me propuseram ‘*min maxó tokanu kek*’ [‘Tua cabeça, trocamos [eu] quero’]. Binan Tuku, com quem desenvolvi uma amizade e uma relação de trabalho em nossas viagens com os jornalistas norte-americanos e os turistas alemães foi quem me propôs que eu cortasse meu coração e o colocasse no lugar do dele. Não tenho apenas uma interpretação racional de porque ele teria usado esses termos. Penso que é uma declaração de confiança também, trocar o coração ou a cabeça com outrem, que esse não saia correndo como fez o macaco da cabeça grande do mito Yaminawa roubando a cabeça do macaco capelão. O coração está presente no nome da Associação Indígena

Matis, cujo nome completo é *Tsasibon wintê* - coração de tsasibo²³⁰ - que traduzo por coração de caçador ideal, daquele que caminha/caça longe e não é preguiçoso.

Diversas vezes ouvi referências a esse mito, quando falavam aos não-índios por exemplo: ‘*minbi, puku apat*’ [você, igual a estômago]. Uma das ocasiões foi durante o primeiro encontro com a equipe coreana, a quem chamaram de “primos”. Explicaram-me que Ivã Rapa haviua sonhado que eles eram primos distantes dos Matis. Depois disse também reconhecer nos asiáticos traços físicos comuns aos seus próprios, como os olhos e a ausência de pelos no tronco e pouca barba. Cantaram na roda de tatkik o canto improvisado com letra onde os chamavam várias vezes por primos. Mas quando estavam acertando o pagamento dos R\$ 25 mil e conversando sobre a compra da casa para ser a sede da AIMA, várias vezes Tëpi Pajé começou a contar trechos do mito ‘*Maxon Papi*’. “Os brancos são *puku* [estômago ou buchada], os negros são sangue escuro, nós somos *uintê*”, dizia Tëpi. As traduções referentes ao mito não foram feitas pelos jovens tradutores ao português. Em outras ocasiões, ouvi alguém fazer referência ao mito quando conversavam com alguém de algumas das insituições de saúde como FUNASA.

A questão de sentirem-se como um povo pequeno era também enfatizada em muitas dessas conversas de reuniões na maloca. Quando começavam a lembrar das tristezas provocadas pela morte no tempo do contato oficial ou mortes mais recentes, as do ano corrente, por exemplo. Falavam então relacionando o “somos poucos” com o fato de serem originários do coração daquele homem decapitado. Pois se o homem tivesse seguido mentindo que era de um povo grande, ele odieria ter sobrevivido ao povo do lago, o gordo careca – com seus atributos típicos de um “branco genérico” – não teria cortado sua cabeça. Os Matis gostavam também de lembrar que os Korubo eram muitos e por esse motivo, os Matis os temiam, eles

²³⁰ *Tsasibo* merece uma reflexão mais longa, mas também guardo-a para outros textos, já tratei em parte dele em minha dissertação (Arisi 2007, 2010). Erikson trata como sendo uma das metades matis. Grifo *uintê* com u, mas na AIMA está grifado com W, os professores matis aceitam também grifar essa palavra com U, optei por essa para aproximar-se mais da grafia em português.

poderiam querer vingar aquelas meninas roubadas do passado²³¹. “Eles são muitos, nós somos poucos”, repetiram-me muitas vezes.

Essa não é uma frase usual apenas entre os Matis, Valéria Macedo registrou a fala de Alexandre Castro (Karai Papa Mirĩ), Guarani com quem trabalhou no litoral brasileiro:

o fato de serem poucos já era uma decisão divina, ou uma decorrência dessa escolha, em contraste com “os muitos”, as onças e as lagartas, entre outros seres que se multiplicam nesta terra. Apontando nessa direção, uma história que ouvi de Alexandre Castro (Karai Papa Mirĩ) condiciona o vínculo de *nhanderu* aos Guarani a serem poucos e não comerem (como os bichos e canibais) ou matarem (como os brancos) uns aos outros:

Desde o começo a gente já não era muito. Muita gente fala “ah, os índios eram muitos”. É lógico que morreram muitos na época da invasão. Mas sempre fomos poucos. Quando *nhanderu* mandou uma família de Guarani pra terra, ele sabia que ia ter grandes ataques porque na floresta também tinha muitos bichos e um se alimentava do outro. Então essa família de Guarani que estava na terra corria o risco de ser atacado por esses animais. E como Guarani é muito sagrado pra *nhanderu*, pra não deixar isso acontecer *nhanderu* mandou preparar uma família de outras espécies de índio e mandou também. E foi como surgiu outras tribos indígenas, como os Karajá, as tribos no Xingu. Mas eles vieram como os animais porque comiam gente também. Então ele colocou isso pra não ter problema com os Guarani. Mas havia conflitos entre os Guarani com eles também. E depois veio os portugueses pra cá. Mas desde o começo fomos preparados para não ser muitos.

²³¹ Ver Arisi (2007, 2010) para narrativas sobre esses raptos

Enquanto estamos colhendo uns três, quatro, cinco milhos aqui, do lado dos *hetava'e kuéry* estão colhendo milhares. *Nhanderu* preparou uma coisa pra vocês e preparou um algo especial pra gente não ser muito mesmo. Então por isso aí existe tanta violência, morrem tantas pessoas, e mesmo assim vocês continuam aumentando. (Macedo 2009: 267)

Para os Matis, o medo de que poderiam acabar é muito presente, a cada ano morrem muitas pessoas, em 2009, enquanto estive no Amazonas, morreram quatro pessoas num período de nove meses, num total de 331 pessoas. Tentam encontrar estratégias para crescer e, certamente, o acesso a bens e tecnologias externas é uma das formas de se manterem crescendo, endurecendo-se e fortalecendo-se. Querem aprender mais e mais sobre o mundo dos não-índios. Entre as economias com pesquisadores, gostaria de enfatizar a pesquisa que os Matis fizeram comigo, sobre a sexualidade dos não-indígenas. O último capítulo dessa tese é dedicado a uma pesquisa reversa que os Matis empreenderam tendo a mim como nativa, uma pesquisa sobre a sexualidade dos 'brancos'.

Capítulo XII - Uma pesquisa Matis: vida sexual dos não-índios

O corpo canela é moldado, construído, domesticado, e a sexualidade se apresenta como tela onde se imprimem representações sociais de inúmeras 'dobraduras', que se inserem em todos os domínios da vida, desde a construção da pessoa e sua identidade sexual, passando pelos processos de produção e manutenção da subsistência. Esta sexualidade concerne as pessoas e a intimidade de seu corpo, os ingredientes deste corpo e sua fecundidade. Nesta conjunção, a importância do corpo é antes de tudo a de ser um corpo sexuado, associado às imagens e representações sociais. É a partir deste corpo sexuado e através da sexualidade que homens e mulheres se definem. (Panet 2010: 260-261)

Como Roy Wagner propõe, nossa forma de “understanding the otherness of others” não é apenas um ponto de vista privilegiado dos antropólogos, pois se há um nativo para nós é porque esse alguém também aceitou a gente como nativo dele/dela, a antropologia reversa (Wagner 2010 [1975]).

Vagina sovina²³²

Preâmbulo

Kulick, um dos editores do livro *Taboo*, aponta que as relações sexuais entre antropólogos e “nativos” no campo seriam em muitos casos relações anti-éticas e de exploração, coloniais e

²³² “Sovinar a vagina” não é uma expressão usada apenas pelos Matis. Lagrou registra que os Kaxinawa consideram avara a uma mulher se esta se recusa a ter sexo, “avara em relação a sua vagina” (em sua língua, dizem “*hawnen xebi yauxi*”) (2007). Há outras “manifestações de mesquinhez da vagina” sobre as quais comentaremos mais adiante.

altamente desiguais. Minha posição era mutante, mas era a de pesquisadora, mulher não-indígena, brasileira e morando temporariamente na aldeia; adotada por Txema como sua filha *nawa*, era chamada por termos inclusivos de parentesco por suas duas mulheres, um de seus filhos e uma de suas filhas em 2009 e por outro deles apenas em 2011; alguns me chamavam na outra comunidade por *Txeman nawan txampi* (a filha nawa de Txema), outros me consideravam sua professora²³³, muitos não me deixaram saber como me entendiam. Se por um lado, tinha uma posição autônoma entre as mulheres, pois podia escolher quando iria ou não participar das expedições de coleta de buriti ou buscar mandioca na roça com as demais mulheres, e disfrutasse de diversos privilégios como se eu fosse homem, convidada a caminhar com eles na floresta para buscar madeira ou folhas de palmeira para construir a maloca, cortar cipó *tatxik* e carregá-lo para a aldeia, sentar na roda de *tatxik* na madrugada, única mulher presente nessas ocasiões; por outro, em diversas situações, eu era também lembrada de minha posição de mulher, pois precisava ser chibatada com varas de murumuru (*kuestê*) na volta da floresta para a aldeia para não me tornar uma mulher preguiçosa, ou tinha de ouvir as propostas ou brincadeiras de que iriam fazer sexo – todos - comigo no mato. Ou seja, não acho que essa simplificação que Kulick faz de relações entre nativo e antropóloga como sendo “anti-éticas, de exploração, colonização e altamente desiguais” se encaixe na experiência etnográfica que passo a descrever e analisar.

Antropologia nativa: sexo praticado pelos brancos

Ao retornar ao Vale do Javari em 2009, dedicada a estudar “economia da cultura”, não esperava tornar-me centro de uma pesquisa específica por parte dos Matis sobre os não-indígenas: o sexo praticado pelos brancos. Nesse capítulo, relato como os Matis fizeram comigo uma pesquisa “reversa”. Empresto de Benites, a

²³³ Sobre a experiência de ter sido professora de português e matemática aplicada em 2006 a pedido dos Matis, ver Arisi 2007.

explicação sucinta do conceito wagneriano e suas implicações em termos de “relatividade cultural”.

Roy Wagner desenvolveu uma noção de cultura que se afasta de características estruturais ou sistêmicas e assume a criatividade como elemento central de sua elaboração teórica. A partir desse princípio operativo, ele propõe a invenção como uma atividade humana vital. Nesta proposição há duas implicações da idéia de cultura proposta pelo autor: a objetividade relativa (*relativity objectivity*) e a relatividade cultural (*cultural relativity*). A idéia de objetividade relativa não é apenas uma recusa à idéia clássica de objetividade absoluta e, portanto, a afirmação de uma objetividade deficiente. Ela diz respeito ao fato de que todos observamos a partir dos pontos de vista da cultura a qual pertencemos. Relatividade cultural não significa relativismo cultural, isto é, a relatividade não diz respeito à idéia de que há uma realidade exterior aos símbolos e vários pontos de vista sobre a mesma. A relatividade cultural está combinada à objetividade relativa pois, se observador e observado pertencem cada qual a uma cultura e, portanto, só podem enxergar a partir dela, todas as culturas se equivalem. (Benites 2007: 117)

Como fazemos sexo? É verdade que as mulheres chupam o pênis de seus companheiros? A mulher fica em cima durante o ato sexual? Como fiz para não ter tantos filhos? Reuniões e entrevistas individuais onde debateram comigo essas e outras questões ocorreram no centro da maloca, com homens e mulheres fazendo-me perguntas. Enquanto pesquisava sobre paternidade compartilhada²³⁴

²³⁴ A partir da observação da couvade, Rival trata da coparentalidade masculina (1998). Deixei para tratar do que chamo de paternidade compartilhada em trabalho futuro, dado a

e genealogia matis, eles se interessavam por minha experiência de concepção, contracepção e controle de natalidade. Nesse capítulo, relato e analiso essa experiência um pouco singular e bastante instrutiva sobre igualdade, semelhança e diferença de sexualidades. Essa parte está relacionada à economia de gente sobre a qual voltarei a tratar nas conclusões dessa tese.

Sexualidade no campo

The ethnographer's job is to make the data trans-culturally intelligible. (Strathern 1987: 13)

Creio que todos antropólogos passam por experiências como as que vou relatar a seguir, mas muitos depois preferem arquivar essas informações em suas prateleiras, e essas notas e páginas ficam inscritas nas memórias, nas cadernetas e nos diários de campo e não participam do debate da disciplina. Raríssimos são os pesquisadores que se atrevem a compartilhar experiências sexuais vividas ou desejadas em campo. Uma excepcional exceção é o artigo de Steven Rubenstein (2004) sobre seu relacionamento amoroso com uma indígena Shuar. Ao explicar a que e porque se propôs ao compartilhar e refletir sobre seu encontro com a mulher que chama ficticiamente de Magdalena Sapi, o antropólogo norte-americano escreveu:

Specifically, I examine the role of power and desire in various exchanges between my informants and myself. Like most anthropologists, I often gave Shuar money and manufactured goods in return for access to their lives. However, my education about exchange in fieldwork was especially personal, because it centered on an affair between myself and a Shuar woman, Magdalena Sapi. Through this relationship, I had to confront the

qualidade dos dados e a complexidade do tema. Para o tema sob óticas de outros autores, ler Erikson (2002b) e Peluso & Boster (2002).

profound connection between exchange and power that simultaneously brought me closer to, and distanced me from, the people with whom I had been living. I also want to heed Esther Newton's call to straight men that they "explore how their sexuality and gender may affect their perspective, privilege, and power in the field" (1993, 4) and her suggestion to expose the physical and emotional intimacies common in ethnographic research but commonly repressed in ethnographic writing. (Rubenstein 2004: 1042)

Rubenstein irá relatar em detalhes o relacionamento no qual ambos se envolveram e tenta elucidar as diferenças de perspectivas de cada um deles sobre o que ocorria, a agência de Magdalena no episódio é ressaltada na conclusão do artigo, onde o autor finalmente entende que a mulher queria provavelmente acobertar uma relação com um outro homem e, portanto, ele era também um alibi para que ela pudesse viver a vida e a sexualidade que ela queria. O artigo é interessante também por explicitar como as trocas em campo se dão em níveis emocionais, afetivos e econômicos. O momento de solidariedade entre os homens Shuar e o antropólogo se dá quando ele, sentindo-se humilhado, resolve usar seu poder de dono de um butijão de gás, a descrição não é hilária, pois é comovente demais. Rubenstein porém não comenta nada sobre a relação sexual em si, escreve mais sobre as relações econômica e erótica entre os dois.

Não gostaria de desapontar os leitores e as leitoras que me acompanharam até aqui, mas é melhor já explicitar que, infelizmente, não irei contar de experiências sexuais com os indígenas Matis, pois de fato elas não ocorreram. O que houve comigo em campo foram convites para sexo, recusas de minha parte, conversas sobre o assunto com homens e mulheres e a imensa curiosidade despertada pelas diferenças entre sexualidades que isso tudo desencadeou. Os filmes pornô que eram exibidos nos aparelhos de tevê e DVD em algumas casas das duas aldeias também eram dados etnográficos dos quais os Matis dispunham para bombardearem-me de perguntas sobre minhas práticas sexuais. E, quando eu negava ter

experienciado alguma prática, alguns Matis balançavam a cabeça como aqueles antropólogos que não se convencem quando os nativos negam algo, afinal partem do princípio de que é sempre diferente o que um fala e o que esse mesmo faz. Os filmes pornô provokaram inúmeras conversas que travamos sobre o “sexo dos brancos”, como os Matis chamam. Aqui descrevo e reflito sobre o interesse Matis em conhecer acerca da vida sexual dos não-indígenas.

Filmes pornô na aldeia

Ao retornar ao Vale do Javari em 2009, pude observar uma série de mudanças que haviam ocorrido no espaço dos últimos três anos. Na aldeia Aurélio, uma das transformações havia sido provocada pela existência de uma placa solar antes usada para a iluminação da escola; agora ela estava conectada a um conversor e uma bateria de caminhão que provia assim de energia uma televisão e um aparelho de DVD. Na outra aldeia, sete horas de canoa com motor 8HP rio Ituí abaixo, a televisão e o DVD eram alimentados por um gerador movido a combustível - “combustol”, no Amazonas. Em ambas tevês, um dos programas era assistir filmes pornôs, comprados ou trocados nas cidades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant ou Tabatinga (AM), no Brasil, ou em Letícia, na Colômbia.

Logo de início, convidaram-me a compartilhar da novidade e assistir filmes de forró, com rebojantes dançarinas e dançarinos. Nessa noite, éramos cerca de 30 pessoas entre velhos, adultos, jovens e crianças sentadas ou deitadas pelo piso de paxiúba da casa sobre pilotes de um rapaz solteiro. Nosso anfitrião era o dono dos aparelhos eletrônicos comprados com o dinheiro da aposentadoria de sua mãe e também com o próprio salário que recebe como funcionário terceirizado da Funai para ser vigilante da TI Vale do Javari. Os jovens homens brincaram comigo, perguntando se eu conhecia filmes pornôs, onde os brancos faziam sexo em grupo. “Sim, eu já vi filmes pornô”, respondi. Contaram-me então que assistiam também filmes de sexo naquela tevê, porém não me convidaram a assisti-los.

Ao ouvir as brincadeiras sobre filmes pornôs que os jovens faziam comigo no banco do lado de fora da casa que funciona de

farmácia, a enfermeira sub-contratada pela Funasa (Fundação Nacional de Saúde) pediu-me que eu falasse com os jovens para que as crianças não vissem os filmes. O antropólogo como mediador, mediar entre diferentes modalidades e sexualidades? Será que eu deveria falar algo? Pensei sobre o assunto durante dois dias e resolvi então conversar com dois jovens que organizavam as sessões de filmes DVD. Disse que a enfermeira tinha me pedido para transmitir a mensagem a eles de que ela considerava melhor as crianças não verem os filmes pornôis pois tinha medo que as crianças fossem copiar o que viam nos filmes e se machucassem, introduzissem algo umas nas vaginas ou ânus das outras ou fizessem algo com os animais de estimação. Eu argumentei com a enfermeira que ela não deveria se preocupar com o assunto antes de ter algum caso, pois isso era uma preocupação dela, ela não poderia prever o que as crianças indígenas fariam – se é que fariam algo – influenciadas pelos filmes pornôis. Bem, achei que havia cumprido com o papel de mediação, tentando não ser moralista para nenhum dos lados.

Os rapazes perguntaram-me se a gente não deixava as nossas crianças assistirem esse tipo de filme. Falei que a maioria dos pais interdita filmes que tenham cenas de sexo para as crianças pequenas. “Tem escrito na capinha de papel do DVD que é proibido para menores de 18 anos”, mas completei dizendo que achava que eles mesmos deveriam determinar qual era a idade inicial para começar a assistir os filmes pornôis. Algumas vezes, a enfermeira chamou minha atenção para observar crianças de 5 anos que brincavam de deitar uma sobre a outra e balançar o corpo imitando um casal fazendo sexo. Comentei com a enfermeira que eram apenas brincadeiras e que ela não deveria se preocupar, afinal todas as crianças brincam de sexo.

É verdade que...?

Quando estava na aldeia Beija-Flor, na maloca, em uma de nossas conversas após o pôr-do-sol na roda de *tatxik* (bebida tradicional feita a partir de um cipó ralado sobre uma esteira/prato de palha misturado com água e, às vezes, saliva e servido em uma cuia de cerâmica), os homens mais velhos aproveitaram para me

perguntar se era verdade que os brancos, como eu, faziam sexo em grupo. Eu respondi que sim, que algumas pessoas faziam sim sexo em grupo, mas que a maioria dos que eu conhecia faziam sexo apenas em dupla, entre duas pessoas. Tentava não ter um discurso moralizador, mas dar as informações das quais eu dispunha sobre sexualidade e refletia até que ponto conseguimos falar de sexualidade sem sermos moralizadores. Então resolvi acrescentar que “Eu também conheço gente que prova fazer sexo em grupo. Tem até uma palavra para isso, é *suruba*”.

