

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

A relação banawá
Socialidade e transformação nos Arawá do Purus

Miguel Aparicio Suárez

Rio de Janeiro

2019

MIGUEL APARICIO SUÁREZ

A relação banawá

Socialidade e transformação nos Arawá do Purus

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

Orientador: Eduardo Batalha Viveiros de Castro,
PPGAS, Museu Nacional, UFRJ

RIO DE JANEIRO

2019

CIP - Catalogação na Publicação

S939r Suárez, Miguel Aparicio
A relação banawá. Socialidade e transformação nos
Arawá do Purus / Miguel Aparicio Suárez. -- Rio de
Janeiro, 2019.
363 f.

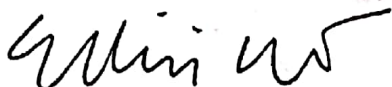
Orientador: Eduardo Viveiros de Castro.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio
de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social, 2019.

1. Etnologia. 2. Amazônia. 3. Arawá. 4. Banawá.
I. Viveiros de Castro, Eduardo, orient. II. Título.

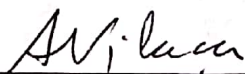
MIGUEL APARICIO SUÁREZ

A relação banawá
Socialidade e transformação nos Arawá do Purus

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social. Aprovada por:



Eduardo Batalha Viveiros de Castro
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ (Orientador)



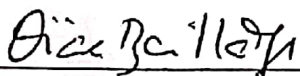
Aparecida Maria Neiva Vilaça
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ



Luisa Elvira Belaunde Otschewski
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ



Marta Rosa Amoroso
PPGAS/USP



Lydie Oiara Bonilla Jacobs
UFF

Carlos Fausto
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ (Suplente)

Luiz Antonio Lino Costa
PPGSA/IFCS/UFRJ (Suplente)

Rio de Janeiro, 8 de fevereiro de 2019.

*A todos aqueles que, sobre as cinzas do Museu Nacional,
insistem na afirmação de outros mundos possíveis.*



(Karina Kuschnir, *Museu Nacional*)

AGRADECIMENTOS

Os Banawá são os protagonistas das trilhas da minha pesquisa ao longo dos últimos anos. A minha gratidão a eles vai além da produção destas páginas: viver junto aos Banawá durante as temporadas nas suas aldeias foi uma experiência única. A Badi, Kesi, Yawini, Mundica, Toefi, Sabatão, Ifi, Biri, Valdir e todos na Maloca; Inácio, Damani, Bido, Awamoni, Chagas Boi, Cristiano, Damião, Pedro, André, Izaque, Yolanda, Edimar e as demais pessoas na aldeia Paraíba; Noboi e Ana Maria em Canutama; Ildete em Lábrea; Nazaré, Viola e Dalva em Manaus: a todos eles expresso vivamente o meu reconhecimento pela acolhida e *pelo mundo vivido*.

Agradeço a Eduardo Viveiros de Castro pela sua orientação ao longo do doutorado e pela leitura crítica do presente texto; a Aparecida Vilaça, Luisa Elvira Belaunde, Marta Amoro e Oiara Bonilla pela generosidade ao participar na banca de doutoramento, assim como a Carlos Fausto e Luiz Costa pelo seu interesse e disponibilidade: a criatividade de todos eles contribuiu decisivamente na minha formação. Minha gratidão se estende também a Adriana Alcântara, Adriana Souza, Alessandro Radicchi, Alexandra Elbakyan, Ana Carolina Neves, Ana Coutinho, Ana Gabriela Amorim, Ana Luiza Moraes, Ana Paula Morel, Anderson Arnaud, André Antunes, Angélica Vieira, Aristóteles Barcelos Neto, Beatriz Labate, Beatriz Matos, Bruna Franchetto, Bruna Rocha, Bruno Marques, Bu'u Kennedy, Camila Jácome, Charles R. Clement, Chikinha Paresi, Claide de Paula Moraes, Clarisse Jabur, Daniel Cangussu, Denise Gutierrez, Diego Amoedo, Dominique Gallois, Dulce Paes de Carvalho, Eduardo Nunes, Edson Matarezio, Egydio Schwade, Els Lagrou, Fabiana Maizza, Felipe Magaldi, Francisco Pazzarelli, Gabriela Fink, Gabriela Prestes, Gilton Mendes, Graciela Froelich, Graciele Sbizero, Gustavo Godoy, Helena Schiel, Hilda Rabelo, Ian Packer, Indira Caballero, Joana Cabral de Oliveira, João Paulo Barreto, Juliana Almeida, Juliana Lins, Leif Grünewald, Leila Sotto-Maior, Leonardo Braga, Leonor Oliveira, Lígia Platero, Livia Raponi, Lucybeth Arruda, Marcelo Florido, Marcio Goldman, Marco Alejandro Tobón, Maria Elvira Diaz Benítez, Marli Keller (*in memoriam*), Micaela Bianchini, Miguel Ángel Peralta, Natália Pimenta, Natália Velloso, Nelly Dollis Marubo, Osmar Ye'kuana, Pablo Panedas, Paula Wolthers Pires, Rafael Barbi, Raoni Valle, Roberta Cerri, Rubana Palhares, Uirá F. Garcia, Sandra Goulart, Thiago Oliveira, Valeria Carvelli, Verónica Soledad Lema, Victor Lery Andrade, Vinicius Honorato, Virgínia Amaral e Wolfgang Kapfhammer: inspirando e contribuindo de di-

versas formas, todos eles tornaram instigante este percurso. De maneira especial, nas linhas e entrelinhas do texto, estão minha companheira Gê Amorim, nossa filha Manu, minha mãe Nela e meus irmãos, Pablo e Javier. A lembrança de meu pai, Miguel, nos acompanha sempre.

Quero expressar, finalmente, meus agradecimentos a todos os professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), do Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi), do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NE-AI/UFAM) e do Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), ao qual me integrei na fase final do doutorado: aos colegas professores e estudantes de Santarém sou grato pelo apoio e inspiração.

A pesquisa que possibilitou a produção desta tese teve como suporte a bolsa de doutorado do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico acessada através do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Do ponto de vista dos seus objetivos e método de investigação, esta tese se inscreve no marco do projeto de pesquisa do meu orientador, “A indigeneização da política: experimentos de antropologia reversa na América Latina” (Viveiros de Castro, 2014), com recursos disponibilizados pela Fundação do Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro através do Edital “Cientista do Nosso Estado” entre os anos 2014-2018. No marco deste projeto, recebi apoio financeiro para a realização do trabalho de campo.

Just who is at home must permanently be in question. The recognition that one cannot know the other or the self, but must ask in respect for all of time who and what are emerging in relationships, is the key.

(Donna Haraway, 2003)

RESUMO

APARICIO, Miguel. **A relação banawá**. Socialidade e transformação nos Arawá do Purus. 363 fls. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

Desconfiando das dicotomias convencionais entre povos indígenas “tradicionais” e “aculturados”, esta etnografia dirige sua atenção aos itinerários do parentesco vividos pelos Banawá, falantes de uma língua Arawá que habitam no interflúvio Purus-Juruá, na Amazônia ocidental. O foco da análise se dirige às suas *relações*, concebidas como conexões e como narrações que emergem no processo de construção da vida coletiva. A socialidade banawá, e a inspiração da sua mitopoiética, revelam um peculiar cromatismo que perpassa as dinâmicas de formação de coletivos e que estende a vida dos “humanos-verdadeiros” a movimentos instáveis de interação com sujeitos heterogêneos em um mundo perigoso. Com o contraponto do xamanismo, que põe em evidência o caráter heterotópico de algumas conexões, e com sua criatividade ritual, os Banawá manifestam, na sua condição de “misturados”, a força transformacional de um campo de relações que não consegue ser descrito em termos de “sociedade” ou de “cultura”. A pesquisa quer contribuir, em diálogo com outras etnografias, ao avanço promovido pelos recentes estudos sobre os povos Arawá do vale do rio Purus.