Passaram-se mais alguns dias, mas o tema de investigação sobre a sexualidade dos brancos passou a ser recorrente nas reuniões da maloca na Beija-Flor. “Barbara, é verdade que as mulheres chupam o pênis dos homens?” Lembrei-me de uma conversa que tive em 2006 com meu irmão Matis, Tëpi Wassá. Ele me contava que estava ensinando sua jovem mulher Tupa Suk a beijá-lo na boca. “Antes, Matis não beijava não, mas eu aprendi em Atalaia do Norte e agora ensinei a minha mulher a beijar e ela gosta”, contou-me. “Você beija seu marido, não beija, *txutxu* (irmã mais velha)?”, perguntou-me. Ora, se beijar na boca era novidade, claro que beijar ou chupar o pênis também deveria ser e achei graça de minha própria surpresa. “Bem, a gente faz isso sim e os homens, bem, eles também podem beijar a gente na vagina”, respondi olhando para o piso da maloca, tentando evitar o olhar dos anciãos. As mulheres começaram a rir alto de suas redes. Eu não queria ter vergonha, mas não consegui evitar. Bem, foi o início de uma sabatina sobre a minha vida sexual.

As mulheres queriam saber se era verdade que as mulheres ficavam também em cima dos homens durante o ato sexual e como é que se ficava em cima. Incitaram-me a mostrar. Uma boa performance indígena ou uma conversa de maloca que se preze é repleta de gestos, sons, movimento ou então dança e canto, todos os requintes performáticos para fazer jus à atenção de todos. Eu interpretei mal como as mulheres ficam em cima dos homens, apenas fiquei de joelhos no centro da roda da maloca, para mostrar que a mulher poderia ficar mais ou menos ajoelhada ou de cócoras sobre o corpo deitado do companheiro e então fazer sexo nessa posição. Era uma performance pobre para os padrões Matis e eu sabia que estava aquém do esperado. Mesmo assim, as mulheres novamente riram alto

e aprovaram. Na casa de minhas diversas amigas espalhadas pela aldeia, no dia seguinte, tive de repetir a posição e mostrar como a gente deve se mexer para transar assim. Algumas então contaram que já haviam provado fazer sexo assim, haviam aprendido a fazer sexo nessa nova posição. Aliás, era uma expressão utilizada em ambas aldeias: “transar como branco”.

Um adulto recentemente separado era conhecido das mulheres por ser aquele que havia aprendido a “transar como branco”. Graças a essa habilidade adquirida em suas experiências com parceiras (e talvez parceiros?) não-indígenas, ele ficara famoso na aldeia. Alguns rapazes ciumentos acusavam-no de haver feito sexo com praticamente todas as mulheres de uma das comunidades. As mulheres contaram-me que ele realmente fazia sexo bem diferente dos demais Matis. “Por quê?”, quis saber. “Ele beija o pescoço, desce para os seios, beija, demora mais para penetrar com o pênis”, “é, ele sabe fazer sexo como branco”. Porém, nenhuma das mulheres Matis jamais admitiu ter feito sexo com algum homem não-indígena, elas apenas julgava-no assim pois achavam que era assim que os brancos faziam sexo. Então, aproveitavam a intimidade com a nativa branca, eu, para perguntar se meu marido me beijava assim também antes e durante o ato sexual.

Quem te abriu?

Um outro ponto de comparação e interesse foi o da abertura da vagina. Em uma dessas trocas de experiências sobre as diferenças de nossas sexualidades, Mëntuk, uma amiga Matis que tem cerca de 39 anos, mesma idade que eu, perguntou-me quem tinha me aberto, se fora um primo ou meu avô materno. Para ela era uma pergunta comum, para saber quem tinha começado a abrir minha vagina, pois as mulheres Matis passam por uma construção do corpo; além das perfurações nasais, auriculares da infância, elas tem a vagina também aberta bem devagar, num processo que se desenrola ao longo de alguns anos, quando um (ou mais de um) homem com quem ela poderia casar no futuro colocará o dedo em sua vagina. Os encontros se dão quase sempre perto da água, quando a menina está lavando roupa, louça ou banhando-se. Aos poucos, o homem penetrará a

pontinha e depois um pouco mais do mesmo dedo, até que depois de alguns anos possa colocar dois dedos, a vagina vai sendo alargada. Essa prática é chamada de “*mëkan tsitekaik*” (perfurar/penetrar com a mão).

Só então, depois que for considerada mulher – alguns dizem que apenas depois que o pai ou os irmãos a deixarem; outros dizem que o futuro marido é quem decide – é que a mulher irá ter relações com penetração do pênis, chamado de “*xuí tsitekaik*” (perfurar/penetrar com pênis). Eu respondi que eu tinha sido penetrada direto com o pênis, não fazíamos essa abertura da vagina com o dedo antes. “Como?” Minha amiga Matis não podia acreditar que a gente não se preparava para a penetração do pênis. “E você chorou muito?”, ela perguntou. “Não chorei, mas doeu e sangrou.” “Sangrou? Como sangrou?” Agora era eu quem estava estupefata, rebati a pergunta: “Você não sangrou?”. Minha amiga Matis respondeu que não, ela não sangrara na primeira vez em que um pênis a penetrara. “Pobre Barbara, ninguém te abriu com a mão, por isso você sangrou²³⁵”, tentou me reconfortar. Para muitos não-indígenas e não-antropólogos, talvez pareça uma enorme violência que a vagina de uma menina seja tocada ou aberta por um homem mais velho, mas para a mulher Matis, isso não era uma violência; violência muito maior era eu ter sangrado e sentido dor em minha primeira penetração com um pênis. É por isso que a “relatividade cultural” de Wagner (1975) é tão importante, pois basta trocar de perspectiva entre eu e ela para entender que a violência maior sempre parece estar naquela vivência que não nos é familiar.

Como você não tem muitos filhos?

Mëntuk, essa mesma mulher era a única na aldeia que tinha dois maridos, a poliandria não é tão comum como a poligenia. Em 2006, havia uma mulher casada com dois irmãos na aldeia Aurélio e, em 2009, uma na aldeia Beija-Flor. Eu ajudava Mëntuk a carregar

²³⁵ Outros povos Pano, como os Kaxinawa, relacionam a primeira penetração da vagina pelo pênis com sangramento e com o início da menstruação. “Os Kaxinawa afirmam que as mulheres menstruam pela primeira vez após terem relações sexuais. É o sexo que produz nelas o sangramento.” (Lagrou 2007: 221)

água do igarapé para cozinhar, trazia alguma madeira para sua fogueira, limpava animais, pois seu primeiro marido estava viajando e ela cuidava de sete crianças. Seu segundo marido era um dos professores e não tinha tanto tempo livre para ajudá-la com as diversas tarefas diárias. Ela soube que estava novamente grávida, disse que não queria ter mais um filho, perguntou-me como eu fizera para ter apenas uma filha. Eu contei-lhe que durante muitos anos tomara anti-concepcionais, um remédio de branco que se toma uma bolinha por dia, que é muito chato pois não se pode esquecer, dá um pouco de enjoô, mas evita gravidez. Falei também que haviam vários métodos anti-concepcionais, como preservativos – que existe na farmácia da aldeia, diafragma, DIU, vacinas que duram seis meses. Mëntuk conhecia os preservativos e as vacinas que algumas mulheres da aldeia tomam após terem sofrido um aborto para evitar nova gravidez nos próximos seis meses. Ela disse que não havia nenhum remédio Matis, nenhum *nestê* (banho medicinal) ou *dauë* (erva medicinal) que evitasse gravidez. De todos modos, alguns poucos meses mais tarde, Mëntuk teve sangramento e perdeu o feto. Algumas vezes, as mulheres vinham me chamar para olhar algum feto que havia sido expelido. Quando algum aborto assim ocorria, as demais mulheres visitavam a que havia abortado. Era praxe olhar o feto por alguns instantes. A primeira vez em que um feto me foi mostrado, creio que tinha cerca de quatro ou cinco meses de gestação, eu fui chamada em minha casa para olhar. Anos depois falei que tinha ficado muito impressionada, pois conhecia bebês assim apenas de alguma aula de anatomia, nunca havia visto ao vivo um feto. As Matis acharam raríssimo que eu não fosse habituada a isso, pois as crianças participam dos nascimentos e compartilham a experiência da gravidez interrompida também. Pediram que eu redigisse uma carta à médica da Casa do Índios (Casai) de Atalaia do Norte, pedindo que fizessem um programa de informação sobre anti-concepcionais.

Escrevi, mas tive medo de que tanto a médica quanto o pajé da aldeia Beija Flor, Tëpi, achassem que isso era ideia minha. Novamente, estava na posição difícil de antropóloga confrontada com a posição de intermediária entre, por um lado, as mulheres e o pajé e, por outro, entre as mulheres e a médica da Casai. Decidi por

conversar sobre o tema com a médica e não entreguei-lhe a carta, contei que o pajé havia pedido que eu não me intrometesse, tentei assim ficar numa posição de relatora do que havia participado e do conflito interno da aldeia entre o interesse das mulheres e o do pajé. Tëpi pajé, chamado assim quando os Matis o tratam pelo termo em português de origem tupi, é um xamã poderoso e respeitado no Ituí durante o ano de 2009. Ele foi quem veio me dizer que eu não deveria falar de anti-concepcionais e lembrou-me que já me havia ensinado que as camisinhas faziam mal pro corpo, “ficavam no corpo da gente”. Aqui, não irei tratar sobre o tema, pois este merece artigo à parte sobre o renascimento xamânico no rio Ituí, apenas registro que Tëpi diagnosticou também em mim uma dor nas costas como resultado de ter usado, no passado ressaltou ele, camisinhas/preservativos. Eu tinha camisinhas no meu corpo, por isso sentia dores, diagnosticara-me ele umas semanas anteriores ao episódio da conversa sobre métodos anti-conceptivos. Algumas vezes, os jovens Matis utilizam-se da má tradução dessas afirmações do pajé para evitar conflito e debate durante eventuais reuniões da equipe de saúde ou da Funai com os anciãos e demais membros da comunidade Matis nas malocas; eles afirmam que o pajé indica o uso de preservativos, mas Tëpi é veementemente contra.

Essa porém, não seria a situação mais difícil da qual participei nas aldeias. Aos poucos, eu aprendia mais e mais a língua, cantava algumas canções de ninar, sabia mesmo contar e performar alguns mitos, ajudava a limpar animais, todos sabem que tenho uma filha, tenho marido, então eu não era mais considerada criança, os jovens homens chamavam-se, como às demais mulheres velhas, de “*matxó*” (velha²³⁶) e os mais velhos, de “*txampi*”. A experiência que vivi tinha muito em comum com o que eu havia lido de outra Panóloga, McCallum entre os Kaxinawá (1997). Na mesma proporção em que eu me interessava e pesquisava sobre o que chamo de paternidade compartilhada, homens e mulheres Matis queriam saber: “por quê eu era vagina sovina?”

²³⁶ *Matxó* (velha) e *txampi* (menina) são formas de tratamento egocentradas, ou seja, chama-se de “*matxó*” todas mulheres mais velhas que ego e, da mesma maneira, às mais moças chama-se de “*txampi*”.

Parentesco Matis e aulas de biologia escolar

Eu tentava desenhar as árvores genealógicas de toda a aldeia Beija-Flor e alguns casos especiais me ocupavam bastante tempo de conversas e checagem de informações. Um deles dizia respeito a um jovem que vive na cidade de Atalaia do Norte e estava em crise com os anciãos da aldeia pois era acusado de ter gasto na compra de uma moto e outros bens pessoais parte do dinheiro oriundo de um prêmio do Ministério da Cultura destinado a povos indígenas (o Prêmio Culturas Indígenas). Uma das razões que justificariam essa atitude pouco comunitária e egoísta, no ponto de vista de alguns dos anciãos, é que o garoto era “filho de muitos pais”. Eu então, estava dedicada a entender melhor a árvore de sua família e porque ele teria entre cinco e sete homens que seriam seus pais.

Uma das aflições do jovem é que tanto ele quanto sua mulher, com quem tinha dois filhos, tinham em suas carteiras de identidade brasileiras o mesmo nome do pai, cacique da aldeia Beija-Flor. “Barbara, veja que problema! Se ela é minha irmã, e ela é, de acordo com a carteira de identidade, eu não poderia ter me casado com ela”. Eu contra argumentava dizendo-lhe que importava se na aldeia o consideravam ou não irmão dela. “Sim, mas eu aprendi na escola, na aula de biologia, que se o primeiro homem que transou com a minha mãe foi o mesmo que fez assim com a mãe da minha mulher, então ela é mesmo minha irmã”. Eu também tentava dissuadi-lo de levar esse problema de cruzar aulas de biologia com a maneira matis de entender o parentesco e classificar incesto, pois isso daria um nó em suas classificações e, além do mais, como é que sua mãe iria saber com quem ela havia feito sexo primeiro, se provavelmente ela teria sido fecundada em uma época em que era jovem e mantinha relações sexuais com vários parceiros, como é mais comum nessa idade, de início de vida sexual (embora haja variações e nem todas as jovens tenham tantos parceiros como teve a mãe de meu turbulento jovem amigo).

***Txunu kuan* – Vamos transar, vem**

Meu amigo seguia preocupado com o tema das carteiras de identidade, espermatozóides e óvulos de sua aula de biologia escolar, os nomes de seus pais e as minhas perguntas sobre a sua filiação, até que chegamos num momento em que estávamos sozinhos conversando, cada um deitado em sua rede, e o garoto segurou firme em meu braço e convidou-me para fazer sexo “*Txunu kuan*”. Fiquei surpresa, até então sentia-me como um ser meio assexuado entre os Matis. Respondi que não iria fazer sexo com ele, pois estava ali para trabalhar com eles, para estudar com eles, não para ter relações sexuais; falei algo também sobre não abusar de uma situação hierárquica, pois eu havia sido professora de muitos jovens. Ele apenas perguntou se eu não gostava dele. “Eu te acho muito bonito, jovem, forte, simpático, mas eu sou casada e alguns brancos são assim meio sem graça, têm quase sempre só um marido, a gente é monogâmico; mono quer dizer um; outros povos são poligâmicos, poli quer dizer muitos”, tentava talvez novamente assumir um papel de professora, de criar entre nós uma certa distância que havia desvanecido naquele instante. Levantei-me e convidei-o a sair de casa, melhor irmos para a rua, sairmos do ambiente doméstico e deixar essa conversa para trás.

Depois, ao comentar com um amigo indígena, de outra etnia que vive no Javari, sobre o que havia ocorrido, ele sugeriu que o garoto deveria estar interessado em aumentar seu prestígio com os demais jovens, eu seria um trunfo para ele, em busca de um reconhecimento de status entre os demais homens jovens indígenas na cidade. McCallum escreveu em um artigo sobre relações entre ativistas em organizações pró-indígenas e indígenas no Acre: “on the other hand this new chapter in our relationship had to be seen in terms of the increasing potential sexualization of male indian/female white relationships” (1997: 137). A autora considera também que o *affair* de uma mulher branca com um indígena é “subversivo de códigos sexuais estabelecidos, mesmo uma forma de transgressão”, um tabu com implicações no discurso público sobre raça e miscigenação brasileiras. Pondera ainda que os homens indígenas

(ela usa o termo *indian men*), genericamente, seriam fascinados com a idéia de aventuras sexuais com mulheres brancas.

Penso que o fascínio não está no fato da prática de sexo com mulheres não-indígenas, mas sim em de certa maneira burlar regras explicitadas verbalmente por homens e mulheres: “Matis só casa com Matis”. Os dados dos censos que realizei nas duas aldeias confirmam a prática de casamentos endogâmicos, portanto creio que o fascínio está relacionado com burlar essa orientação para o interior do coletivo no casamento, pela negação da prática do sexo com estrangeiros, no exterior – Marubo, Mayoruna/Matsés, brasileiros, entre outros. Muitos homens e mulheres têm vontade de fazer sexo com diferentes parceiros, independente de etnia, cor de pele ou qualquer outro atributo físico diferenciador.

Ao escrever sobre a “ideologia endogâmica” dos Kaxinawa, Lagrou sugere que essa poderia ser resultado da dificuldade encontrada nas possíveis tentativas de estabelecer alianças com os estrangeiros. “Nas suas relações [dos Kaxinawa] com os missionários, seringueiros e antropólogos se colocava não somente a questão da difícil conquista da reciprocidade na relação de troca de bens, mas também a dificuldade de reciprocidade na política de aliança matrimonial” (Lagrou 2007: 96). A dificuldade de estabelecer alianças matrimoniais com povos vizinhos ou estrangeiros mais longínquos é também uma preocupação corrente dos Matis que nunca perdem oportunidade de, ao falar sobre contatos com povos vizinhos no passado, sempre mencionar o grande esforço realizado por seus pais e avós para obter mulheres através de rapto, como outros povos Pano que atacavam inimigos para raptar suas mulheres (Lagrou 2007: 62). Deve-se levar em conta também o fascínio dos povos Pano pelos estrangeiros em geral e a relação estreita entre estrangeiros e sovinice (Calavia, Carid & Perez 2003), relação expressa em diversos mitos e falas cotidianas de outro povo dedicado ao rapto de mulheres, como os Yaminawa (Perez 1999; Carid 1999, 2007).

Em artigo intitulado “*What kind of sex makes people happy?*”, Rival comenta sobre a “sexualidade imaginada” – a variabilidade humana acerca do sexo ritualizado, mítico e místico – e em como ela envolve outros que são, no mais das vezes, outros “desiguais”:

Amazonian constructions tend to build on the ordinary pleasures of embedded sexuality. The health of bodies and minds is maintained through the nurture and care of individuals longing for physical comforting. Happiness is cultivated as a birthright, and life sustained as peace and contentment. The need for affection, especially in children, whose condition of vulnerability reminds all of the precariousness of human existence, gets gratified on demand. Love and sex consist of a set of practices that are deeply embedded in relational contexts. They are not divorced from mundane domesticity, or from reproduction taken in the broader sense. In short, what seems to be most at variance in human sexuality is not domestic sex within family units and the corollary 'familiarity [that] dulls the edge of lust' (Symons 1979: 110), but, rather, mythical, mystical or ritualised sex. Such imagined sexuality, I have argued, involves others who are, more often than not, unequal others. (Rival 2007a: 194)

O sexo que não deve ser praticado sempre parece estar projetado para fora, são os vizinhos que praticam sexo entre irmãos, são “bichos-do-mato”, como Gow (1997) comenta ter escutado entre os Piro. Os Matis também acusam os Korubo de terem relações incestuosas, entre filha e pai e entre irmã e irmão. Apenas ouvi um caso de acusação interna de relacionamento incestuoso entre um filho e sua mãe verdadeira (*tita kimon*).

Nada ouvi sobre relações mãe-filho e sogra-genro, e o intercurso entre irmão e irmã só me foi mencionado para indicar que ele seria uma prática dos *mashko*, um povo distintamente não-humano que vive muito longe, a sudeste. Dizia-se dos *mashko*: "eles não são humanos, são bichos do mato!" (Gow 1997: 46)

Seguia meu trabalho de campo desenhando árvores e registrando fofocas sobre possíveis ou imaginados incestos, enquanto os convites para sexo tornavam-se frequentes e generalizados até virar um quente debate nas aldeias; o assunto dominou boa parte dos meses finais de 2009. O do jovem foi o primeiro pedido de uma série e a questão se intensificaria em ambas aldeias. Nas vezes em que eu participava de alguma expedição na floresta, onde eu era a única mulher, as brincadeiras sobre sexo aumentavam. Certa vez, estávamos buscando madeira para os pilares da maloca, quando Kuini Marubo, um dos velhos, disse-me que eles teriam de chibatar-me com as varas de Mariwin, pois eu era mulher e ficaria panema (com má sorte, preguiça ou “leзера”, como se diz no Norte). Cortaram as varas (“*kuestê*”) e ele mesmo me bateu sobre o vestido mesmo, o que dói muito menos e não marca ou instala as *muxá* (espinhos da palmeira murumuru e também vetores de *xó* (substância de poder, típica das pessoas fortes, duras e amargas). Os demais enquanto assistiam o ritual do “*kuessek*” (chibatar) brincavam que iriam fazer sexo em grupo comigo.