Palavras-chave: Etnologia; Amazônia; Arawá; Banawá

ABSTRACT

APARICIO, Miguel. **A relação banawá.** Socialidade e transformação nos Arawá do Purus. 363 fls. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

Mistrusting about conventional dichotomies between "traditional" and "acculturated" indigenous peoples, this ethnography focuses its attention to the itineraries of kinship lived by Banawá, speakers of an Arawan language that inhabit the Purus-Juruá interfluvial forests in western Amazonia. The analysis specially regards their *relations*, conceived as connections and as narrations that emerge in the process of construction of the collective life. Banawá sociality and the inspiration from their mythopoetics reveal a peculiar chromaticism that runs through the dynamics of formation of collectives and extends the life of "real humans" to unstable movements of interaction with heterogeneous subjects in a dangerous world. With the counterpoint of shamanism, which emphasizes the heterotopic character of some of these connections, and with their ritual creativity, Banawá manifest, in their condition of "mixed people", the transformational force of a relational field that cannot be described in terms of "society" or "culture". This research wants to contribute, in dialogue with other ethnographies, to the advance promoted by the recent studies on the Arawan peoples in the Purus river valley.

Keywords: Ethnology; Amazonia; Arawan; Banawa

CONVENÇÕES

Os Banawá são falantes de uma variedade dialetal da língua Madi (Dixon, 2004, p. 8), da família Arawá, mutuamente compreensível em relação aos dialetos Jarawara e Jamamadi, com os quais compartilha a maior parte do vocabulário e uma estrutura gramatical muito semelhante. Ela é falada cotidianamente na Maloca, aldeia banawá habitada por aproximadamente 100 pessoas. Nessa aldeia, é também a língua principal na escola, onde um professor indígena conduz atividades de alfabetização em língua banawá com materiais didáticos elaborados pelo Summer Institute of Linguistics. Na aldeia Paraíba, atualmente, há apenas cinco falantes adultos de Banawá, cujos filhos e filhas são monolíngues em português: nessa aldeia, portanto, a língua Banawá não é mais utilizada cotidianamente, e os poucos falantes usam a língua indígena somente para comunicar-se com as pessoas da aldeia vizinha. A língua Banawá se encontra, portanto, em situação de risco (Moseley, 2004; Rodrigues, 2014).

Apresentamos o inventário fonêmico da língua Banawá segundo Turner (2004), em sintonia com a análise de Buller, Buller e Everett (1993):

[Vogais]	Anterior	Central	Posterior
Fechada	/i/		
Semifechada	/e/		/o/
Aberta	/a/		

[Consoantes]	Bilabial	Alveolar	Pós-alveolar	Palatal	Velar	Glotal
Oclusiva	/p/, /b/	/t/, /d/			/k/	/ʔ/
Africada			/dʒ/			
Nasal	/m/	/n/				
Fricativa	/ɸ/	/s/				/h/
Aproximante	/w/		/r/	/j/		

Ao longo do presente texto, as expressões em Banawá e em outras línguas indígenas constarão em itálica. Recorreremos à seguinte grafia para os termos em Banawá:

Grafia	Palavra em Banawá	Som em Português
a	afi (molhado)	bacaba
e	keye (mentira)	flecha
i	hodi (buraco)	buriti
o	tone (osso), inowe (jacaré)	canoa, mutum
b	titibi (coruja)	urubu
d	yawida (pupunha)	dente
f	efe (folha)	faca
h	hiyabo (cupim)	remo
k	kamo (caranguejo)	coatá
m	maki (homem)	mandioca
n	awani (vespa)	carapanã
r	mayarawi (zogue-zogue)	poraquê
s	sina (tabaco)	massa
t	atona (moça)	caititu
w	awa (árvore)	wind (inglês)
y	yifari (banana), hiyama (queixada)	young, jungle (inglês)