Nunca tive medo de ser estuprada, embora tenha recordado relatos que havia lido sobre situações que “fogem ao controle” em campo, como o artigo publicado sob pseudônimo de Eva Moreno. Continuo a ter confiança em que os Matis sempre cuidam de mim e sabem que “sexo sem consentimento” seria considerada por mim como uma agressão grave, além disso procurava usar de uma resposta nativa que era repetir que não queria fazer sexo com outros homens, também porque eu era casada, como havia sido ensinada por uma *matxó* (mulher velha); e colocava a culpa de tanta insistência na monogamia como se fosse um “traço cultural” dos não-indígenas. “Alguns brancos são chatos assim, preferem ter apenas um parceiro para sexo”, era minha resposta evasiva utilizada sem nenhuma convicção e poucas vezes.

Mesmo assim, quando participei em outra expedição masculina para buscar palha para a cobertura da maloca que construíam, eu tomei o cuidado de acompanhar o irmão de meu pai classificatório na mata, pois ele era um dos homens com quem eu me sentia segura. Ele nunca, nem de brincadeira, insinuava querer sexo comigo. Apenas meses mais tarde, esse parentesco classificatório foi

driblado, justamente durante a festa dos bichos (*nëix tanek*), ocasião de confirmar ou negar certas relações de parentesco, esse homem que eu considero *nukun mamã utsi* (meu pai outro, na tradução literal; ou irmão de meu pai na comunidade, FB) melou-me de barro, quando dançava como queixada, assim como seus filhos (que seriam meus irmãos outros, ou meus primos paralelos, meus FBS), negando-me assim, em público, que eu era uma mulher interdita para eles.

Um jovem, não por acaso um de meus principais interlocutores, veio me convidar para fazer sexo, acompanhado de um menino, filho de uma de suas namoradas. Tentei demovê-lo da ideia de querer transar comigo, falei que eu era uma mulher velha para ele. “Sou *matxó* (mulher velha), você é *buntak* (jovem)”, respondi. Realmente, o argumento de diferença generacional era muito ridículo, o sexo intergeracional é bastante comum e eu, obviamente, sabia, afinal já havia escrito um artigo sobre casamento entre avós e netos matis (Arisi 2008). O jovem respondeu-me: *Bakuënbi, matxó nakaik* (eu, criança, transo com mulher velha). Depois, ele completou: *darasibo ënbi, buntak nakaik* ([quando for] velho eu, transo com jovens). Foi enfático e direto: *Mibi, nakanu*²³⁷ *kek* (com você, transar eu quero). Um dos homens velhos também certa vez convidou-me para sexo diretamente, na presença de suas duas mulheres falando *Txunu, kuan* (fazer sexo, vem). Eu ia ficando sem contra respostas, a verdade é que estava mesmo sovinando e não adiantava vir com respostas ou argumentos ridículos para disfarçar tal comportamento anti-social.

Vagina sovina – *Kuë kurassek*

Frente a minhas negativas, começaram a ser comuns acusações de que eu era uma *kuë kurassek* (vagina sovina), e acenturam-se no final de 2009. Nas aldeias, muitos tem duas mulheres, os que tinham apenas uma eram os que provocavam para que eu tomasse esse lugar de “segunda mulher”. Uma dessas mulheres, Kachë Mëntuk, era casada e tinha filhos com dois irmãos, o único casamento poliândrico da aldeia Beija-Flor por mim

²³⁷ Os verbos *txurek* e *nakaik* são usados para fazer sexo e transar.

registrado. Kachë Mëntuk é uma amiga a quem ajudava em diversas tarefas domésticas, o que já me colocava nessa posição de segunda mulher. Ela comentou comigo que seu marido queria fazer sexo comigo, respondi-lhe que eu não queria fazer sexo, ela riu de mim acusando-me também de ser *kuë kurassek*.

Foto 73: Kachë Mentuk com cesto de mandioca, para fazer caiçuma, e eu de ajudante



Foto de Jaqueline Valim Cardoso.

Foto 74: Tumë Japonesa e eu destrinchando macacos



Foto de Kanika, filho de Tumë

Essas fotos mostram imagens do tipo “estive lá” e também atividades femininas de trabalho cotidiana (roça e limpeza de animais) nas quais eu ajudava. Na próxima página, a 73 é uma foto mais turística, posto que foi tirada um dia antes de encontramos com os turistas alemães, é também uma das fotos de despedida da longa estadia na floresta, feita em outubro de 2009.

Foto 75: Brincando de não ser sovina, entro na rede de Kuini Pussá que me manda embora logo depois.



Foto do ancião Makë Bëux.

Foto 76: Kaná Ęxko, primeira mulher de Txema, exemplo de generosidade



Comecei a incomodar-me, a ter a sensação de que realmente pelos padrões matis eu era verdadeiramente sovina quando as mulheres entraram também na cobrança. “Tua mãe não é sovina como tu”, disse-me uma das anciãs na maloca depois que respondera pela décima vez para um dos caciques da aldeia Beija-Flor que não iria *txurek* (fazer sexo) com ele, enquanto suas duas mulheres riam de mim e me acusavam de *kuë kurassek kimon* (muito sovina da vagina). Então, a anciã contou-me a história de minha mãe Matis, Kaná Exkó, primeira mulher de meu pai Matis Txema. Quando jovem, Txema teria sido generoso com um velho cego da aldeia, Bëchu. O velho vinha perdendo devagar a visão e era considerado como um dos únicos Matis que sempre fora considerado “pajé”, mesmo durante o tempo pós-contato e pós-epidemia de gripe e outras enfermidades, durante o qual os Matis tiveram muito medo de praticar atividades xamânicas, de cura e prevenção, pois isso os exporia a mais perigos.

A generosidade de meu pai Txema e de sua mulher Kaná Exkó fora exaltada várias vezes. A anciã relatava que nessa ocasião, pós-contato com a Funai, Txema teria dado ao velho sua jovem mulher Kaná Exkó para que esse pudesse fazer sexo com ela, já que as demais mulheres o evitavam, aliás as mulheres demonstram ter certa aversão e repulsa por parceiros que tenham defeitos físicos. A velha disse que Kaná Exkó teria sido generosa com Bëchu, era uma mulher generosa de sua vagina. As mulheres me repetiram inúmeras vezes: *Kaná Exkó, min titá, nekit kuë kurassek pimen* (Kaná Exkó, tua mãe, essa não é sovina de sua vagina). Eu havia escutado de outras mulheres, como a primeira mulher do cacique Kanika, da aldeia Beija-Flor que admitiam ser sovinas nesse quesito. Portanto, como já ouvira uma mulher dizer com certo orgulho que ela era sim sovina de sua vagina, utilizei-me da mesma estratégia: *ënbi, nukun kuë, kurassek kimon ënbi* (eu, de minha vagina, sou muito sovina, eu).

Da economia de vaginas

Understanding the scope and limits of gender-based power in the ethnographic record demands giving serious attention to the essential domains in which women participate in economic and political actions in their own right with their own resources. Since the ethnographic examples from which traditional exchange theories are formulated rely almost exclusively on examples of men's production and men's exchanges, the reproductive energies in such things as women's bones, sacred cloth, hair strings, banana-leaf bundles, weaving poles, and birthing houses, are largely unrecognized or, when recorded, are reduced by anthropologists to prosaic categories lacking economic or political provenience. The increasing ethnographic recovery of what women do or did, previously left out of the ethnographer's published observations, still has not led to revisions in anthropology's most fundamental theoretical assumptions about the norm of reciprocity, gender, and the incest taboo. (Weiner 1992: 156)²³⁸

²³⁸ Interessante pensar como o livro de Weiner irá participar, em diálogo com a antropologia feminista contemporânea e com o livro *The Gender of the Gift*, de Strathern (1988), que provocou uma renovação antropológica. Strathern sugere que na Melanésia há um “paradox here in Western terms: where Melanesian women and men are as objects celebrated as persons in the eyes of others, claimed as the sources of activity and the productive outcome of people's energies, it is as agents that they suffer domination. This does not involve deprivation of subjectivity. It is that their action must reveal the demands of others as its cause”. Esse aparente paradoxo, para os não-melanésios, teria relação com a análise de Strathern para quem, na Melanésia, agentes não devem expressar a subjetividade dominante dos outros, mas sim tê-los como suportes e razões para a ação. (op. cit.: 339). Uma das proposições importantes do livro é sobre a incomensurabilidade de comparar partindo de termos e concepções não-melanésios; para pensar em termos melanésios, poderíamos justapor práticas de conhecimento de lá, então veríamos que as relações – decompostas em diversas outras imagens – nos permitiriam ver, por exemplo, no corpo dos homens os filhos e filhas das mulheres e nos corpos maternos, “the transaction of men” (op. cit: 343). A Melanésia segue como um bom lugar de comparação,

A sovínice relacionada à sexualidade faz parte da economia local. Sovinar e ser generoso são duas faces da moeda para pensarmos em sexualidade também como uma economia. Siskind propôs, com base em sua pesquisa com os Sharanahua (também um povo Pano), que as mulheres trocavam durante caçadas especiais carne por sexo (em inglês, *meat for sex*) (1973). Sua tese foi contestada por Gow que afirma que o correlato da caça seriam bebidas fermentadas (1987: 128). Erikson confirmaria a proposição de Gow baseado em sua experiência etnográfica com os Matis. Como observa Belaunde, em resenha ao livro de Erikson:

Seu estudo [de Erikson] põe fim à popularidade outrora desfrutada pela hipótese de Siskind de que a troca de carne por sexo era a base da sociedade Sharanahua (também um grupo Pano), e, de fato, das sociedades caçadoras da floresta tropical em geral. Erikson mostra que não é sexo, mas cerveja, a contrapartida feminina da comida, pois fazer cerveja é uma atividade misticamente tão poderosa quanto matar animais (e os caçadores são verdadeiramente sedentos de cerveja). Além do mais, a paixão matis pelo "amargo" e pelo trabalho pesado sustenta a interdependência dinâmica e a mistura dos gêneros. Homens trabalham para manter as mulheres, e vice-versa. Nenhum deles pode

mas é bom distinguir as inúmeras diferenças ao viajar de volta para os casos que estudamos na Amazônia, onde os seres humanos são "corpos mas podem vir a ser *yuxibu*" (Lagrou 2007: 535), assim como os "seres *yuxibu* podem ter um corpo, apesar de sua relação com um corpo ser diferente da que um ser humano tem com seu corpo" (id. *Ibidem*). A relação de transitoriedade é marcada pelos Kaxinawa, não a de relações decompostas. Também os Tupi, de Viveiros de Castro, no desejo de "guerra mortal aos inimigos e hospitalidade entusiástica aos europeus, vingança canibal e voracidade ideológica exprimiram a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, nesse processo, alterar-se" (2002: 207). Penso que uma das áreas interessantes para prosseguir no debate Amazônia/Melanésia seria continuar com a crítica feminista, a la Strathern, ao material etnográfico dos estudos sobre a "economia simbólica da predação" (Viveiros de Castro 2002: 163). Para perspectivas feministas na Amazônia, ver McCallum (1994), Lasmár (2005), entre outros; sobre "inflexão uxori-local" de sociedades amazônicas, Rival (2007b).

fazer sua parte sem a contribuição do outro.
(Belaunde 1999: 164)

Antes deles, Romanoff havia também contestado o “meat for sex” de Siskind, onde os homens competiriam por “extramarital favors by providing hunthung effort” (Romanoff 1983: 340). Ele informa que os Matsés na Amazônia peruana promovem uma “special hunt” que envolve jogos sexuais e produção de grandes quantidades de carne defumada, em uma cerimônia realizada esporadicamente, na qual os homens distribuiriam carne para suas sogras e também para maridos de suas amantes. Ele também sublinha que as mulheres casadas com um homem reclamam pois apenas uma delas vai caçar com o marido, ou seja, conclui Romanoff “there is a hunthung effort for sex here, but it is the set of co-wives who are competing. For young, still monogamous couples the twin effort are more mutual and noncompetitive” (op. cit: 340), observei exatamente o mesmo entre os Matis.

É importante sublinhar também que as mulheres Matis participam de expedições de caça e matam também animais, como as Matsés no Peru²³⁹ (Romanoff 1984: 119, 1983: 339). Posto isso, ainda para complementar a proposta de Gow de “meat for beer”, sugiro considerar como contrapartida, ou melhor, como complementariedade do trabalho masculino relacionado à caça, o trabalho feminino também relacionado à caça: transportar, despinhar e cozinhar os animais, especialmente quando as mulheres vão junto caçar. Todo o preparo dos animais abatidos, buscar madeira e água para cozinhar nas fogueiras, limpar os animais e cuidar do cozido, assado ou moqueado é trabalho das mulheres. Por sua vez, também os homens participam da produção de cerveja, pois são responsáveis por derrubar a floresta, preparar e plantar a roça de mandioca manejada pelas mulheres, além da dança cerimonial em círculo ao redor das panelas de caiçuma (o lago do Jaburu). Ou seja,

²³⁹ Romanoff observa, nessa breve comunicação, que um casal de caçadores traz mais carne se comparado a um homem caçando sozinho (1983: 339). Outra observação interessante dele é que nos casais onde o homem tem duas mulheres, apenas uma delas vai caçar com o marido a cada vez (op. cit: 340), observei o mesmo entre os Matis. Tratei do tema nesse capítulo.

ambas atividades – alimento/carne de caça e bebida/cerveja de mandioca - tem participação feminina e masculina. Muitos antropólogos trataram do tema e concordam sobre a complementaridade das atividades, como comenta Calavia Saez: “However the gender opposition is made explicit – as the ethnographers themselves indicate – all of the rituals end up by producing a balanced arrangement between men and women who enjoy separate spheres of authority” (Calavia Saez 2004: 164).

Mac Cormack (1980) mostra que não há apenas uma forma de pensarmos sobre desigualdades, e para a falácia de relacionar mulheres a natureza e homens a cultura, como já foi comum no passado da disciplina em debates feministas. “Although the peoples considered use binary constructs contingent upon nature or gender, none of the resulting symbolic equations can be reduced to a simple nature:culture::female:male analogy” (MacCormack 1980: 21). Em livro anterior, “Dealing with Unequality, Strathern considera ‘desigualdade’ como sendo um bom termo para pensar “to think with a concept - unequality” (Strathern 1978: 13):

The peoples of this part of the world lack the rhetoric of a Judaeo-Christian past (cf. Burridge 1973: ch.1) or the yearnings of a Rouseauesque present (Bloch and Bloch 1980). They do not have the conceptual tools of stratified state systems which project fantasies of a common humanity or unitise the citizen-isolate (Lawrence 1984: 163), nor indeed of a capitalist economy which commoditises ‘sex’ (Illich 1982). Many of them, however, do seem to have a vested interest in maintaining internal relations among themselves through exchanges of all kinds which simultaneously preserve differences between categories of persons and enables them to enter into relations with one another. They live as it were the cross-cultural problem: how to transact with items which retain value by reference to their origins (in the activities of persons) and yet can move

between persons and thus have value to the extent detachable from persons. One solution to this constructional issue in the building of relationships requires that things/persons also be conceptualized as standing for things/persons they are not. What is striking about many of the systems described in this book is not the immutability of gender, but its transactability. Contrasts between men and women become a vehicle for the creation of value: for evaluating one set of powers by reference to another (Strathern 1978: 6-7)

É importante, como sublinha Mc Callum (1994), relativizar representações ocidentais feministas sobre poder e sobre gênero quando estudamos sociedades não-ocidentais, como as xinguanas, por exemplo.

Agora voltemos a pensar sobre a vagina sovina. Qual seria a contrapartida de uma vagina sovina? Ora, a vagina generosa. A economia de mulheres, fundamental na economia Matis (Arisi 2007), mostra que a estratégia de crescer e ser um povo grande é enfatizada a todo momento e se dá também pelo número de filhos e filhas gerados e pelo crescimento de jovens tatuados (já pessoas). Para os Matis, a economia mais fundamental de todas é a de gente, e ela é produzida por homens e mulheres através do sexo. Proponho pensar, com Romanoff (op.cit), Gow (op.cit) e Erikson (op.cit), que as atividades que resultam em carne de caça e cerveja de mandioca são ambas complementares dos trabalhos de homens e mulheres, não são pagamentos por sexo. Então o que se troca é sexo por sexo.

Espero ter conseguido transmitir nesse breve trecho acerca dessa pesquisa reversa a vivacidade desse povo amazônico, onde mulheres e homens são tão curiosos e interessados em conhecer acerca das diversas possibilidades do mundo, incluindo essa sobre sexualidades. Comparto dados e reflexões sobre as diferenças e semelhanças apontadas a mim pelos Matis sobre a sexualidade dos não-indígenas em relação a sua. Nesse sentido, tento fazer da *kuè kurassek* (vagina sovina) uma experiência generosa, talvez para compensar minha sovínice. Espero ter provocado outros

pesquisadores indígenas e não-indígenas a escrever sobre diferentes formas de pensar sobre sexualidades, suas diferenças e semelhanças, e que possamos escrever e refletir sobre as diversas trocas, negociações e sovínices que fazem parte das relações sociais que estabelecemos.

As conclusões às quais chegaram e chegam os Matis não estão aqui registradas, pois trata-se de uma pesquisa deles sobre a minha sexualidade, desconheço suas conclusões. Para mim, a tensão entre sexualidades em trabalho de campo e a pesquisa matis sobre sexualidade foram interessantes para refletir sobre as diversas trocas, negociações e sovínices que fazem parte das relações humanas, sociais que estabelecemos. Além disso, os termos relacionados à sexualidade eram explicitados como termos econômicos e pensados dentro de seus pesos e nossas respectivas posições como agentes na economia local. Sovinar e ser generoso são termos de aplicação econômica, fundamentais na economia matis, pois é a primeira base para definir alianças ou inimizades. As trocas sexuais certamente têm importante papel nas economias de pessoas e conhecimento e de criação de *cluster* de irmãos ou outros grupos de solidariedade no âmbito da aldeia.

Solucionando a sovínice

Como mantive-me sovina de minha vagina, alguns sugeriram que eu resolvesse o problema da seguinte maneira: eu poderia me casar com Phillippe Erikson, seu antropólogo anterior. Ora, eu já havia herdado da mulher de Erikson um de meus nomes na comunidade: *Erena*²⁴⁰, pronúncia matis do nome francês de Hélène Erikson²⁴¹. Quando de seu trabalho de campo nos anos 1980,

²⁴⁰ Outros nomes meus na comunidade eram Bërabëra (uma brincadeira quase onomatopéica que reunia duas vezes a palavra bëra = boa, bela), Dani Wassá (mesmo nome da filha de Txema e Bëssó) e Barbara também.

²⁴¹ Erikson também escreve sobre a pronúncia do nome de sua mulher (1996: 29) e sobre como os Matis lamentaram que ela não retornou com ele na viagem de 1988. Para mim, homens e mulheres muitas vezes disseram variações da seguinte fala: Erena “tinha que ter ficado aqui conosco, o Piripi poderia ir embora, mas Erena sabia limpar animais, ia na roça, não era preguiçosa”. Penso ser um indicio do valor dado às mulheres e em como cria-se uma expectativa de relacionamento de longo prazo.