As pesquisas sobre a língua Banawá têm sido desenvolvidas predominantemente no âmbito do Summer Institute of Linguistics, a partir do trabalho de campo de Ernest Buller e Barbara Buller, e no Departamento de Linguística da Universidade de Manchester, sob a orientação de Daniel Everett. Estão disponíveis os estudos de Anonby e Anonby (2007), Buller e Buller (1991; 1992; 1993a; 1993b; 1994), Buller, Buller e Everett (1993), Dixon (1999), Everett (1990; 1996a; 1996b), Everett, Ladefoged e Ladefoged (1997), Fabre (2005), Hyde (2007), Reinbold (2004; 2007), Tossin (2014), Turner (2004), Van Valin (2009) e Wiltshire (2004).

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Terras Indígenas do Médio Purus	14
Mapa 2: Mapa da demarcação da T.I. Banawá. Funai, 2008	15
Mapa 3: Lugares banawá	70

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Relações de parentesco nos tempos do Waa	65
Figura 2: Relações com os <i>yara</i> em tempos de Aweiya	67
Figura 3: Linha do tempo	101
Figura 4: Croqui da Maloca (2015)	139
Figura 5: Vínculos de parentesco dos residentes no “núcleo A” da Maloca	142
Figura 6: Vínculos de parentesco dos residentes no “núcleo C” da Maloca	143
Figura 7: Croqui da aldeia Paraíba (2015)	146
Figura 8: Vínculos de parentesco dos residentes na aldeia Paraíba	147
Figura 9: Vínculos de parentesco de Inácio Camilo	149
Figura 10: Grupo de transformações do tabaco	291