Phillippe e H  l  ne viveram juntos na comunidade matis no igarapé Boeiro, ele retornara algumas vezes com equipes de filmagens, mas sem H  l  ne. Diziam que Erikson também era um sovina de seu pênis, como meu marido Frank. Quando o conheceu, Tup   Maria José, filha de Txema que me chama de *txibi* (irmã mais moça), perguntou a meu marido qual era seu nome, sua segunda pergunta foi se o p  nis de Frank estava sempre ereto. Muitas vezes me perguntou porque eu não fazia sexo com seu marido Binin Chunu. Essas seriam as rela  es corretas de serem mantidas entre irmãs, compartilhar maridos.

Realmente, meu marido e eu cumprimos papéis de sovinas empedernidos, como Phillippe e H  l  ne em seu turno. Então, os Matis acharam uma soluço e vários deles e delas em diferentes ocasiões e lugares me propuseram varia  es da seguinte lógica argumentativa: “Piripi [Phillippe] gosta de viver com os Matis, gosta de viver no mato, acompanhar a gente na caçada, aprender a viver como Matis, gosta de aprender e falar a língua, você também, vai na roça, destrincha animais, acompanha os homens, ensina coisas novas e aprende conosco... Portanto, eu bem que poderia deixar meu marido ficar com a Erena [H  l  ne] e nossas filhas na cidade, assim Piripi e eu poder  mos casar e viver com eles, sem precisar voltar para Paris ou Florianópolis”.

Compreendo essas sugestões e pedidos dentro de uma economia de povo muito endog  mico, tentando resolver o parentesco e a incorpora  o de antropólogos entre aqueles que vivem nas comunidades, e com uma expectativa de prosseguir a rela  o de parentesco e incorpora  o projetada para o futuro.   uma manuten  o das rela  es do presente e do tempo que “recicla pessoas”, cuja lógica também está inscrita no casamento de gera  es alternas, no casamento de avós e netos.

Erikson e eu somos “*nawa* matisados”, dever  mos ficar e manter as rela  es socioeconômicas com eles. Havia uma varia  o: em outras ocasiões, outras pessoas sugeriram que eu me casasse com Rafael Pessoa São Paio, antropólogo que viveu com os Matis em 2006 e atualmente   professor de Antropologia na UFAM no Instituto Natureza e Cultura, campus Benjamin Constant. Era outro antropólogo candidato para casar comigo para que ficássemos ‘para

sempre' nas comunidades Matis. Essas relações seguiriam, idealmente, com as nossas gerações futuras. Muitíssimas vezes me pediram que mandasse Victoria Marina, minha filha, com quem alguns deles conviveram por um mês em 2009, para ser professora com eles. “Quando você for velha e não conseguir mais caminhar na floresta”.

Foto 77 – Tumi Tuku perfurar o *kuiut*, antropóloga *nawa* sendo matizada



Foto 78 – Minha filha Victoria e Tumi Wassá, expectativa de relação futura



Nas paredes de uma das casas, tinham uma foto de Philippe Erikson amarrado pelas mãos com os Matis fazendo de conta que perfurariam seu nariz. Mostraram a mim essa foto uma das vezes que queriam me convencer a ficar morando com eles casada com Erikson. “Veja, nós também furamos ele”. No passado, certa vez amarraram um pendente de concha por fios que passavam sobre as orelhas de Hilton ‘Kiko’ Nascimento, professor do CTI na comunidade antes de 2006. Há certa insistência em vestir a esses estrangeiros que vão aprendendo a língua, tem interesse em conhecer mais e aceitam ser “matizados”. Há uma domesticação desses pesquisadores e professores aos quais querem bem, para que fiquem e desistam de ir embora.

Nos dias anteriores a minha partida, pediram reiteradamente que os ajudasse com a Associação Indígena Matis, insistiram lembrando o nome dos pesquisadores que haviam passado pelas comunidades e o que cada um havia prometido, avaliaram quem havia cumprido. Txema insistiu que havia já ensinado a biólogas com seu saber sobre plantas e animais “*ënbi tanoik darempá*” (eu sei muito) repetiu-me muitas vezes, repetiu que ficou brabo porque prometeram fazer livros e cartilhas e nunca devolveram nada. Lembraram especialmente de duas pesquisadoras que identifiquei apenas pelos primeiros nomes, pois não consegui confirmar seus nomes completos: uma bióloga que se chama Catarina ou Catherine, outra que se chamava Sílvia. Reclamavam de que “Catarina” e Sílvia nunca retornaram nada do que levaram. Prometeram cartilhas e nunca mandaram sequer um recado de volta.

A expectativa com os pesquisadores é de um relacionamento de longa duração, que se mantenha com o retorno sucessivo ao longo da vida, de preferência que se mantenha com as gerações futuras, como as esperanças depositadas em que minha filha Victoria voltasse ao Javari muitas vezes e, para trabalhar com eles, quando fosse adulta. São relações familiares as que criamos em campo/floresta, não podemos entrar na relação de parentesco para obtermos informações, cantos, mitos ou o que quer que seja sem termos uma franca exposição das bases nas quais estabelecemos nossas economias de cultura com os povos com quem trabalhamos. A partir de agora, resta tentar “manter a palavra” (*moindá*, não minta, dizem),

resta manter-se ativa na rede de economia da cultura na qual entrei e na qual os Matis me receberam e me iniciaram. Há muita vida e mudança pela frente.

CONCLUSÕES



Tëpi Pajé

Arte: Frank Koopman

Nesse trabalho, procurei conhecer como os Matis, povo indígena amazônico, criam e mantêm relações econômicas de sua cultura com os estrangeiros. Identifiquei e classifiquei os estrangeiros em três grupos principais: *nëix* (animais ou caça); *tsussin* (forças vitais, seres ou potências desencorporadas); e gringos ou *nawa* (povos indígenas vizinhos, brasileiros e gringos) e, por isso, separei a tese em três partes. Na terceira parte, dei mais atenção às economias com turistas, documentaristas ou jornalistas e pesquisadores. De todos modos, procurei não criar fronteiras entre essas economias ou entre as relações com esses três ‘tipos’ de gente, pois as economias justamente os reúnem, assim como também os animais são agrupados em grupos (os animais–*nawa* ou –*bo*, a mesma denominação pela qual os Matis nominam e pluralizam os povos, incluindo os povos animais ou vizinhos que recebem nomes de animais). Os *tsussin* são também agrupados de acordo com os patamares por onde circulam (*abuk*, *txorën/ni mëru* e *waká tsussin*), como vimos na segunda parte. Os gringos são reunidos de algumas formas e há aqueles que são mais ou menos sovínas, com quem se quer manter ou evitar relações; assim como com os animais, suas evitações ou invocações, como explicado na primeira parte. As classificações nos ajudam, mas não devem engessar nossa compreensão de que os Matis não separam rigidamente os estrangeiros apenas nessas três categorias.

A tese estuda também nas economias da cultura a circulação de conhecimentos e poderes do povo indígena Matis com esses seres, considerados como seres que habitam seu exterior, mas também constituintes deles. São seres de quem se deseja conhecimentos e poderes (tecnologias, potências das plantas, invocações de animais, entre outras), com quem se estabelecem economias em trocas estéticas, alimentos, substâncias ou objetos/sujeitos poderosos como motores e cabeças.

A economia de pessoas também é tratada ao longo de toda a tese, o foco maior de atenção foram as economias de conhecimentos e saberes e as transformações vividas pelos Matis, a partir de etnografia detalhada desses encontros entre Matis e seus estrangeiros, incluindo a mim, especialmente no último capítulo, onde mostro o foco da pesquisa matis sobre a sexualidade dos não-índios. Procurei

acompanhar como os Matis vivem e produzem transformações em suas economias e em sua cultura e como se dá a circulação de poderes, bens, objetos, tecnologias e conhecimentos no tempo presente.

Na parte I, nos capítulos I e II, dei atenção às economias com animais, especialmente nas festas n̄ix tanek. Procurei mostrar em uma etnografia detalhada como a festa é a continuidade entre ritos e mitos e também entre os mitos e as vidas vividas no tempo presente. Prestei atenção especialmente aos mitos que narravam conhecimentos de tecnologias, como agricultura, vacina de sapo (kampok), veneno de pesca (komó), fazer e dormir na rede, roubo do fogo e a tatuagem. Relacionei os mitos a práticas contemporâneas de buscar aprender novas tecnologias, especialmente nas práticas de raptos ou envio de mulheres e crianças ao exterior para retornar com essas tecnologias e saberes. Procurei intercalar as informações da festa com os mitos que tratam de aquisição/roubo de conhecimentos e tecnologias a partir da narrativa oral e também pictórica (no mito do Urubu e do Jaburu). Ainda nessa parte, refleti sobre as festas como lugares de negação ou confirmação de parentesco, em um grupo que se casa de forma bastante endogâmica, as festas são os locais de reconhecimento público de quem é interdito ou não para casar.

A marcação e endurecimento do corpo/pessoa é parte do grande investimento em amargar, endurecer, enrijecer, preparar o corpo para a floresta/caçar. “Para a onça não ver o medo, para o caçador ver a caça, correr veloz, trazer comida”, como explica Txema. A incorporação dos conhecimentos ocorre quando se coloca o bêtxeté nos olhos do caçador e se invoca o beija-flor e o veado, o que se invoca quando se bate com o osso de veado na tíbia do caçador (ou na antropóloga), quando se coloca as formigas para picar as mãos do caçador (e da antropóloga para que escreva bem), nas chibatadas dos velhos e dos Mariwin, nas tatuagens e perfurações.

No capítulo II, prossegui com a inoculação de poderes e conhecimentos, mas introduzi também outros saberes como pinturas corporais, padronagens e cantos. As relações com os animais também passam por conhecer as diversas invocações de seus poderes/potencialidades, especialmente nas perfurações e marcações

corporais, momentos de troca e tentativa de adquirir poderes dos animais e dos Matis mais velhos que marcam os corpos dos mais jovens. Os animais aparecem nas festas de diversas formas, incorporados por quem executa os tanek e munurek e também em detalhes estéticos como nos estandartes, adornos, padronagens de chapéus, braceletes e tornozeleiras, colares. Procurei mostrar as relações entre as padronagens de animais e a estética de pintura corporal e tecelagem. Considero as mesmas como trocas que os Matis estabelecem com os animais e também com os saberes dos mais velhos, assim como também procuram estabelecer novas trocas com outros estrangeiros que hoje circulam por suas aldeias, como pedir novos cantos e novos desenhos/padronagens de pinturas, em suas próprias experiências de inovar suas pinturas com letras e desenhos novos. Há um investimento para seguir transformando-se, com novas entradas de desenhos e canções estrangeiros.

Se antes, as trocas se davam com animais e tsussin, agora elas seguem ocorrendo com esses seres, mas também com os novos estrangeiros que passam a conviver com os Matis na floresta e nas aldeias e também nas cidades por onde eles caminham e tem suas novas experiências. Alguns saberes são transmitidos mais à risca, sem inovações radicais, como as interdições e restrições alimentares, ensinadas nos cantos entoados e ensinados também na festa. Penso que, a partir do estudo das festas matis, podemos compreender, além de mitologia e cosmologia e relações entre animalumanos e humanos, também sobre suas relações com as tecnologias. Não é apenas convenção e tradição, as festas nos contam também sobre transformações ou transladações, aquisições de tecnologias, mudanças cruciais que marcaram momentos de transformação radical pelas quais passaram e passam os coletivos Matis. As nêix tanek são momentos onde os mitos são vividos/performados/enacted, são colocados em ação e desse modo renovados, recriados, lembrados, festas nas quais os animais são ‘inventados’ (como preferem traduzir os próprios Matis).

Proponho pensar também que os mitos são “acionados” e as potencialidades desses animais são acionadas. Os conhecimentos tecnológicos que foram aprendidos dos animalumanos são relatados nos mitos, vividos no tanek, mas também narrados em outras festas,

encontros na maloca e nas casas, são recordados, narrados, revividos, reinventados. Os mitos são renovados nos tanek e nas munurek, são memória e transformação. Assim como padronagens das pinturas corporais podem ser comunicação com os tsussin - como sugere Lagrou para as pinturas dos Kaxinawá/Huni Kuin com os yuxin (2007), penso que as pinturas são comunicação também com animais de quem inventam e copiam as padronagens - tanto nos desenhos corporais como no outro tipo de desenho corporal que são os adornos, especialmente os braceletes com os padrões de onça, mas também os colares que cruzados sobre o peito também fazem o desenho dos riscos/traços que marcam as painéis de cerâmica e as de alumínio com a “marca Matis”, marcas do papo do sapo kuará kuixak. Tal comunicação opera também com as invocações das potencialidades dos animais quando se perfura, se raspa, se pica ou se bate, para incorporar a potencialidade do animal, velocidade do beija-flor e do veado, xó dos escorpiões e formigas ao bëtcheté, por exemplo.

Como escrito acima, *nëix tanek* são rituais realizados para festejar, desfrutar da vida em comum e social, e também para “matar” a jovens e estrangeiros. São fundamentais para a economia de conhecimento, a economia de gente e, também, para a economia das relações com animais-estrangeiros e com suas tecnologias, seus bens e objetos. Ocorre essa permanência e transformação no e pelo ritual que se dá em múltiplas esferas e em múltiplos tempos. Os Matis se transformam em animais humanos, os animalumanos viram matis (gente), ao mesmo tempo se adquirem capacidades e tecnologias dos animais, se narra e se performam mitos, cantos e danças para que esses permaneçam sendo inventados como parte da cosmologia Matis, para que sigam sendo eles, novos eles. Sobrenaturais, mais do que eram antes do ritual, agora vivendo e experienciando esse tempo que é, ao mesmo tempo, dos antepassados e tempo presente, o tempo que se permanece, o tempo que pode continuar a ser deles próprios, como Matis no futuro. Um tempo que se recicla, se move, não apenas permanece, mas se modifica e se renova para seguir vivo, para que os Matis sigam vivos.

As festas *nëix tanek*, como a festa das tatuagens que a segue, são parte de longos rituais que seguem a se transformar para que sejam de fato tradicionais, ou seja, para que sigam criando e

circulando identidades Matis, especialmente nesse momento de grandes transformações. O perigo de congelar e virar um folclore parece distante para os Matis que não estão preocupados nesse momento com isso, estão mais interessados em aumentar a vitalidade de si e das festas; e permanecer crescendo, permanecer vivendo. Essas festas são local de afirmação e negação de parentesco, local de namoro, brincadeiras sexuais, local de aprendizagem e vivências dos mitos (performance/"teatro"/vivência do que é contado em outros momentos), das músicas - que eles ensaiam e tentam ensinar aos jovens, há alguns que são os/as *ikbo*, aqueles "que sabem", meio que "donos dos cantos", assim como os "donos dos mitos", donos dos saberes sobre dauës e nestês. Procurei mostrar como nessas festas as relações de parentesco são confirmadas ou negadas, são lugar e momento privilegiado de relação entre os Matis e também entre os Matis e seus estrangeiros, sejam eles *nëix* (animais), *tsussin* (seres/potências desencorporados), indígenas de povos vizinhos e gringos.

Tecnologias e poderes aprendidos com animais estão registrados nos mitos, nas festas (*nëix tanek*) e nas listas enciclopédicas de conhecimentos memorizadas e cantadas, enunciadas em coletivo durante as festas. Se diversas tecnologias fundamentais para a vida e identidade coletiva Matis – como a tatuagem, o timbó, o fogo, entre outros itens civilizatórios - tem suas origens nas relações dos Matis com os animais, não são eles a única fonte de conhecimentos e poderes que interessam e afetam os Matis. Há outros seres estrangeiros com quem também se empreende uma economia de saberes. Na parte 2 da tese, tratei dos *tsussin*, estrangeiros que participam ativamente das economias de potência dos Matis. No capítulo IV, mostrei diversos contextos nos quais há encontros com os *tsussin* e como esses seres ou potências sem corpos circulam, quais os patamares do cosmos por onde se deslocam e como se comportam. As relações com os seres desencorporados, as forças vitais que circulam desencorporadas pelo cosmos não são estanques e são bastante perigosas, pois elas envolvem “mortes”, como a do menino que se perdeu na floresta e as de Tëpi, Iva Rapa e Chapu da ‘Onça’, por exemplo.

No capítulo V, mostro os diferentes tipos de pajé, o *xó'xókakit* e o *darasibo meneakitbo*, os que são aprendizes de Tëpi. O *xó'xókakit* considerado mais forte entre os Matis em 2009 é Tëpi Pajé cuja comunicação, convivialidade e proximidade com os *tsussin* é grande. Outros receberam seus conhecimentos e poderes da convivência com os *darasibobon* (os anciãos, ou os espíritos ancestrais). Todos Matis tem diferentes graus de intimidade com essas potências desencorporadas. Os conhecimentos e os poderes de *tsussin* e dos *darasibobon* (dos anciãos) são compartilhados com os aprendizes principalmente nas rodas de *tatxik* (cipó) e nas pajelanças. Outras práticas xamânicas que voltam a ser praticadas com renovada força e interesse atualmente são a vacina de *kampok* (sapo), as *kuestê* (chibatadas) dos mais velhos nos jovens, as aplicações de *watastê* (formiga). Há ainda lições sobre animais portadores de *xó* e como se manda cobra ou onça atacar, por exemplo. As pajelanças voltam a ser praticadas e com intensidade no rio Ituí, o xamanismo que Erikson havia observado como praticamente extinto, volta com grande força. Esse renascimento xamânico também aponta para um incremento identitário matis, uma renovada auto confiança baseada numa renovação de práticas e dessa economia com os *tsussin* e os demais estrangeiros.

Os conhecimentos dos mais velhos também voltam a ser valorizados e desejados, alguns consideram que os homens matis é que se mantém o que eles próprios chamam de '*nukin txu*' (nossas coisas) ou '*nukun bëribërikít*' (minhas pintas, minhas bolinhas, manchas/marcas de onça). As mulheres estariam transformando-se mais rápido. Procurei mostrar esse debate interno dos Matis quando eles e elas próprios compararam-se com os vizinhos Marubo do rio Ituí. A relação que fazem de suas *txu* e suas *bëribëri* com a pelagem da onça e a própria identificação com a onça, antes negada, hoje é mais aceita e mesmo anunciada. No capítulo VI, trato desses conhecimentos relacionados a construir os corpos das mulheres e a relação entre gênero e conhecimentos e formas de aprendizado, como no exemplo da incorporação do saber discernir as formas das plantas (dauês e neste, ervas e banhos medicinais) e seus usos. Presto atenção na importância dada às morfologias das plantas como sendo pedaços de corpos de animais, proponho que os Matis pensam nessas

trocas de pedaços de corpos como trocas entre seres animais, plantas e humanos, unidos por uma mesma percepção das formas, das estéticas e similaridades de seus corpos. Explico como cabeças e corações aparecem como fundamentais e loci de saberes e poderes entre os Matis. Portanto há alguma possibilidade de trocas, de economias de partes de corpos e essa reflexão voltará adiante, no capítulo XI, quando penso em formas de compreender frases enunciadas por diversos Matis para diferentes estrangeiros de quem querem encorporar saberes, como o professor, a enfermeira, eu própria: “troca tua cabeça com a minha, corta teu coração, coloca no lugar do meu”.

Ainda na parte 2, no capítulo VII, a fim de contribuir ao debate amazonista sobre mestres ou donos de animais, proponho pensarmos no termo *ikbo* matis (e talvez seus correlatos em outras línguas pano) como aquele/a encabeçador/a. Proponho que a tradução, ao menos entre os povos pano seja encabeçador/a, pois seria uma mais próxima da cosmologia e formas de pensar o mundo indígena, menos ligada à idéia de propriedade e mais à morfologia do mundo e das relações entre diferentes partes de corpos.

Na parte 3 da tese, trato das relações com os gringos, especialmente os da mídia, do turismo e da academia. Começo por uma breve análise das representações indígenas na antropologia e em filmes, mas procuro não desviar demasiadamente a atenção do que para mim era o mais importante, acompanhar os Matis e as reflexões que empreenderam comigo a respeito desses gringos. O capítulo VIII tem a intenção de apresentar um pouco do debate acerca de representações na academia e nos filmes, apenas para termos alguma base para prosseguir acompanhando esses estrangeiros consumidores da cultura matis e como alguns outros povos – como os Warlpiri e os Massai, por exemplo – atuam nesses tipos de economias em outros lugares do mundo. Certamente, teria muitíssimo mais a comentar sobre essas imaginações e image/inações sobre povos indígenas, esse é um tema extremamente profícuo e ao qual gostaria de me dedicar em algumas pesquisas futuras. Analisar as construções que os filmes feitos com e sobre os Matis de forma comparativa, as amazonias sonhadas e filmadas por diferentes equipes é um tema possível de pesquisa futura, apenas esboçado nesse capítulo. Procuro

focar nas manipulações das imagens do “Maxuruna”, de Spix & Martius e em suas aparições em diferentes documentos ou sites de internet, como uma espécie de arqueologia imagética dos contemporâneos Matis. São as primeiras imagens de muitas que irão compor os “grandes álbuns imagéticos” do Vale do Javari no imaginário de seus consumidores culturais (cineastas, turistas e acadêmicos).

No capítulo IX, apresento algumas das situações de relações econômicas dos Matis como a venda de tiros de zarabatana, artesanato e as cabeças de Mariwin que se transformam em máscaras e circulam em diversos lugares como as lojas de Letícia, Colômbia, e museus europeus. Procuo relacionar a venda das cabeças de Mariwin com o debate sobre autenticidade, transformação, permanência e inovação. Tento mostrar como, entre os produtores, os Matis ganharam a fama de “espetaculares de difícil acesso”. A cultura material é examinada mais de perto no debate levantado por Txema Matis sobre os valores de troca de motores de popa por imagens. Apresento detalhes etnográficos desses debates, das expedições de compra, das modas de corte de cabelo e saia, de dinheiro e ensinamentos sobre dádivas e pagamentos. Novamente, volto a comentar a diferença de gênero com relações a compras e transformações de usos, especialmente ao tratar da estética feminina como mais mutante em relação à masculina.

O debate sobre nudez, realizado no capítulo XI, embora a primeira vista possa parecer batido ainda permanece como um assunto quente. Especialmente porque foi alvo recente de uma disputa sobre fotografias feitas por turistas e guias dos homens vestidos com seus cordões penianos e mulheres de colares. O inovador é ouvir atentamente as frases de um dos homens que veemente repetiu-me que o pênis era dele próprio e o mostrava a quem lhe interessava, e a das mulheres matis que tiraram os sutiãs para filmar enquanto o cameraman norte-americano julgava justamente que o autêntico estaria em filmá-las como estavam antes, com seus sutiãs postos. O autêntico – a idéia de autêntico – também transforma-se. Mas também os índios querem escolher como preferem ser retratados, a própria ideia de nudez como índice de autenticidade indígena não parece mais estar em alta.

A liberdade de mostrar o pênis aparece nesse capítulo também como uma negação do poder da autoridade estatal da Funai, cujos funcionários procuram processar os guias que pedem nudez aos índios. A liberdade de tirar os sutiãs, mesmo contrariando a definição de autenticidade do cameraman norte-americano é das mulheres. Tirar a roupa não visto como um ato de submeter-se aos caprichos de turistas e cineastas apenas, mas também como uma resposta ao poder daqueles que querem regular a nudez indígena, pode ser vista também como agência dos índios. Mostra que a nudez é mais um problema para uns do que para outros. Como argumentar contra a lógica de quem me afirma “o pênis é meu, o mostro a quem quiser” ou “somos mais bonitas sem sutiã” ou ainda ficar sem sutiã para provocar os homens que filma? Creio que esse debate é um dos interessantes levantados na tese e pode ser continuado em futuras pesquisas e trabalhos.

O interessante é que os Matis conseguem ser tão tradicionais, tão autênticos e ao mesmo tempo dedicados com todo afinco e investimento ao comércio de sua cultura e interessados em mostrar-se para o mundo inteiro. Lembrem da frase repetida também inúmeras vezes pelos Matis: “Istá, mundo inteiro, índio bēra kimon”, uma mescla de léxicos urbanos em português “mundo inteiro” e “índio” com temos em língua matis como “*Istá*” (veja) e “*bēra kimon*” (muito belo, muito bom). Querem ser vistos, ser belos e admirados, em total sintonia com a frase de txema que reproduzo ao final dessa conclusão. Esse jogo entre tirar roupa (sutiã ou calção) e colocar roupa (de queixada, capivara, japó, ou Mariwin, por exemplo), essa dificuldade de acesso para jornalistas e também para cientistas e a impossibilidade de acesso a turistas também valoriza os Matis no mercado amazônico, os “espetaculares de difícil acesso”. Realmente, parece que os Matis não estão preocupados, como os Xikrin Mebengokre (Gordon 2006), de que estejam virando ou que venham a virar “brancos”. Penso que os Matis não tem esse medo, talvez por suas tatuagens e perfurações serem a objetificação que os faz sujeitos diferentes, a imagem da alteridade indígena para os não-índios. O interesse maior dos Matis é pegar, cortar e colocar em seus corpos (encorporar) o que lhes interessa do mundo dos “brancos”. Os Matis estão transformando-se rapidamente, mas não vão virar brancos.

Aliás, lembro que os Guarani com 500 anos de contato também não viraram... Aliás, o que é esse “virar branco” também, outro tema interessante que pesquisadores devem prosseguir ainda pensando.

Esse capítulo mostra também algumas relações possíveis entre as técnicas de invenção presentes no *tanek* e *munurek* e a interação entre cineastas e Matis durante as filmagens. Minha intenção era mostrar como o domínio da técnica de inventar o animal no *tanek* e na *munurek* faz dos Matis um povo considerado “*media savvy*” (grande sabedor, conhecedor da mídia). Os povos indígenas tem extremo domínio de performance e narrativa, graças a suas festas e rituais coletivos. Para os Matis isso os faz também, graças aos *tanek* e *munurek*, serem também excelente conhecedores de como se relacionar com as câmeras e a mídia. A tecnologia ritual é empregada nas filmagens e nesse sentido é uma das continuidades da economia dos animais com a dos gringos. As festas são um dos momentos desejados pelos consumidores culturais, assim como a caçada, a vacina de *kampok* e outros. As técnicas narrativas do *tanek* e da *munurek* auxiliam os Matis a se relacionarem com as equipes de televisão. Ainda nesse capítulo, comento brevemente sobre as novas economias que circulam no Javari, como a de créditos de carbono. Volto aos motores de popa, para tratá-los como um dos pagamentos valorizados pelos Matis e sobre sua importância como sujeitos fundamentais das mudanças e transformações vividas, pois ligam aldeias e cidades, mundo da floresta e mundo externo, de cidades pequenas como Atalaia do Norte e Tabatinga (AM) a capitais como Manaus (AM), Belém do Pará (PA) e Florianópolis (SC) e também a lugares onde vivem seres de mundos ainda mais longínquos como a Coréia do Sul, a Alemanha, os Estados Unidos, a França.

Os patamares dos animais, como o dos *tsussin*, são bastante amplos e pressupõem profundidades verticais (do alto do céu ao fundo das águas) e também horizontais (fundo da floresta e a aldeia), o mundo dos gringos também é amplo, vai sendo ampliado pelas novas relações que os Matis empreendem, vão desde os índios que vivem nas comunidades onde os Matis se hospedam para filmar como a dos *Tikuna* na Colômbia, nos hotéis de selva como o *Palmari* (em 2009) e o *Sacambu*, até as cidades de onde provêm alguns dos gringos tais como Seul, Nova York, Londres, Paris. Os Matis estão

preparando-se para os novos movimentos, onde também eles passarão a circular por esses patamares. Por ora, tem ido viajar para participar de Jogos Indígenas, Fórum Social Mundial, reuniões políticas (de saúde ou do movimento indígena), interessados em conhecer mais e mais as grandes cidades do mundo. Preparam-se também para receber em Atalaia do Norte a esses turistas, cineastas, cientistas em sua planejada e sonhada pousada. Nesse sentido, a globalização não é nenhuma novidade, a globalização sempre existiu na floresta, na “babel da floresta” (cf. Cesarino 2008b), sempre os Matis se relacionaram com diversos estrangeiros, falantes de diversas línguas, com diferentes práticas culturais, como os diversos povos com nomes de animais (animais e povos indígenas vizinhos, para nós), também com os tsussin, agora apenas entraram novos seres nessa globalização já pré-existente, entraram, brasileiros, franceses, sul coreanos, alemães, entre outros. A globalização sempre esteve lá, era prevista, como os brancos nos mitos²⁴² “Car il est remarquable que tout juste um démi siècle après l’arrivée des premiers Blancs au Brésil, La mythologie indigène les ait déjà intégrés à La place même qui convient, dans um Gênese où tout procede pourtant des opérations du démiurge” (Lévi-Strauss 1991: 91).

O capítulo XI encerra com o mito dos filhos da cabeça (Maxon papibo) e sua relação com as frases “*min maxó, tokanu kek*”. Uma das minhas hipóteses do porquê dos Matis parecerem tão senhores e senhoras de suas relações com o mundo “dos brancos”, ou o mundo além das aldeias e da floresta tem relação com o mito que registrei nesse capítulo, no qual um homem é decapitado ao afirmar no mundo subaquático de um lago, onde vivem os parentes de sua mulher, que ele vem de um povo pequeno. Sua mulher fica com sua cabeça, e o corpo é levado para a maloca, na qual é cortado em tiras bem finas. Tiras do fígado, do estômago e do coração são dispostas sobre cada um dos assentos (sekte) do lugar. O sol ainda não raiou, está quase quase, quando começa a se levantar, de cada assento, um homem. Os negros nascem do fígado; os brancos, do estômago; os

²⁴² “Là o’les creatures du démiurge se séparent en Blancs et en Indiens” (Lévi-Strauss 1991: 79). Mais adiante, mostra como esses desequilíbrios dinâmicos é que manteriam o sistema em bom funcionamento, ameaçado ainda assim de cair num estado de inércia (op. cit: 90).

Matis; do coração. Estes são os verdadeiros *tsasibo wintë*, termo de sua língua nativa que também nomeia sua associação, recém-criada. *Tsasibo* são os caçadores que caminham longe, que trazem muita carne para casa (caminhar e caçar provêm do mesmo verbo, *kapuek*). *Wintë* significa coração. O coração é mais valorizado do que o fígado e o estômago, portanto seus descendentes mereceriam ganhar uma melhor posição e, por que não?, mais daquilo que os brancos parecem valorizar enormemente - dinheiro e bens. Creio que essas frases, as propostas de trocas de cabeças e corações têm relação direta com esse mito e também com a ideia do poder ligado ao que é *bëra* (belo/bom), como veremos na última frase de Txema antes de minha partida da aldeia em 2009.

O capítulo XII tem a proposta de apresentar uma pesquisa reversa, na qual sou a nativa e eles e elas os pesquisadores interessados em conhecer mais a sexualidade dos não-indígenas. Nessa parte, procuro apresentar como a curiosidade sobre as práticas e os corpos dos outros são importantes na constituição atual dos Matis. Aproveito para mostrar as diversas semelhanças e diferenças que eles e eu encontramos durante o desenrolar dessa pesquisa. O papel do sovina pôde ser analisado por mim de dentro, pois eu era a acusada de ser uma vagina sovina. A construção dos corpos de mulheres, a abertura de hímens, a operação de *maxpi*, as formas de contracepção foram debatidas pelos Matis e por mim, enquanto aprendia sobre paternidade compartilhada e eles me questionavam sobre minha iniciação sexual, contracepção e outros temas. Essa parte da tese é uma espécie de tentativa de registrar a pesquisa que os Matis empreenderam comigo. Serve também para mostrar como o investimento principal das economias com os estrangeiros é a produção de novas pessoas, de trocas de saberes e potências. Aprendi com a pesquisa sobre sexualidade dos não-índios, o grande valor que é dado ao “crescer e ser muitos”. Aprendi também sobre as economias sexuais – sovinar e ser generoso – em jogo no dia-a-dia das comunidades e sobre práticas endogâmicas do grupo.

Concluo que há continuidade em muitos aspectos da economia com os animais e com os *tsussin* com a que hoje se realiza com os estrangeiros, como comentado acima, havia já um conceito de globalização de povos diversos, vivendo em patamares diversos do

cosmos, essa forma de pensar e de viver no mundo se confirma na economia com os gringos, apenas se espalha um pouco mais horizontal e verticalmente (esse gringos vem voando, em aviões acima das núvens, de suas cidades longínquas, e chegam nas comunidades pelas canoas deslizando, trazendo motores e outros saberes e tecnologias como pagamento para desfrutar dos conhecimentos e modos de ser Matis). Outra continuidade é a forma de circular esses saberes e poderes, mandam-se crianças ao exterior, como Eduardo Binin ou o menino matis do mito do Ururu e do Jaburu, querem mulheres do exterior, ainda que saibam que a maioria é de vaginas sovinas, querem viajar também por novos patamares do mundo, ir ao exterior, mandar suas cabeças de Mariwin ou zarabatanas e outros objetos, uma forma de espalhar-se no mundo. Os poderes que se desejam dos estrangeiros são línguas, tecnologias, estéticas e também pessoas, nesse sentido outra continuidade da economia com animais e com *tsussin*.

Os Matis querem conhecer mais, saber mais sobre o mundo não-indígenas, controlar mais tecnologias. As tecnologias que apreenderam dos animais e os poderes e saberes que aprendem dos *tsussin* os ajudam a se fortalecer, embora apresentem riscos. Assim, também a economia com os gringos pode trazer tecnologias, saberes, conhecimentos que os farão crescer e serem mais, mais fortes, mais numerosos. Claro que isso tudo está relacionado a transformações e mudanças.

As descontinuidades se dão nessas transformações radicais que ocorrem de forma acelerada e na entrada de tantos novos objetos/agentes industrializados advindos dos transportes entre cidades e aldeias. Nem sempre também os gringos agem da forma como deles se espera, são imprevisíveis; nesse sentido, se parecem muito aos *tsussin* – também seres que se transportam com rapidez e de quem é tão perigoso se aproximar, podem mesmo matar. São também sovinas, como previsto nos mitos. As tecnologias que os brancos trazem são desejadas, mas os Matis costumam a avaliar algumas como sendo *issamarop* (ruins/feias). Alguns desses objetos/agentes de mudança são, como vimos, os motores de popa, mas também podemos pensar nas próprias imagens que fazem os Matis permanecer, as imagens também *tsussin*, potências

desencorporadas, mas relacionadas com os demais seres de mundo, sendo vistas por pessoas que os Matis não conhecessem. Imagens pensadas como algo que nunca vai morrer, como fala Txema.

Outro ponto fundamental dessa tese é a afirmação dos Matis de que querem ser um povo numeroso, com muita gente, ser um povo grande. Afinal, como aprendemos no mito dos filhos da cabeça (*maxon papibo*), quem diz ser de povo pequeno é morto, tem a cabeça decepada. A economia de gente está entretecida com as economias da cultura, os Matis querem dessa gente (animais, *tsussin*, gringos) tecnologias para conseguir crescer para serem mais duros, amargos e fortes, maiores e mais poderosos. Os animais, os *tsussin* e os gringos (brasileiros incluídos) aparecem como os principais outros de quem se quer adquirir poder, tecnologias, estéticas e através de quem se pode expandir pelo cosmos. Há certa impossibilidade nesse crescer para sempre, como observa Santos-Granero entre os Amuesha²⁴³:

Like Sisyphus, the Corinthian king condemned for eternity by Zeus to roll a stone to the top of a steep hill, only to see it always roll down again, Native Amazonians are engaged in constant pursuit of the ideal of perfect conviviality. It is a doomed struggle from the beginning, for conviviality begins to wear out as soon as its achieved. (Santos-Granero 2000: 284).

A mesma condenação de Sísifo parece rondar o ideal matis de ser um povo grande, como provam as recentes fissões e criação de novas aldeias, que em 2011 somam três: a Aurélio, a Beija-Flor e a do rio Coari. Ser um povo grande pode ser possível de formas inesperadas como quando afirmam que são da torcida do Flamengo, ou que são brasileiros e esse é o maior país e o mais populoso da América do Sul, ou do partido do presidente anterior e da atual. Ser um povo pequeno, a seus próprios olhos, não significa dizer não

²⁴³ Agradeço a Miguel Carid a sugestão de leitura desse artigo quando conversávamos sobre as conclusões que vinha elaborando.

pertencer a povos maiores. Não significa também que não se vejam muitas vezes com a clara marca identitária de suas tatuagens, adornos, festas, língua, zarabatanas, cantos, desenhos. Pensam em si como sendo um povo único e *bëra kimon* (muito bom/ muito belo). Querem mais tecnologia, pois a tecnologia lhes permite crescer, ser muitos, para serem mais lindos, melhores e mais fortes de todos.

Os Matis tem grande orgulho de que o mundo os veja e os admire, em toda sua potência de povo – “*Istá* mundo inteiro, índio *bëra kimon*” - que tem suas próprias coisas e pintas/marcas/rosetas de onça, “*nukin txu*” e “*nukun bëribërikit*”. Ser belo é ser forte e temido. Aprendi isso de Txema, o velho que resolveu me adotar e me levar para sua casa, sua família e sua comunidade naqueles idos de 2003, quando lhe conheci. Antes de eu deixar a aldeia Aurélio em 2009, Txema pediu-me para gravar uma última conversa. Em voz solene, cerimonial para marcar essa importante informação, que eu não poderia deixar de fora de meu trabalho, ele afirmou:

“Barbara, agora que você sabe, é importante você saber a única coisa que não podemos mostrar aos brancos. Somos nós, completamente adornados. Os outros morreriam se nos vissem totalmente adornados. Somos belos demais. Impossível de olhar de tão *bëra* (belo/bom)”.

A frase foi acompanhada pelos gestos de Txema que inventavam a alguém que tenta olhar, mas não consegue sequer abrir os olhos. A beleza é parte da guerra de exhibir-se. A beleza matis em todo seu esplendor cegaria a quem a quisesse olhar. A economia da cultura matis deve ocultar a beleza matis em todo seu esplendor. É a potência máxima e deve ser oculta. A beleza, na economia da cultura, é sua arma mais potente. Podemos compartilhar cabeças e corações, saberes e tecnologias, mas a beleza é algo que não se revela, se economiza.

Foto 79: Tëpi Pajé com braçadeiras Korubo, preparado para a *Txawá munurek*.