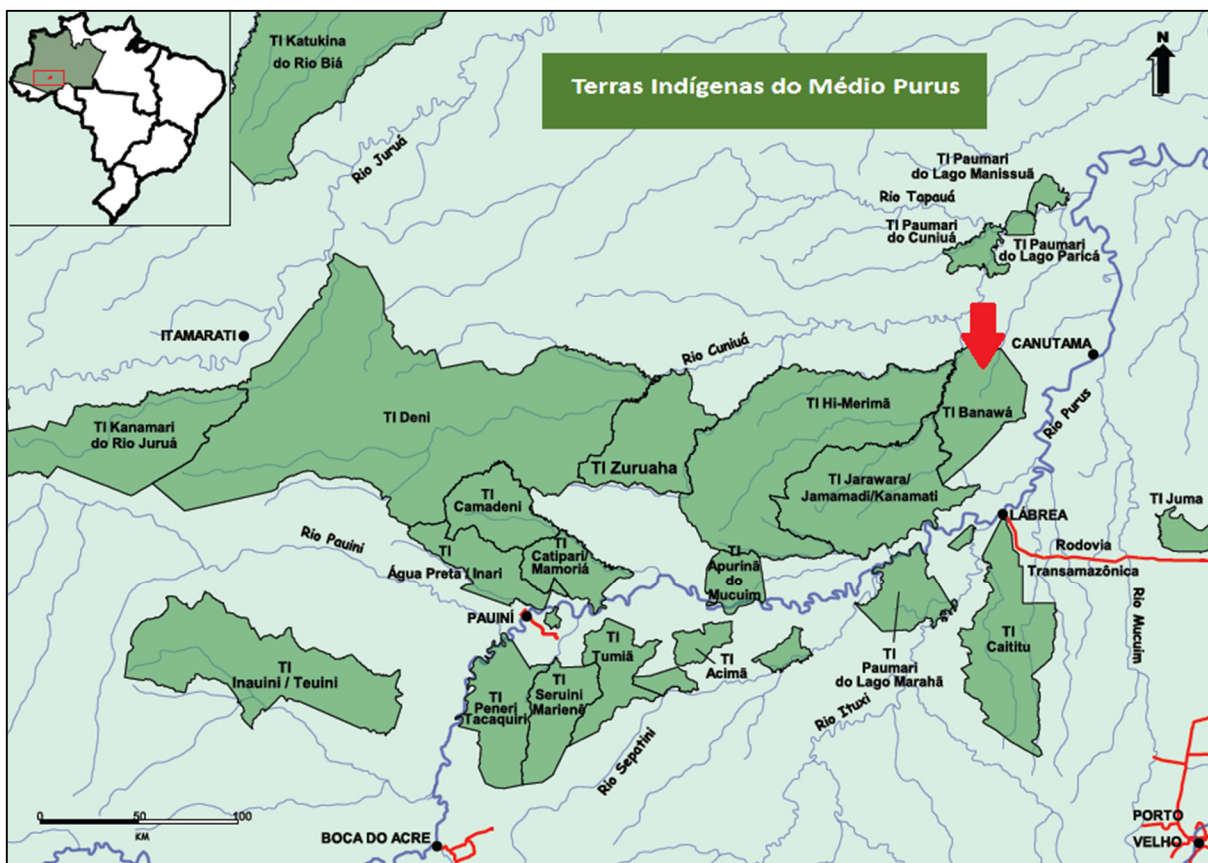
SUMÁRIO

A relação banawá

Socialidade e transformação nos Arawá do Purus

	Pág.
INTRODUÇÃO	16
PERFIL DOS PROTAGONISTAS	29
PARTE I - MOVIMENTOS	32
CAPÍTULO 1. VERSÕES ESPELHADAS	33
1.1 Os excessos de Hokoro	43
1.2 Castanha por ferramentas: a nova diplomacia de Sawa	50
CAPÍTULO 2. ITINERÁRIOS DO PARENTESCO	59
2.1 Os tempos no igarapé Waa	63
2.2 A vida no igarapé Mayofa	70
2.3 <i>Tabora Made</i> , a “Maloca Grande”	75
CAPÍTULO 3. OS CURTOS-CIRCUITOS NARRATIVOS DOS YARA	91
3.1 Cronistas, viajantes e naturalistas no Médio Purus	92
3.2 Os registros do SPI nos rios Tapauá e Cuniuá	99
3.3 <i>A desobriga</i> de frei Isidoro	101
3.4 Diários do Cimi	112
3.5 A guerra espiritual dos missionários evangélicos	115
3.6 Memórias de um velho seringalista	117
PARTE II - RELAÇÕES	123
CAPÍTULO 4. MALOCA E PARAÍBA: OS INTERSTÍCIOS DE UM CONTRASTE.	124
4.1 Mal-entendidos onomásticos	129
4.2 Maloca	135

4.3	Paraíba	145
4.4	Vizinhanças	152
4.4	Caminhos e não-lugares	161
4.5	Monstros num mundo perigoso	166
CAPÍTULO 5. <i>ME BAREI</i> , OS DIFERENTES		174
5.1	<i>Wadi me</i> , os Jamamadi	174
5.2	<i>Wakari me</i> , os Paumari	185
5.3	Os Katukina do Coatá	192
5.4	“Hi Merimã somos nós”	199
5.5	O fim dos Yima	216
CAPÍTULO 6. ANTISOCIOLÓGICAS ARAWÁ		223
PARTE III - TRANSFORMAÇÕES		244
CAPÍTULO 7. <i>INAWA</i> , OU A VIRTUALIDADE DOS TRÂNSITOS EXTRA-HUMANOS		245
7.1	Predações, alterações	253
7.2	Cisões (e conexões) xamânicas	266
7.3	<i>Inamadi, doni</i> : heterotopias banawá	276
7.4	Relatos emaranhados	281
CAPÍTULO 8. REVERTENDO A POSIÇÃO: O TABACO E AS PRESAS		284
8.1	A explosão do olhar	284
8.2	Da origem do tabaco	289
8.3	Da perda do tabaco	294
8.4	Venenosas reversões	297
CONCLUSÃO: A FESTA DA ITINERÂNCIA		305
REFERÊNCIAS		321
ANEXOS		346