Tëpi Pajé. Dança das Queixadas.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce. 2002. O Ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). IN: Bruce Albert & Alcida Rita Ramos (org). Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: UNESP/IRD.
- ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita (org). 2002. Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: UNESP/IRD.
- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. 2011. O Regime Imagético Pankararu: tradução intercultural na cidade de São Paulo. Tese (doutorado). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.
- _____. 2009. Os Pankararu e o Associativismo Indígena na Cidade de São Paulo. *Tellus*, ano 9, n. 16, Jan/Jun. Pp. 229 – 235.
- _____. 2008. O Dom e a Tradição Indígena Kapinawá: ensaio sobre uma noção nativa de autoria. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28 (2). Pp. 56-79.
- ALUNOS e professores da Escola Matis. 2005. *Matsesën txu darawakit. Palavras Matis*. Brasília: CTI/Centro de Trabalho Indigenista.
- AMORIM, Fabrício. 2008. “Povos Indígenas Isolados da Terra Indígena Vale do Javari”. Tabatinga: FUNAI/Coordenação Geral de Índios Isolados e CTI/Centro de Trabalho Indigenista.
- ANDRELLO, Geraldo. 2010. Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.25, n.73. Pp. 5-26
- _____. 2006. *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em lauretê*. São Paulo: Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

- ANDERSON, Stephanie. 2006. Clichês of Australian Aborigines: photography and raciology, Paris, 1885. IN: Louise Maurer & Roger Hillman. Reading images, viewing texts: crossdisciplinary perspectives. Col. Transversales 14. Berne: Peter Lang. Pp 13-29.
- ANONBY, Stan & HOLBROOK, David J. 2010. A Survey of the languages of the Javari River Valley, Brazil. Sumer Institute of Languages: SIL Electronic Survey Report. 44p.
- APPADURAI, Arjun. 1986 Introduction: Commodities and the Politics of Value. IN: _____. The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective. Arjun Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 3-63.
- ARAGON, Lorraine & LEACH. 2008. Arts and owners: Intellectual property law and the politics of scale in Indonesian arts. American Ethnologist. Vol. 35, n. 4. November. Pp. 607-631.
- ARISI, Barbara M. 2011. Índios versao 20 ponto 11: na Amazônia, usando laptops e celulares, eles praticam a economia ambiental. Caderno Aliás – suplemento cultural. São Paulo: O Estado de S. Paulo. Publicado em 29/04/2011.
- _____. 2010. Matis y korubo, contacto y pueblos aislados: narrativas nativas y etnografía en la Amazonia brasilera. Revista Mundo Amazónico 1. Letícia: Universidad Nacional de Colômbia (UNAL). p. 41-64. Disponível também online em:
<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/viewFile/10291/13872>
- _____. 2009a. Índios do Vale do Javari pedem socorro contra a hepatite. Agência Carta Maior. Publicado em 09/02/2009. Disponível também online em:
http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=15639

- _____. 2009b. Um Novo Pensamento Selvagem? Matis viraram estrelas após localizar o avião da FAB. Nenhuma novidade para quem sabe vender seu peixe à mídia. Caderno Aliás. O Estado de S. Paulo. Publicado em 08/11/2009. Disponível também online em:
<http://m.estadao.com.br/noticias/suplementos,um-novo-pensamento-selvagem,463019.htm>
- _____. 2009c. Minha vida entre os Matis. Zero Hora, Caderno de Cultura - suplemento cultural. Republicado sob o título: A vacina e os Matis. Diário Catarinense. Publicados em 07/11/2009.
- _____. 2008. Avós e netos, casamento entre gerações alternadas: revisitando a teoria da aliança e o tabu do incesto. Anais... Florianópolis: Seminário Internacional Fazendo Gênero 8.
- _____. 2007. Matis e Korubo: contato e índios isolados no Vale do Javari, Amazônia. Dissertação (mestrado). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Pp. 148.
- ARISI, Barbara M.; CESARINO, Pedro N. & FRANCISCO, Deise A. 2011. Saude na Terra Indígena Vale do Javari: diagnostico medico-antropologico: subsidios e recomendacoes para uma politica de assistencia. Sao Paulo: CTI (Centro de Trabalho Indigenista) / ISA (Instituto Socioambiental).
- ARNT, Monica. 2010. Mediações musicais e direitos autorais entre grupos Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul. Dissertação (mestrado). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 137p.
- ATHIAS, Renato. 2010. Oralidade e prática de ensino entre os professores hup'däh da região do Rio Negro. Tellus, ano 10, n. 19, jul/dez. Pp. 83 – 96.
- _____. 2007. Indians, Television and Media in the Rio Negro Amazon. Paper apresentado no The Royal

- Anthropological Film Festival. Visual Anthropology in South America. Disponível em: https://docs.google.com/Doc?id=df475jnz_150ex3v6n
- _____. 2006. A noção de identidade étnica na Antropologia Brasileira: de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira. Fortaleza: Editora da UFPE. Pp. 139.
- _____. 2003. A Diversidade Cultural dos Índios no Olhar de Carlos Estevão. In: Betânia Correia Araujo. (Org.). O Museu do Estado de Pernambuco. 1a. ed. São Paulo: Banco Safra, 200, p. 284-317.
- ATHIAS, Renato & CHAGAS, Durvalino. 2007. O Universo é uma Grande Maloca Para Dançar: Mitologia dos Povos Indígenas do Rio Negro. 1a. Parte. Desenhos de Luís Lana, Feliciano Lana e Afonso Machado. Disponível em: https://docs.google.com/Doc?id=df475jnz_115g6x9gw
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo/FAPESP. PP 328.
- _____. 2004. Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu. Tese (doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo. 309 p.
- BARTELS, Edien & VAN DER KWAAK, Anke. 2003. Strategieën ter voorkoming van besnijdenis bij meisjes. Report. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- BASTOS, Rafael de Menezes. 2008. Claude Lévi-Strauss, o Mito Ameríndio e a Música Ocidental. (versão mimeo). Mesa Redonda 4 – de homenagem aos 100 anos de Lévi-Strauss - 32º. Encontro Anual da ANPOCS. Disponível também em: <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a50-rbastos.pdf>

- _____. 2007. Música nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul: estado da arte. *Mana* 13 (2). PP. 293-316.
- _____. 1998. Ritual, história e política no Alto-Xingu : observação a partir dos Kamayura e da festa da Jaguatirica (Yawari). *Antropologia em Primeira Mão*, 27. Florianópolis: UFSC. 42 p.
- _____. 1996. "Musicalidade e ambientalismo na redescoberta do Eldorado e do Caraiba: uma antropologia do encontro Raoni-Sting". *Revista de Antropologia*, v. 39 (1). Pp. 145-189.
- BELGUELMAN, Giselle. 2010. Piratas: Os Dissidentes da Nova Ordem. IN: Beatriz Lindenberg, Tainá Menezes e Y. Kerstin. *Histórias de Mapas, Piratas e Tesouros*. São Paulo: Itaú Cultural. Pp. 78-82
- BELAUNDE, Elvira. Resenha de: Erikson, Philippe. 1996. La Griffe des Aieux: Marquage du Corps et Demarquage Ethniques chez les Matis d'Amazonie. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, Apr. 1999 .
- BENITES, Luiz Felipe Rocha. 2007. Cultura e Reversibilidade: breve reflexão sobre a abordagem "reflexiva" de Roy Wagner. *UFPR: Revista Campos*, 8 (2). Pp 117-130.
- BONFANTE, Tália M. et alli. 2010. Salvaguardas Socioambientales de REDD+: una guía para procesos de construcción colectiva. Piracicaba, SP: Imaflora. 40 p.
- BOOGAART, Ernst van den. 2002. A população do Brasil holandês retratada por Albert Eckhout, 1641 – 1643. IN: Barbara Berlowicz et alli. *Albert Eckhout volta ao Brasil (1644-2002)*. Copenhagen: Nationalmuseet. PP 117- 131.
- BOURDIEU, Pierre. 2005. *The Social Structures of the Economy*. Cambridge: Polity Press. 263p.

- _____. 2004 [1997]. Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP.
- BRASIL 2011. Ministerio da Saude. AmazonAids realize oficina de prevencao no Alto do Solimoes. 30/03/2011. DST, Aids, Hepatites Virais. Acessado em 10/05/2011. Disponivel em: <http://www.aids.gov.br/es/node/49401>
- BROWN, Michael. 1998. Can culture be copyrighted? *Current Anthropology*. Vol. 39, n. 2. April. Pp 193-206.
- BROWN, A., PEERS, Laura & members of Kainai Nation. 2006. Pictures bring us messages/Sinaakssiiksi Aohtsimaahpihkookiyaawa: photographs and Histories from the Kainai Nation. University of Toronto Press.
- BRUNER, Edward. 1994. Abraham Lincoln as Authentic Reproduction: A Critique of Postmodernism. *American Anthropologist*. Volume 96, Issue 2. Pages 261–497
- _____. 1989. Of Cannibals, Tourists, and Ethnographers. Reviewed work: *Cannibal Tours* by Dennis O'Rourke. *Cultural Anthropology*. Vol. 4, no. 4, November. Pp. 438-445.
- CALAVIA SAEZ, Oscar; CARID NAVEIRA, Miguel & PEREZ GIL, Laura. 2003. O Saber é Estranho e Amargo Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. *Campos* 4. P. 09-28.
- CALAVIA SAEZ, Oscar. 2011. De las banderas a las logomarcas. Resenha de: Comaroff, John L. & Jean Comaroff (2011). *Etnicidad* S. A. Buenos Aires, Madrid: Katz Editores. *Revista de Antropología Social*, v. 20. Pp. 373-416.
- _____. 2006a. O Nome e o Tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

- _____. 2006b. Resenha de: Giobellina Brumana, Fernando. Soñando con los Dogon: en los orígenes de la etnografía francesa. *Mana* 12 (1). Pp. 249-262.
- _____. 2004a. Moinhos de vento e varas de queixadas: o perspectivismo e a economia do pensamento. *Mana*, vol.10, n.2 . Pp. 227-255 .
- _____. 2004b. “In search of Ritual: tradition, outer world and bad manners in the Amazon”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N.S.). 10, Pp. 157-173.
- _____. 2002. “A variação mítica como reflexão”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 45, n. 1. Pp. 7-36.
- _____. 2001. “El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano.” *Journal de la société des américanistes*, n. 87. Pp. 161-176.
- _____. 2000. “O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos”. *Revista Mana*, 6 (2). Pp. 7-35.
- CANDRE KINERAI, Hipólito & ETCHEVERRI, Juan Álvaro. 2008 [1993]. *Tabaco Frio, Coca Dulce: Jírué diona, riérué jírbina* (Palavras Del anciano Kinerai de La tribu Cananguchal para sanar y alegrar ek corazón de SUS huérfanos. Letícia: Universidad Nacional de Colombia (sede Amazonas).
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978. *A sociologia do Brasil Indígena*. Brasília: editora UnB.
- _____. 1964. *Os Índios e o Mundo dos Brancos*. São Paulo: ed. Difusão Europeia do Livro.
- CARID NAVEIRA, Miguel. 2007a. *Yama Yama: os sons da memória – afetos e parentescos entre os yaminahua*. Tese (doutorado). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina. 372 p.

- _____. 2007b. A Memória Biográfica dos Yaminahua e a Quarta Dimensão do Social. In: Fernando Fischman & Luciana Hartmann (org.). *Donos da Palavra: autoria, performance e experiência em narrativas orais na América do Sul*. Santa Maria: Ed. da UFSM. Pp. 67-94.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura entre Aspas*. Cosac Naify.
- _____. 1992. Introdução a uma História Indígena. IN: _____. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras.
- _____. 1998. Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: xamanismo e tradução. *Mana* 4 (1). Pp. 7-22.
- CAVUCENS, Sílvio & NEVES, Lino João de Oliveira. 1986. *Povos Indígenas do Vale do Javari*. Campanha Javari. Manaus: CIMI, OPAN.
- CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). 1981. *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo, 1981, volume 5 (Javari).
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2011. *Oniska: poética do xamanismo na amazônia*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP. 423 p.
- _____. 2010. *Donos e duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre os Marubo*. *Revista de Antropologia (USP. Impresso)*, v. 53, p. 147-199, 2010.
- _____. 2008a. *ONISKA: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 469p.
- _____. 2008b. *Babel da Floresta, Cidade dos brancos? Um povo indígena no trânsito entre dois mundos*. *Revista Novos Estudos*, n. 82. CEBRAP. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n82/07.pdf>

- CGEE (Centro de Gestão e Estudos Estratégicos). 2011. REDD no Brasil: um enfoque amazônico: fundamentos, critérios e estruturas institucionais para um regime nacional de Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal – REDD. – Brasília, DF : Centro de Gestão e Estudos Estratégicos, Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM), Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República (SAE/PR). 152 p.
- CHAAT SMITH, Paul. 2009. Everything you know about Indians is wrong. Minnesota: Minnesota University Press. 192 p.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. 2009a. El comercio de la cultura: el caso de los pueblos amazónicos. Bulletin de l'Institut Français d' Études Andines, 38 (1). Pp 61-74.
- _____. 2009b. Primeros clichés. Las tribulaciones del doctor Crevaux en la Amazonia. IN: Fermín Pino-Díaz; Pascal Riviale & Juan J. R. Villarías-Robles (eds.). Entre textos e imágenes: representaciones antropológicas de la América Indígena. Colección de acá y de allá, Fuentes Etnográficas, n. 5. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Pp. 213 – 226.
- CLIFFORD, James. 1997. Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 1988a “On ethnographic authority”. In: The predicament of culture- twentieth century ethnography, literature and art. New York: Harvard University Press.
- _____. 1988b. Tell About your Trip: Michael Leiris. IN: James Clifford. The Predicament of Culture. Cambridge Massachussets: Oxford University Press.
- CLIFFORD, James & MARCUS, George (eds). 1986. Writing Culture: the poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California Press.

- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. 2010a. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Revista Anuário Antropológico/2009 - 1, 2010*. PP. 149-174
- _____. 2010b. A vida material das coisas intangíveis. IN: Edilene Coffaci de Lima & Marcela Coelho de Souza (org.). *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia/Capes.
- _____. 2009. *A Pintura Esquecida e o Desenho Roubado: contrato, troca e criatividade entre os Kisêdjê*. Mimeo.
- _____. 2007. *A Dádiva Indígena e a Dívida Antropológica: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares*. Série Antropologia Vol. 415, Brasília: DAN/UnB, 2007. 20 p.
- COELHO DE SOUZA, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E; CALAVIA SAEZ, O. 2005. GT14 - Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura. Chamada para Artigos. Anais... Caxambu: ANPOCS.
- COFFACI DE LIMA, Edilene. 2010a. Kampu, kampô, kambô: o uso do sapo verde entre os Katukina. IN: Edilene Coffaci de Lima & Marcela Coelho de Souza (org.). Brasília: Athalaia. Pp. 17 – 33.
- _____. 2010b. “A gente é que sabe”: a “cultura” a partir do kampô entre os Katukina (pano)1. (mimeo). Trabalho apresentado no GT 23 "Conhecimento, criatividade e os efeitos dos direitos culturais e intelectuais entre povos amazônicos". Belém do Pará: 27a Reunião Brasileira de Antropologia.
- _____. 2000. *Com os Olhos da Serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a natureza*. Tese (doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- COMAROFF, Jean & COMAROFF, John L. 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press. 234 p.

- CONKLIN, Beth. 2002. Shamans versus Pirates in the Amazonian Treasure Chest. *American Anthropologist*, v. 104, n 4. Pp 1050 – 1067.
- _____. 1997. Body paint, feathers, and vcrs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism. *American Ethnologist*. Vol. 24, n 4. Pp. 711-737.
- CONKLIN, Beth & GRAHAM, Laura. 1995. The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist*, v. 97, n. 4. Pp. 695 – 710.
- COUTINHO, Walter. 2011. Informação Nº 001/2011- Cível/PR/AM da Ação Civil Pública nº 2008.32.01.000240-8, do MPF/PR. Manaus: Ministério Público Federal, Procuradoria da República no Amazonas.
- _____. 2008. Hepatopatias No Vale Do Javari: Virulento Agravo à Saúde Indígena e Afronta aos Direitos Humanos. Manaus: Ministério Público Federal, Procuradoria da República no Amazonas.
- COSTA, Luiz Antônio. 2007. As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 455p.
- CSORDAS. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, Vol. 18, No. 1. (Mar.). Pp. 5-47.
- DA MATTA, Roberto. 1974. "O ofício do etnólogo, ou como ter "anthropological blues". *Cadernos do PPGAS* , Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- DANIELS, Inge. 2001. The Fame of Miyajima: Spirituality, commodification, and the tourist trade in souvenirs in Japan. Ph.D Thesis, University College London. Pps. 247.
- DE ROSE, Isabel & LANGDON, Esther Jean. 2010. Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. *Tellus*, ano 10, n. 18, jan./jun. Pp 83-113.

- DE SOUZA, Jakeline. 2011. Yepá Bahuari-Mahsô büren ümükoho e Antropologia/etnografia. Mãhsinsé Yepamahsã, Tukanoan, porá Candomblé Cruzado com Umbanda, Manaó to wateró. Tese (doutorado). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina. 305 p.
- DÉLÉAGE, Pierre. 2006. Le Chamanisme Sharanahua: Enquête sur l'apprentissage et l'épistemologie d'un rituel. Thèse de Doctorat. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- _____. s/d. Transmission et stabilisation des chants rituels. (version novembre 2010). Disponível em: <http://sites.google.com/site/pierredeleage/>
- DESHAYES, Patrick. 2000. Les mots, les images et leurs *maladies*. Chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie. Paris: éditions Loris Talmart, 228 p.
- DESCOLA, Philippe. 2006 [1993]. As Lanças do Crepúsculo: relações jívaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac Naify. 520 p.
- _____. 2005a. Par-delà Nature et Culture. Paris: Gallimard.
- _____. 2005b. On Anthropological Knowledge. *Social Anthropology*, v. 13, n. 1. Cambridge University Press. Pp. 65 – 73.
- DOUGLAS, Brown & BALLAD, Chris. 2008. Foreign Bodies: Oceania and the science of race (1750 – 1940). Canberra: ANU Press – Australian National University. Disponível online em: http://epress.anu.edu.au/foreign_bodies/html/frames.php
- DUMONT, Louis. 1977. From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology. Chicago: University of Chicago Press.
- EMBRAPA. 2011. Capivara: Hydrochaeris hydrochaeris. Acessado em 10/04/2011. Disponível em: <http://www.cpap.embrapa.br/fauna/capivara.html>

- ERIKSON, Phillippe. (ed.). 2009. Obedient Things: The Matis theory of materiality. IN: Fernando Santos-Granero (ed.). The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood. Tucson: University of Arizona Press. Pp. 173-191.
- _____. 2004. La pirogue ivre. Bières traditionnelles em Amazonie. Musée Français de La Brasserie. Sant-Nicolas de Port. 140p.
- _____. 2002a. Reflexos de si, ecos de outrem. Efeitos do contato sobre a auto-representação matis. IN: Bruce Albert & Alcida Ramos (org). Pacificando o Branco. São Paulo: ed. Unesp/IRD. Pp. 179-204.
- _____. 2002b. Several Fathers in One's Cap: Polyandrous Conception among the Panoan Matis (Amazonas, Brazil). IN: Stephen Beckerman & Paul Valentine. Cultures of Multiple Fathers : The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America. University Press Florida.
- _____. 2000. “‘I’, ‘UUU’, ‘SHHH’: gritos, sexos e metamorfoses entre os Matis (Amazônia brasileira)”. In: Mana, Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 6, n. 2, pp. 37-64.
- _____. 1999. El Sello de los Antepasados. Quito, Ecuador: Abya Yala/IFEA.
- _____. 1996. La Griffes des Aïeux: marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie. Paris: Peeters. 366 pp.
- _____. 1994. Los Mayoruna. In SANTOS-GRANERO, Fernando & BARCLAY, Frederica (ed.). Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Quito, Ecuador: FLACSO – Sede Ecuador/IFEA.
- _____. 1993. Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble Pano, L'Homme 126-128. pp. 45-58.

- _____. 1992. “Uma singular pluralidade: a etno-história Pano”. IN: Manuela Carneiro da Cunha. História dos Índios do Brasil. São Paulo: Cia. das Letras.
- _____. 1990a. How crude is Mayoruna pottery? Journal of Latin American Lore, 16: 1. Pp. 47 – 68. United States.
- _____. 1990b. Near Beer of the Amazon. Natural History. August. no. 8/90. Pp. 52 -61.
- _____. 1989. Les Matis de la tête aux pieds et du nez aux fesses. In: Marie-Lise Beffa & Robert de Hamayon (eds). Les Figures du Corps. Nanterre: Publications du Laboratoire d’Ethnologie et des Sociologie Comparative de l’Université de Paris X-Nanterre. Pp. 287 – 295.
- _____. 1987. “Matis: les pères fouettards en Amazonie, ou Bats-moi, mais tout doucement”. L’Univers du Vivant, no. 20. Pp. 99-115
- _____. 1986. Alterité, tatouage et anthropofage chez les Pano: la belliqueuse quête du soi. Journal de La Société des Americanistes. LXII: 185-210.
- ESF (European Science Foundation). 2011. Eco-Chic: Connecting Ethical, Sustainable and Elite Consumption. 10-14 Oct 2011.Linköping, Väst, Sweden. Disponível em: <http://www.esf.org/index.php?id+7257>
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 2009. A Dança. Cadernos de Tradução, n. 1. Núcleo de Estudos Ritual e Sociabilidades Urbanas (RESU), DAC/IFCS/UFRJ.
- EWART, Elizabeth. 2007. Black paint, red paint and a wristwatch: the aesthetics of modernity among the Panará in Central Brazil. IN: Elizabeth Ewart & Mike O’Hanlon (eds). Body Arts & Modernity. Wantage: Sean Kingston Publishing. Pp. 36-52.
- FAUSTO, Carlos. 2001. Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo. 587 pp.

- _____. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana* 14 (2). Rio de Janeiro, v. 14, n. 2. p. 329-366.
- FERREIRA, Rogério Vicente. *Língua Matis: aspectos descritivos da morfossintaxe*. Dissertação (Mestrado em Lingüística). Campinas: Unicamp. 171 p.
- _____. 2003a. Aspectos da morfossintaxe nominal. *Anais do 5º Encontro do Celsul*. Curitiba: Paraná. Pp 1248 – 1257). Disponível em: <http://www.celsul.org.br/Encontros/05/pdf/174.pdf>
Acessado em: 30 jan 2011
- _____. 2003b. *Língua Matis (Pano); uma descrição gramatical*. Tese (Doutorado em Lingüística). Campinas: Unicamp. 341p.
- FLECK, David. 2010. Ergativity in the Mayoruna Branch of the Panoan Family. IN: Spike Gildea & Francésc Queixalós (ed.). *Ergativity in Amazonia*. Typological Studies in Language. Amsterdam: John Benjamin B.V. Pp. 29-63.
- _____. 2007. “Did the Kulinás become the Marubos? A Linguistic and Ethnohistorical Investigation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Volume 5, Issue 2. Article 2. Pp. 137 – 207.
- _____. 2006. “Body-part prefixes in Matses: Derivation or noun incorporation?” *International Journal of American Linguistics*, 72(1): 59-96.
- FLETT, Kathryn. 2007. So, Bruce, what’s your poison? London: The Observer, The Guardian newspaper. Published on 26/08/2007. Disponível em: <http://www.guardian.co.uk/film/2007/aug/26/typickoftheweek.television>
- FRANÇOZO, Mariana. 2009. Circulação de Imagens, circulação de saberes: sobre Albert Eckhout. IN: Fermín Pino-Díaz; Pascal Riviale & Juan J. R. Villarías-Robles (eds.). *Entre textos e imágenes: representaciones*

antropológicas de la América Indígena. Colección de acá y de allá, Fuentes Etnográficas, n. 5. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Pp. 133 – 138.

FUNAI. 1998. Relatório de Identificação e delimitação da Terra Indígena Vale do Javari. GT Portarias no. 174/95 e 158/96. Brasília.

_____. 1981. Informação no. 331/DID/DGPI. Ref: Proc. FUNAI/BSB/1074/80. Ass. Eleição do Parque Indígena do Javari. Brasília.

_____. 1978. Uapá, cachorros facilitam atração. Revista de Atualidade Indígena. Janeiro/Fevereiro, nº 8. Brasília: Funai.

_____. 1977. Processo 3988/77. Memo 171/COAMA/77. Em 25/05/1977. Ass: Solicitação (faz). Relatório referente aos primeiros contatos com os índios arredios as proximidades do Posto da Frente de Atração do Rio Ituí. Brasília.

GALINDO, Marcos. 2004. Maurício, o “Brasileiro”. IN: Maria Lucia Montes; José Luiz Mota Menezes & Marocs Galindo. Eu Maurício: os espelhos de Nassau. São Paulo: Instituto Cultural Bandepe, 2004. v. 1. Pp. 88 – 96.

GALLOIS, Dominique & CARELLI, Vincent. 1998. ‘Índios eletrônicos’: a rede indígena de comunicação. Sexta Feira: antropologia, artes e humanidades, n. 2, abril.

GALLOIS, Dominique. 2006. Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas: exemplos do Amapá e norte do Pará. 1. ed. São Paulo: Iepé, 2006. v. 1. 99 p.

_____. 1988. O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo. Tese (doutorado). São Paulo: USP.

- GEBHART-SAYER, Angelika. 1986. “Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo”. *América Indígena* 46: 189-219.
- GELL, Alfred. 1992. The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology. In: J. Coote e A. Shelton (eds.). *Anthropology, Art & Æsthetics*. Oxford: Clarendon Press. pp. 40-63
- GIOBELLINA BRUMANA, Fernando. 2005. Soñando con los Dogon: en los orígenes de la etnografía francesa. Madrid: Consejo Superior de investigaciones Científicas (CSIC).
- GLOWCZEWSKI, Barbara. 2005. Lines and Criss-crossings: Hyperlinks in Australian Indigenous Narratives. *Media International Australia*, n 116. Pp. 24-35. Disponível em: [HTTP://eprints.jcu.edu.au/6868/](http://eprints.jcu.edu.au/6868/)
- _____. 2001. Returning Indigenous Knowledge in Central Australia: this CD-Rom brings everybody to the mind. Disponível em: [HTTP://eprints.jcu.edu.au/7261/](http://eprints.jcu.edu.au/7261/)
- GODELIER, Maurice. 2001 [1996]. *O Enigma do Dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 331p
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 2007. *Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Coleção Museu, Memória e Cidadania. IPHAN/Ministério da Cultura.
- GONZALES REYERO, Susana. 2009. La Construcción de la imagen científica. Tradiciones y pautas de representación entre la arqueología, la antropología y las ciencias naturales. IN: Fermín Pino-Díaz; Pascal Riviale & Juan J. R. Villarías-Robles (eds.). *Entre textos e imágenes: representaciones antropológicas de la América Indígena*. Colección de acá y de allá, Fuentes Etnográficas, n. 5. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Pp 161 – 180.

- GORDON, César. 2006. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- GOW, Peter. 2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1999. "Piro Designs: Painting as Meaningful Action in an Amazonian Lived World." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 5, No. 2 (Jun.). Pp. 229-246.
- _____. 1997. "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2.
- _____. 1993. "Gringos and Wild Indians: images of history in Western Amazonian Cultures". *L'Homme* 126-128. avr.-déc. XXXIII (2-4). Pp. 327-347
- _____. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazônia*. Clarendon Press. 331 p.
- _____. 1988. *Visual Compulsion: design and images in Western Amazonian Cultures*. IN: Els Lagrou. *Compulsão Visual... (resenha)*. *Antropologia em Primeira Mão*, n. 9. P. 19 – 31.
- _____. 1987. *The social organization of the Native Communities of the Bajo Urubamba River*. These (PhD). London: London School of Economics.
- GRAEBER, David. 2011. *Debt. The first 5000 years*. Brooklyn: Melville House.
- _____. 2006. *Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery*. *Critique of Anthropology*; v. 26 (1). Pp. 61-85.
- _____. 2005. *Value: anthropological theories of value*. IN: James Carrier G. *A Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited.

- _____. 2001. *Toward an Anthropology Theory of Value: the false coin of our own dreams*. New York: Palgrave. 337p.
- _____. 1996. *Beads and Money: Notes toward a Theory of Wealth and Power*. *American Ethnologist*, Vol. 23, No. 1. February. Pp. 4-24.
- GREGORY, Christopher. 1982. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.
- _____. 1997. *Savage money : the anthropology and politics of commodity exchange*. London & New York: Routledge.
- GRILLO, Sheila Vieira de Camargo. 2005. A noção de campo nas obras de Bourdieu e do Círculo de Bakhtin: suas implicações para a teorização dos gêneros do discurso. *Revista da ANPOLL*. São Paulo: , v.19. Pp.151 - 184.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 2002 *Tourism and Cultural Revival*. Elsevier: *Annals of Tourism Research* 29(4). Pp. 1004-1021.
- GUDEMAN, Stephen. 2001. *The Anthropology of Economy: Community, Market and Culture*. Oxford: Blackwell.
- HERING COELHO, Luis Fernando. 2004. *Música Indígena no Mercado: Sobre Demandas, Mensagens e Ruídos no (Des)Encontro Intermusical*. Campos, v. 5 (1).
- HIRSCH, Eric & STRATHERN, Marilyn. 2004. Preface. Introduction. IN: Eric Hirsch & Marilyn Strathern. *Transaction and Creations: property debates and the stimulus of Melanesia*. Berghahn Books.
- HIRSCH, Eric. 2005. *Environment and economy: mutual connections and diverse perspectives*. IN: James Carrier G. *A Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited.
- HOWARD, Catherine. 2002. *A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai*. IN: Bruce Albert & Alcida Rita

Ramos (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado.

HUMPHREY, Caroline & HUGH-JONES, Stephen. 1992. Introduction. IN: Caroline Humphrey & Stephen Hugh-Jones. *Barter, Exchange and Value: an anthropological approach*. Cambridge: University of Cambridge.

INGOLD, Tim. 2010. Da de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, jan./abr. PP. p. 6-25.

_____. 2000. *The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

_____. 1994. Humanity and Animality. IN: _____ (org.). *Companion Encyclopedia of Anthropology: humanity, culture and social life*. London: Routledge.

ISA, Instituto Socioambiental. 2011. *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Disponível online: <http://pib.socioambiental.org/pt>

JEKUPE, Olívio. 2010. Roubaram o gravador do Juruna. *Tellus*, ano 10, n. 19, p. 225-228, jul./dez.

KAHN, Marina (ed). 2002. *Manual para Administração de Organizações Indígenas*. São Paulo: ISA /AFINCO.

KEIFENHEIM, Barbara. 1990. Nawa: un concept clé de l'alterité chez les Pano. *Journal de la Societé des Americanists*, v. 76, Pp. 79-94.

KENSINGER, Kenneth. 1995. *How Real People Ought to Live: the Cashinahua of Eastern Peru*. Illinois: Waveland Press.305 p.

KIRSHENBLATT-GIMBLET, Barbara. 1991. Objects of Ethnography. IN: Ivan Karp & Steven Lavine (eds.). *Exhibiting Cultures*. Washington: Smithsonian Press.

- _____. 1998. *Destination culture: tourism, museums, and heritage*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 331 Pp.
- _____. 2006. *World Heritage and Cultural Economics*. IN: Ivan Karp et alli.(eds). *Museum frictions: public cultures/global transformations*. London, Durham, N.C. : Duke University Press. xxii, 602 pp.
- KUMU, Umúsin Panlõn & KENHÍRI, Tolamã. 1980. *Antes o mundo não existia: a mitologia heróica dos índios Desâna*. São Paulo: editora Cultura. 239 p.
- LAGROU, Els. 2009a. *The Crystallized Memory of Artifacts: A Reflection on Agency and Alterity in Cashinahua Image-Making*. IN: Fernando Santos-Granero (ed.). *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press. Pp. 192-213.
- _____. 2009b. *Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/Arte. 127p.
- _____. 2007. *A Fluidez da Forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks. 565 p.
- _____. 2006. *Rir do Poder e o Poder do Riso nas narrativas e performances kaxinawa*. *Revista de Antropologia da USP*, v. 49, n. 1. Pp. 55 – 90.
- _____. 2003. “*Antropologia e Arte: uma relação de amor e ódio*”. *Ilha*, v. 5, n. 2. Pp. 93-113.
- _____. 1995. *Compulsão Visual: desenhos e imagens nas culturas da Amazônia Ocidental*. (resenha de artigo de Peter Gow). Florianópolis: *Antropologia em Primeira Mão*. 16 p.
- LANGDON, Jean. 1994. *A Negociação do Oculto: xamanismo, família, medicina entre os Siona no Contexto*

Pluriétnico. Trabalho apresentado para o Concurso de Professor Titular na UFSC. 77p.

- LASMAR, Cristiane. 2005. De Volta ao lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 285 p.
- LATOUR, Bruno. 2009. Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? Guest editorial. *Anthropology Today*. April, v. 25, no. 2. Pp 1-2.
- _____. 2007 [1991]. Nunca fuimos modernos. Ensayos de Antropologia Simétrica. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina. 224 p.
- _____. 2004. Por uma antropologia do centro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000200007&lng=en&nrm=iso.
- _____. 2005. Reassembling the Social: an introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford University Press.
- LATHRAP, Donald W.. 1970. The Upper Amazon. London: Thames & Hudson.
- LATHRAP, Donald, GEBHART-SAYER, Angelika e MESTER, Ann. 1985. "The Roots of the Shipibo Art Style: Three Waves on Imiriacochoa or there were Incas before the Incas". *Journal of Latin American Lore*, XI(1). Pp. 31-120.
- LATHRAP, D. *et alii*. 1987. "Further Discussion of the Roots of the Shipibo Art Style: A Rejoinder to DeBoer and Raymond". *Journal of Latin American Lore*, XIII(2). Pp.225-272.
- LE FUR, Yves. 2006. La Chambre dès Merveilles d'Ailleurs. IN: _____(org.). D'un Regard l'Autre: histoire dès regards européens sur l'Afriue, l'Amerique et l'Océanie. Paris: Musée Du Quai Branly.

- LEACH, James. 2004. Modes of Creativity. IN: Eric Hirsch & Marilyn Strathern. Transaction and Creations: property debates and the stimulus of Melanesia. Berghahn Books. Pp. 151-175.
- LECZNIESKI, Lisiane. 2005. Estranhos laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu. Tese (doutorado). Florianópolis: UFSC.
- _____. 2009. “Speaking Objects: the art of communicating through art objects among the Kadiwéu Indians”. IN: Sérgio Lira et alli. Sharing Cultures, International Conference on Intangible Heritage. Portugal, Green Lines Instituto para o Desenvolvimento Sustentável. Pp. 209 – 216.
- LEIRIS, Michel. 2007 [1934, 1951]. Africa Fantasma. Trad. André Pinto Pacheco. São Paulo: Cosac Naify. 688p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2006 [1968]. A Origem dos Modos à Mesa (Mitológicas v. 3). Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify. 528 p.
- _____. 2004 [1967]. Do Mel às Cinzas (Mitológicas v. 2). Trad. Carlos Eugênio Marcodes de Moura e Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify. 500p.
- _____. 2005 [1962]. O Pensamento Selvagem. Trad. Tânia Pellegrini. 5ª. ed. Campinas: Papyrus Editora. 323 p.
- _____. 2004 [1964]. O Cru e o Cozido. (Mitológicas v. 1). Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify. 443p.
- _____. 1991. Histoire de Lynx. Paris: Plon. 359p.
- LIBORIAN, M. (2010) “Recycling as a Crisis of Meaning.” eTopia: Canadian Journal of Cultural Studies, n. 4
- LIMA, Tania Stolze de. 2005. O Peixe Olhou para Mim. São Paulo: Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

- LITTLE, Paul E. (org). 2010. Conhecimentos tradicionais para o século XXI: etnografias da intercientificidade. São Paulo: IEB, Annablume. PP. 290.
- LOPE DE VEGA, Frey. 1855. El Desprecio Agradecido. IN: _____. Obras escogidas. Juan Eugenio Hartzenbusch (comp.). Madrid: M. Rivadeneyra.
- LUCIANO BANIWA, Gersem dos Santos. 2011. Educação para Manejo e Domesticação do Mundo entre a Escola Ideal e a Escola Real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. Tese (doutorado). Brasília: Universidade de Brasília.
- _____. 2007. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. *Tellus*, ano 7, n. 12. Pp. 127-146.
- _____. 2006. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. LACED/Museu Nacional, 2006. 233 pp.
- MacCANNEL, Dean. 1992. Empty Meeting Grounds: the tourist papers. London, New York: Routledge.
- _____. 1973 Staged Authenticity: arrangements of social space in tourist settings. *America Journal of Sociology*, 79 (3). Pp. 589 – 603.
- MacCORMACK, Carol & STRATHERN, Marilyn (eds). 1980. Nature, Culture and Gender. Cambridge: Cambridge University Press. 227 p.
- MACEDO, Valéria Mendonça de. 2008. Intercâmbio de cantos: a cultura como ator-rede em uma aldeia Guarani. (mimeo).
- _____. 2009. Nexos da Diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. Tese (doutorado). São Paulo: USP.

- MACHADO, Almiros Martins. 2007. De Incapaz a Mestrando. *Tellus*, ano 7, n. 13, out. Campo Grande – MS. PP. p. 155-161.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1929. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: an ethnographic account of courtship, marriage and family life among the natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*. New York: Harvest Book. 603 p.
- _____. 1984 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesias New Guinea*. Illinois: Haveland Press.
- MATOS, Beatriz de Almeida. 2009. *Os Matsés e os outros: elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 121p
- MAZARIEGOS-GARCIA, Dina Susana. 2010. *Trajetória e Resistência: uma análise antropológica das emergentes práticas discursivas das mulheres intelectuais Maias na Guatemala nas duas últimas décadas (1988-2008)*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: UFSC.
- MAUSS, Marcel. 2003 [1925]. Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. IN: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. Pp. 183 – 314.
- _____. 2003 [1906]. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós: estudo de morfologia social. IN: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. Pp. 423 – 505.
- MAUSS, Marcel & HUBERT. 2005 [1899]. *Sobre o Sacrifício*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify. 174 p.
- MAY, Peter H., MILLIKAN, Brant and GEBARA, Maria Fernanda. 2011. *The context of REDD+ in Brazil: Drivers, agents*

and institutions. Occasional paper 55. 2nd edition. CIFOR, Bogor, Indonesia.

McCALLUM, Cecília. 1997. Comendo com Txai, comendo como Txai. A sexualização de relações étnicas na Amazônia contemporânea. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 40, n.1. Pp.109-147.

_____. 1996. Morte e Pessoa entre os Kaxinawá. *Mana*. V. 2, n.2. Pp.49 - 84.

_____. 1994. Ritual and the origin of sexuality in the Alto Xingu. IN: Penelope Harvey & Peter Gow. *Sex and Violence: issues in representation and experience*, de London: Routledge. Pp. 90-113.

MELATTI, Julio Cesar. 2007 [1987]. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora da USP. 304 p.

_____. 1992. Enigmas do corpo e soluções dos Panos. IN: Mariza Corrêa & Roque Laraia. *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. Campinas: IFCH/Unicamp. PP 143-166.

_____. 1985a. Os Padrões Marubo. *Anuário Antropológico*, n. 83. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UFC (Universidade Federal do Ceará).

_____. 1985b. A origem dos brancos no mito de *Shoma Wetsa*. *Anuário Antropológico*. v. 1984. Rio de Janeiro. Pp. 109-173.

MELATTI, Julio & MONTAGNER-MELATTI, Delvair. 1975. Relatório sobre os índios Marubo. *Série Antropologia*, n. 13. Brasília: UnB.

MICHAELS, Eric. 1994a [1987]. For a Cultural Future: Francis Jupurrurla Makes TV at Yuendumu. IN: _____. *Bad Aboriginal Art: tradition, media and technological horizons*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 98 – 124.