Mapa 1: Terras Indígenas do Médio Purus

Mapa 2: Mapa da demarcação da T.I. Banawá. Funai, 2008 (próxima página)

Introdução

“A terra do índio é onde o bicho anda”. Com essas palavras Inácio Camilo me explicava a inesperada mudança de rumo nas terras-firmes ao norte do rio Piranhas durante o nosso itinerário à procura de árvores de copaíba naquela manhã de inverno: a trilha recente de uma vara de queixadas cortava o nosso percurso e mudava as intenções de Inácio para a jornada na mata. Afinal, eu pensava, obter óleo de copaíba e caçar são atividades parecidas, de alguma forma: é preciso caminhar com um olhar atento e minucioso, mas nunca há indícios certos que apontem o local exato da árvore – ou da presa. Depois de uma hora aproximada de caminhada ele percebeu que os queixadas estavam muito longe e que seria preferível retomar o propósito inicial. Uma copaíba “sarada” (tampada com um pau alguns anos atrás no orifício feito com trado para extrair o óleo) animou Inácio a furar seu tronco. “Não pode olhar para cima, também não pode admirar”, advertiu Inácio para que eu contivesse a minha curiosidade de espectador: levantar a vista impede a descida do óleo, e exibir entusiasmo quebra a etiqueta da floresta. Consegui pouco menos de um litro de óleo, e continuamos avançando por uma mata povoada de lembranças de vivências anteriores: a capoeira de um antigo roçado de sorveiros, a árvore caída onde a surucucu feriu seu genro, o local onde tempos atrás ele próprio teve que defender-se da ameaça de uma onça-pintada, a boca do varadouro que conduz a um castanhal, o igarapé do Travessão com o barreiro frequentado por antas e caititus.

“A terra do índio é onde o bicho anda”: a frase de Inácio voltou meses depois como um refrão insistente, quando eu tentava organizar as informações desordenadas que ia acumulando a respeito do “território tradicional” banawá e buscava explicações adequadas sobre os usos da terra e os dilemas em relação aos limites com a Terra Indígena Hi Merimã, situada a oeste da Terra Indígena Banawá demarcada pelo governo. Inácio não manifestava um especial interesse pela minha geografia de mapas, marcos e limites, e persistia na sua cartografia traçada por veredas de anta, trilhas de queixadas, piques de castanha e cursos de igarapés transitados até as nascentes nos tempos movimentados da sorva e das fantasias.

Conheci os Banawá longe das suas aldeias, em 1995, quando as famílias de Noboi e Tiwara, irmãos de Inácio, tinham se estabelecido em Santo Antônio do Apituã, uma comunidade ribeirinha do município de Canutama. Santo Antônio conservava um orgulho decadente por ter sido, décadas atrás, um importante porto de lenha da região e, a partir da Segunda Guerra, um dos seringais mais ativos do vale do Purus. Anos depois, entre 1999 e 2001, participei nas expedições de combate à extração ilegal de madeira de lei nas terras indígenas da região do Médio Purus e no apoio à autodemarcação da Terra Indígena Deni, numa época em que empresas estrangeiras compravam grandes extensões de terra na Amazônia, usurpando os direitos indígenas sobre suas terras tradicionais.¹ Naquele contexto, durante uma ação conjunta com a Frente de Proteção de Índios Isolados da Funai, viajamos para monitorar a movimentação madeireira ilegal na terra dos isolados Hi Merimã e tive oportunidade de conhecer as aldeias banawá, poucas horas a montante da área da expedição. A Terra Indígena Banawá passava por um processo de revisão de limites, e seria demarcada somente anos depois.² Eu trabalhava como indigenista do “Projeto Zuruahã”, desenvolvido pelo Cimi e a Opan, e durante os anos de trabalho junto aos Suruwaha (1995-2001) encontrava ocasionalmente os Banawá, numa época em que os ribeirinhos dos rios Tapauá e Cuniuá, afluentes do Purus na sua margem esquerda, abandonavam definitivamente a região (a crise do extrativismo madeireiro tinha sucedido à crise da

¹ Uma intensa campanha desenvolvida na época por Greenpeace, em parceria com o Conselho Indigenista Missionário e a ONG Operação Amazônia Nativa, denunciou a atividade do mercado madeireiro internacional no Médio Purus. O alvo da campanha, nas primeiras ações que executamos, consistiu no apoio à luta dos Deni pelas suas terras tradicionais, no momento em que a empresa madeireira malaia WTK tinha comprado 313 mil hectares de floresta: mais da metade das terras adquiridas pela empresa estavam sobrepostas à terra indígena. Os Deni empreenderam um árduo processo de luta com o apoio das entidades parceiras, até que em 2003 conseguiram a demarcação oficial da Terra Indígena Deni. Mais informações em: Greenpeace International, 1999. “Facing Destruction. A Greenpeace briefing on the timber industry in the Brazilian Amazon”. http://www.greenpeace.org/~forests/forests_new/html/content/reports/buyingdestruction.pdf; Greenpeace, 1999. “Buying Destruction: A Greenpeace Report for corporate consumers of forest products”. http://www.greenpeace.org/~forests/forests_new/html/content/reports/facdest.pdf Greenpeace 2003; Greenpeace, 2003. “WTK e os Deni. Gigante madeireira da Malásia e povos indígenas na Amazônia” https://www.greenpeace.com.br/deni/pdf/wtk_deni.pdf (acesso web em 14 de junho de 2017).

² A “Terra Indígena Banawá-Yafi” foi identificada em 1986 e declarada como de posse permanente indígena pela Portaria 260/MJ/92, publicada no Diário Oficial de 29 de maio de 1992. Por meio da Instrução Executiva nº 146/DAF/1998, alguns técnicos da Funai, ao averiguar *in loco* a situação do povo indígena, concluíram que a ocupação tradicional dos Banawá não estava restrita aos limites propostos pelo Grupo Técnico de 1986. Anos depois foram realizados novos estudos que deram lugar à revisão de limites da “Terra Indígena Banawá Yafi do rio Piranha”. Em 2002 foi aprovado o Relatório Circunstanciado de Revisão de Limites da Terra Indígena Banawá (elaborado pela antropóloga Luciene Pohl em agosto de 2000), e em 22 de setembro de 2004 foi publicada no D.O.U. a Portaria de Demarcação da Terra Indígena Banawá, com uma área de 193 mil hectares. A homologação só ocorreu em 17 de dezembro de 2015, em um Decreto da Presidência da República assinado por Dilma Rousseff.

extração de seringa e sorva, e o mercado regional não oferecia novas alternativas para os extrativistas, que se deslocavam para os núcleos urbanos). A extensa bacia dos rios Tapauá-Cuniuá apresentava assim uma nova configuração, com a progressivo reconhecimento das terras indígenas: os Paumari, Banawá, Suruwaha, Hi Merimã e Deni, junto com alguns “remanescentes” Katukina e Mamori (dizimados na primeira metade do século XX) passavam a ser praticamente os habitantes exclusivos dessa região, no interflúvio Purus-Juruá. Minha relação com os Banawá à época era esporádica, e se reduzia a encontros fortuitos durante as viagens a campo ou nos eventos da agenda indigenista regional.