- _____. 1994b [1987]. Hollywood Iconography: a Warlpiri Reading. IN: _____. Bad Aboriginal Art: tradition, media and technological horizons. Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 81 – 98.
- _____. 1994c [1987]. Western Desert Sandpainting and Postmodernism. IN: _____. Bad Aboriginal Art: tradition, media and technological horizons. Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 48 - 60.
- MILLER, Daniel. 2010. Stuff. Cambridge: Polity Press. 169 pp.
- MONGNE, Pascal. 2009. El Sendero Iconográfico: la imagen de las Americas popularizada: dos ejemplos mesoamericanos. IN: Fermín Pino-Díaz; Pascal Riviale & Juan J. R. Villarías-Robles (eds.). Entre textos e imágenes: representaciones antropológicas de la América Indígena. Colección de acá y de allá, Fuentes Etnográficas, n. 5. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Pp. 193 – 199.
- MONTAGNER, Delvair. 1995. A morada das almas : representações das doenças e das terapêuticas entre os Marúbo. Belém : Museu Paraense Emílio Goeldi. Coleção Eduardo Galvão. 132 p.
- _____. 1996. Os Matsés eram assim. (filme) Produção de *Delvair Montagner*. 39 min. Brasília: CPCE, UNB. VHS.
- _____. 1985. O mundo dos Espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marúbo. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Ciências Humanas, Brasília: Universidade de Brasília.
- MONTAGNER, Delvair & MELATTI, Julio Cezar. 1975. "Relatório sobre os Índios Marubo". Série Antropologia 13. Brasília: UnB-IH-DAN.

- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. 2009. *Através do Mbaraka: Música, Dança e Xamanismo Guarani*. São Paulo: Editora da USP. 304 p.
- _____. 2004. Uma antropologia da música Guarani. *Tellus*, ano 4, n. 7, Outubro. Pp. 73-91.
- MONTES, Maria Lucia. 2004. O céu de Nassau. IN: Maria Lucia Montes; José Luiz Mota Menezes & Marocs Galindo. *Eu Maurício: os espelhos de Nassau*. São Paulo: Instituto Cultural Bandepe. v. 1. Pp. 18 - 39.
- MORAES, Caléu Nilson. 2009. *O canibal partido ao meio: noções de sacrifício, canibalismo e antropofagia na literatura tupinológica*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: UFSC. Pp. 165
- MORAIS, Bruno Salomé de et alli. 2005. Bloqueio neuromuscular residual após o uso de rocurônio ou cisatracúrio. *Revista Brasileira de Anestesiologia*, Campinas, v. 55, n.6.
- MORENO, Eva. 1995. Rape in the field: reflections from a survivor. In: Don Kullick & Margaret Wilson (eds). *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London and New York: Routledge.
- MORIN, Françoise & SALADIN D'ANGLURE, Bernard. 2007. Excision feminine/incision masculine ou la construction sociale de la personne chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne. IN: Nicole-Claude Mathieu (org). *Une maison sans fille est une maison morte: la personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*. Paris: Fondation Maisons des Sciences de l'Homme. 183-212 pp.
- MUNN, Nancy D.. 1986. *The Fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Durham and London: Duke University Press.
- NASCIMENTO, Hilton S. & ERIKSON, Philippe. 2006. Matis. *Desastre Sanitário*. In: *Povos Indígenas no Brasil*

- 2001/2005. São Paulo: Instituto Socioambiental. Pp. 446-448.
- NUGENT, Stephen. 2007. *Scooping the Amazon: Image, Icon, Ethnography*. Walnut Creek: Left Coast Press. Pp. 260.
- OAKDALE, Suzanne. 2004. The culture-conscious Brazilian Indian: Representing and reworking Indianness in Kayabi political discourse. *American Ethnologist*, Vol. 31, No. 1. Pp. 60 – 75.
- OBEYESEKERE, Gananath. 1992. *The Apotheosis of Captain Cook*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2005. *Cannibal Talk: The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*. University of California Press. Pp 340.
- O'BRIEN, M. (1999). *Rubbish-Power: Towards a Sociology of the Rubbish Society*. *Consuming Cultures: Power and Resistance*. J. Hearn and S. Roseneil. Basingstoke New York, Macmillan ;St. Martin's Press: 262-277.
- OITICICA, César & VIEIRA, Ingrid (org). 2009. *Hélio Oiticica (Encontros)*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue. 272 p.
- OLIVEIRA, Sandro Castro Soares de. 2009. *Preliminares sobre a fonética e a fonologia da língua falada pelo primeiro grupo de índios Korúbo recém-contatados*. Dissertação (Mestrado em Linguística). Brasília: UnB.
- OURIQUES FERREIRA, Luciane. 2008. *A prática Mbyá de 'esperar troquinho' e a indigenização do Centro de Porto Alegre: a emergência de novos locais de cultura e a questão da cidadania indígena*. Reunião de Antropologia do Mercosul. In: VIII Reunión de Antropología del Mercosur. (Anais...). Buenos Aires: UNSAM, 2009.
- PANET, Rose-France de Farias. 2010. *'I-mã a Kupên Prãm!'* Prazer e Sexualidade entre os Canela. Tese (doutorado). São Luiz e Paris: Universidade Federal do Maranhão/École Pratique des Hautes Études.

- PAULSON, Nels et alli. 2008. Indigenous Peoples Participation in Global Conservation: Looking Beyond headdresses and face paint. (mimeo). Trabalho apresentado World Conservation Congress (WCC). Barcelona, Spain.
- PEERS, Laura. 2003. Strands which refuse to be braided: hair samples from Beatrice Blackwood's Ojibwe Collection at the Pitt Rivers Museum. *Journal of Material Culture*, vol. 8, no 1. Pp 75 – 96.
- PEERS, Laura & Brown, A. 2003. *Museum and Source Communities: a Routledge Reader*. London: Routledge.
- PELUSO, Daniela & James BOSTER. 2002. Partible Parentage and Social Networks among the Ese Eja. IN: Stephen Beckerman & Paul Valentine. *Cultures of Multiple Fathers : The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. University Press Florida.
- PEREZ GIL, Laura. 2006. *Metamorfoses Yaminawa. Xamanismo e socialidade na Amazônia peruana*. Tese (doutorado). Florianópolis: UFSC.
- _____. 2003. “Corporalidade, ética e identidade em dois grupos pano”. *Ilha*, v.5, n.1. Pp. 23-46.
- PERRONE-MOISES, Beatriz. 2008. L'alliance normando-tupi au XVI^e siècle : la célébration de Rouen. *Journal de la société des américanistes*. Pp. 45-64.
- _____. 2006. Mitos ameríndios e o princípio da diferença. In: Aduino Novaes. (Org.). *Oito Visões da América Latina*. São Paulo: SENAC. Pp. 241-257
- _____. 1997. *Relações Preciosas: franceses e ameríndios no século XVII*. Tese (doutorado). São Paulo: USP.
- POLANYI, Karl. 1957. The economy as instituted process. IN: Karl Polanyi, Conrad Arensberg & Harry W. Pearson. *Trade and Markets in the Early Empires*. New York: The Free Press. 263 p.

- PRICE, Sally. 2001 [1989]. *Primitive Art in Civilized Places*. 2nd. ed. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2004. Michel Leiris, French Anthropology, and a Side Trip to the Antilles. *French Politics, Culture & Society*, Vol. 22, No. 1, Spring. Pp 23-35.
- _____. 2007 *Paris primitive: Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2011. *Au musée des illusions le rendez-vous manqué du quai Branly*. Col. Médiations. Paris: ed. Denoël. 355p.
- PURINI, Sérgio. 2005. Andes-Amerika. IN: Geneviève Le Fort (red.). Milaan: Mercatorfonds, 5 Continent Editions, Koninklijke Musea voor Kunst en Geschiedenis. Pp 164 – 241.
- QUEIROLO, D. et alli. 2008. *Hydrochoerus hydrochaeris*. In: IUCN 2011. IUCN Red List of Threatened Species. Version 2011.1. <www.iucnredlist.org>
- QUEIXALÓS, Francesc & GILDEA, Spike. 2010. Manifestations of Ergativity in Amazônia. IN: _____. *Ergativity in Amazonia*. Amsterdam: John Benjamins. Pp 1-27.
- RAMOS, Alcida Rita. 2010. Revisitando a Etnologia Brasileira. IN: C.B. Martins & LF Duarte (orgs). *Antropologia. Col. Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*. Sao Paulo: ANPOCS. Pp. 25 – 49.
- _____. 1987. Reflecting on the Yanomami Ethnographic Images and Pursuit of the Exotic. *Cultural Anthropology*, v. 2 (3). Pp. 284 – 304.
- REVISTA DE ATUALIDADE INDÍGENA, Revista. 1978. Uapá, cachorros facilitam atração. Janeiro/Fevereiro, n° 8. Brasília.
- RENTZHOG, Sten. 2007. *Open Air Museums: The History and Future of a Visionary Idea*. Sweden: Jamtli Förlag & Carlsson Bokförlag.

- RIBEIRO, Berta. 1992. Mitologias: verdades fundamentais e expressão gráfica: a mitologia pictórica dos Desâna. IN: Lux Vidal (org.). *Grafismo Indígena*. São Paulo: Studio Nobel, FAPESP, Editora da USP. Pp. 35 – 52.
- _____. 1980. *A Civilização da Palha: a arte do trançado dos índios do Brasil*. Tese (doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo. 452 p.
- RIBEIRO, Darcy. 1977. *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: ed. Vozes.
- RIVAL, Laura. 2007a. What kind of sex makes people happy? IN: R. Astuti , J. Parry, and C. Stafford (eds). *Questions of anthropology. Festschrift for Maurice Bloch*. Oxford: Berg. Pp. 167-196.
- _____. 2007b. Proiers meurtrières et rameaux bourgeonnants: masculinité et feminité en terre huaorani (Amazonie équatorienne). IN: Nicole-Claude Matthieu (org). *Une maison sans fille est une maison morte: la personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxorilocales*. Paris: Foundation Maisons des Sciences de l'Homme. Pp 125 - 153.
- _____. 2002. *Trekking through History: the Huaorani of Amazonia*. New York: Columbia University Press. xx + 246 pp.
- _____. 1998. Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvade. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (4). Pp 619 – 164.
- _____. 1996. Blowpipes and Spears: The Social Significance of Huaorani Technological Choices. IN: Philippe Descola & Gísli Palsson. *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge. Pp. 145-164.
- ROMANOFF, Steven. 1983. Women as Hunthers among the Matsés of the Peruvian Amazon. *Human Ecology*, vol. 11, no. 3.

- _____. 1984. Matsés adaptation in the Peruvian Amazon. Thesis (Doctor of Philosophy). Columbia University. Pp. 306.
- ROSAS RIAÑO, Diana. 2008. Pulsaciones y Estacionalidad del Dinero y las Mercancías en el Mirití-Paraná. Quito: Abya Yala. 213 p.
- RUBENSTEIN, Steve. 2004. Fieldwork and the Erotic Economy on the Colonial Frontier. The University of Chicago Press Stable. Signs, Vol. 29, No. 4, Summer, 2004. pp. 1041-1071.
- _____. 2007. Circulation, accumulation, and the power of Shuar shrunken heads. Cultural Anthropology, vol. 22, issue 3. Pp. 357 – 399.
- RUEDAS, Javier. 2001. The Marubo Political System. PhD Thesis. Tulane University.
- _____. 2004. History, ethnography, and politics in Amazonia: implications of diachronic and synchronic variability in Marubo politics. Tipití v.2, no.1. Pp.23-65.
- SAHLINS, Marshall. 1997 O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em vias de extinção (parte I). In: *Mana*, vol. 3, n. 1. (parte II). (parte II) In: *Mana*, vol. 3, n. 2.
- _____. 2003 [1987]. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- _____. 1995. How "Natives" Think: About Captain Cook, For Example. University of Chicago Press. PP. 329.
- _____. 1972. Stone Age Economics. New York: Aldine de Gruyter.
- SAMAIN, Étienne. 2001. Quando a fotografia (já) fazia os antropólogos sonharem: O jornal La Lumière (1851 – 1860). Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 44, no. 2. Pp 89-126.

- SANTOS-GRANERO, Fernando. 2009. From baby slings to feather bibles and from star utensils to jaguar stones: The multiple ways of being a thing in the Yanésa lived world. IN: _____. (ed.). *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press. Pp. 105-127.
- _____. 2006. *Vitalidades Sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia Indígena*. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 49, n. 1. Pp. 93 – 131.
- _____. 2002. *Boundaries are Made to be Crossed: The Magic and Politics of the Long-lasting Amazon/Andes Divide*. Identities, Vol. 9, No.4. Pp. 545 – 569.
- _____. 2000. *The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazonia*. IN: Joanna Overing and Alan Passes (eds.). *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. New York: Routledge. PP. 268-287.
- SANTOS-GRANERO, Fernando & BARCLAY, Frederica (ed.). 1994. *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Quito, Ecuador: FLACSO – Sede Ecuador/IFEA.
- SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras." IN: João Pacheco Oliveira Filho (org.). *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, Pp. 11-26. 1979
- SEGATA, Jean. 2011. *Tristes Amis : la médicalisation chez les chiens de compagnie avec dépression dans le sud du Brésil* (mimeo).
- SCHULER, Evelyn. 1998. *Pelos Olhos de Kasiripã: revisitando a experiência waiãpi do Video nas Aldeias*. Revista Sexta-Feira, no. 2, abril.

- SILVA, Márcio. 1998. Tempo e espaço entre os Enawene Nawe. Rev. Antropol., São Paulo, v. 41, n. 2. Pp. 21-52
- SÖDERSTRÖM, Erling. 2011. The Hidden Tribes of the Amazon. Letter to the editor: concerning National Geographic Magazine edition August 2003. Acessado em 10/08/2011. Disponível em: <http://www.korubo.com/AMAZONDOC/editor.htm>
- SOLAGNA, Fabrício & VERGARA DE SOUZA, Rebeca Hennemann. 2011. Entre utopias e heterotopias da rede: a regulação dos fluxos de informação como agenda global . GT17 - Antropologia e Políticas Globais: Perspectivas Transnacionais sobre a Desigualdade. Anais... Curitiba: IX Reunião de Antropologia do Mercosul.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. 1995. Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes. 335pp.
- SPANGHERO-FERREIRA, Victoria Regina. 2000. Língua Matis (Pano): uma análise fonológica. Dissertação (Mestrado em Lingüística). Campinas: Unicamp. 143p.
- _____. 2005. Estudo lexical da língua Matis: subsídios para um dicionário bilingüe. Tese (Doutorado em Lingüística). Campinas: Unicamp.
- STOLZE DE LIMA, Tânia. 2005. Um Peixe Olhou para Mim: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- STRATHERN, Marilyn. 1999. "No Limite de uma Certa Linguagem: Entrevista com Marilyn Strathern". *Mana*, 5(2):157-175.
- _____. 1988. The Gender of the Gift: problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley: University of California Press. 422 p.

- _____. 1987. Introduction. IN: _____ (ed.). *Dealing with Unequality: analysing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAMBIAH, Stanley. 1985. *Culture, Thought and Social Action: an anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAUSSIG, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity : a particular history of the senses*. London: Routledge.
- TELLES, M. P. de C. et al. 2003. Avaliação do padrão de amplificação de marcadores RAPD em bandos de queixada. *Revista Ciência Animal*, v. 4, n. 1.
- TURNER, Terence. 2009. The Crisis of Late Structuralism: animism and perspectivism. *Tipití*, v. 7 (1).
- _____. 2003. The Beautiful and the Common: inequalities of Value and Revolving Hierarchy among the Kayapó. *Tipití*, v. 1 (1).
- _____. 1991. Defiant Images: the Kayapo Appropriation of Video. *Anthropology Today* 8 (6). Pp 5 -15.
- UNESCO 2003. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial*. Documento originalmente publicado pela UNESCO sobre o título *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris, 17 October 2003. Tradução feita pelo Ministério das Relações Exteriores, Brasília, 2006. Paris: UNESCO.
- URBAN, Greg. 1992. A história das culturas brasileiras segundo as línguas nativas. IN: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. Pp. 87 – 102.
- VAINER, Carlos & NUTI, Mirían. 2008. *A integracao energetica Sul-Americana: subsidios para uma agenda socioambiental*. Brasilia: INESC.

- VALLARDO FAJARDO, Iván. 2009. La evolución de la percepción de los índios Yucatecos. IN: Fermín Pino-Díaz; Pascal Riviale & Juan J. R. Villarías-Robles (eds.). Entre textos e imágenes: representaciones antropológicas de la América Indígena. Colección de acá y de allá, Fuentes Etnográficas, n. 5. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Pp. 201 – 211.
- VAN VELTHEM, Lucia. 2002. Feito por inimigos. Os brancos e seus bens nas representações. IN: Bruce Albert & Alcida Rita Ramos (orgs.). Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado.
- _____. 2007. Trançados indígenas norte amazônicos: fazer, adornar, usar. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.4, n.2, Dez. Pp.117-146, dez.
- VARGAS LLOSA, Mario. 2003. *El Paraíso en la otra esquina*. Alfaguara. Lima, Peru.
- VERDUM, Ricardo (org.). 2008. Financiamentos e Megaprojetos: uma interpretação da dinâmica regional sul-americana. Brasília: INESC. 160p.
- _____. 2007. Integração, usinas hidroeletricas e impactos socioambientais. Brasília: INESC.
- VERGARA DE SOUZA, Rebeca Hennemann & SOLAGNA, Fabrício. 2011. O ornitorrinco e o pensamento abissal: a Agenda para o Desenvolvimento na OMPI. GT17 - Antropologia e Políticas Globais: Perspectivas Transnacionais sobre a Desigualdade. Anais... Curitiba: IX Reunião de Antropologia do Mercosul.
- VIDAL, Lux (org.). Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética. São Paulo: Nobel, FAPESP, Editora da Universidade de São Paulo. 296p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2010. Entrevista. *Antropologia Renovada*. Revista Cult, n. 153, Dezembro. Disponível também em:

<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/12/antropologia-renovada/>

_____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2: Iss. 1, Article 1.

Available at: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>

_____. 2002a. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. IN: _____. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify. Pp.181-264.

_____. 2002b. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. IN: _____. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify. Pp.345-399.

_____. 1996. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana*, 2(2):115-144.

WAGNER, Roy. 2010 [1975]. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 1975. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

WALKER, Harry. 2010. Soulful Voices: Birds, Language and Prophecy in Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 8: Iss. 1, Article 1. Disponível em: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol8/iss1/1>

WANJOHI, Kibicho. 2002. Perceived socio-cultural impacts of tourism: the case of Malindi, Kenya. IN: John Akama & Patricia Sterry. *Cultural tourism in Africa: strategies for the new millennium*. Proceedings of the ATLAS Africa International Conference December 2000, Mombasa,

Kenya Edited by Professor John Akama. Arnhem: ATLAS (Association for Tourism and Leisure Education). Pp. 109 – 124.

Disponível em: <http://www.atlas-euro.org/pages/pdf/Cultural%20tourism%20in%20Africa%20Deel%201.pdf>

- WEINER, Annette. 1983 [1976]. La Richesse des Femmes: ou comment l'esprit vient aux homes (Îles Trobriand). Paris: Éditions du Seul.
- _____. 1988. The Trobrianders of Papua New Guinea. Florida: Harcourt Brace Jovanovich. 184 p.
- _____. 1992. Inalienable Possessions: the paradox of keeping-while-giving. Berkeley: University of California Press. 232p.
- WELPER, Elena Monteiro. 2009. O Mundo de João Tuxaua: (Trans)formação do povo Marubo. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 208 pg.
- WELS, Harry. 2002. A critical reflection on cultural tourism in Africa: the power of European imagery. IN: John Akama & Patricia Sterry. Cultural tourism in Africa: strategies for the new millennium. Proceedings of the ATLAS Africa International Conference December 2000, Mombasa, Kenya Edited by Professor John Akama. Arnhem: ATLAS (Association for Tourism and Leisure Education).
- WERLANG, Guilherme F.C.C.. 2005. Relatório de pesquisa “Saúde Indígena no Javari: representações da doença e da cura. Rio de Janeiro. (arquivo pdf)
- WOLF, Eric. 1982. Europe and the People without History. Berkeley: University of California Press.