No meu trânsito entre o indigenismo e a etnologia, especialmente ao longo dos últimos anos, estive sensibilizado pela ideia de desmontar o “excepcionalismo suruwaha” – essa insistência obsessiva na condição de “índios autênticos” que com frequência deforma as visões sobre os “povos isolados e de recente contato”, e que no contexto dos Suruwaha se agravava em função da etiqueta de suicidas e infanticidas paradigmáticos – uma imagem que vinha sendo promovida através das campanhas de criminalização empreendidas pelas missões fundamentalistas. Minha etnografia suruwaha (2014, 2015a) buscou assim um contraponto através do estudo das recentes etnografias sobre os povos do Médio Purus e das tentativas “conectivas” que buscavam um aprofundamento da compreensão da vida suruwaha “em chave arawá”, ou seja, levando em conta as redes de coletivos que se movimentam ao longo do interflúvio Purus-Juruá. Inspirado pela mesma percepção que Peter Gow apresenta em “Um cline mítico na América do Sul Ocidental” (2010), estava motivado pela análise do *conjunto* (arawá) – não como “área etnográfica” para a realização de uma pesquisa, mas em função de um interesse nas *variações* que a condição de “humanidade-verdadeira” (a condição *jadawa* sob o ponto de vista suruwaha) apresentava nas sociocosmologias dos diversos coletivos arawá. O cromatismo das suas cosmopolíticas passou a interessar-me mais que as idiosincrasias de cada “etnia”. Os Banawá, inscritos nessa rede de relações, seriam (mais) um ponto de partida possível para o conhecimento do conjunto, levando em conta a orientação de Strathern segundo a qual a totalidade não é maior que as suas “partes”, numa perspectiva que torna possível “a descoberta de relações conceitualizadas de forma nativa por meio de imagens de dissolução” ([1992] 2014, p. 242).

Os Banawá, tão próximos geograficamente dos Suruwaha, despertavam em mim diversas inquietações. Nenhuma pista nas respectivas memórias coletivas levantava informações so-

bre interações entre ambos os grupos no passado: os Suruwaha desconheciam as antigas trajetórias banawá tanto quanto os Banawá ignoravam a história suruwaha. As suas respectivas percepções se restringiam a fatos e notícias ocorridas nos circuitos do extrativismo regional ou, mais recentemente, do indigenismo e das missões religiosas. A violência das frentes extrativistas no início do século XX tinha alterado as vidas tanto dos Suruwaha quanto dos Banawá, porém com reações diferentes. Os Suruwaha sobreviventes optaram (assim como os Hi Merimã) pelo isolamento em zonas de refúgio, até o contato protecionista do indigenismo militante e, depois, governamental. E os Banawá, que em um primeiro momento enfrentaram de modo ostensivo a violência seringalista, empreenderam uma itinerância a zonas mais distantes do Purus para estabelecer novas relações, agora pacíficas, com sorveiros e castanheiros na “retaguarda” do *hinterland*. Com o passar do tempo, o indigenismo encaixou as respectivas trajetórias em perfis não somente diversos, mas inclusive “opostos”: os Suruwaha “de recente contato” *versus* os Banawá “aculturados”. A minha desconfiança em relação a tal contraste foi outra das motivações significativas para a realização desta pesquisa – em realidade, um novo desdobramento da minha pesquisa anterior junto aos Suruwaha. Neste sentido, fiquei vivamente instigado pela postura analítica de Peter Gow em *Of Mixed Blood*. Poderia transferir aos Banawá e ao cenário do interflúvio Purus-Juruá a sua declaração: “a possibilidade de comparar as pessoas nativas do Baixo Urubamba com culturas ‘tradicionais’ como os Piaroa, Tukano do Vaupés, Machinguenga, reflete a natureza de meu projeto etnográfico” (Gow, 1991). Assim, após a experiência etnográfica junto aos Suruwaha, procurei como rumo de pesquisa o (falso) “estereótipo oposto” na rede arawá do Médio Purus: tratava-se agora de circular entre os “tradicionais” Suruwaha e os “aculturados” Banawá, para mostrar a falência dessa polaridade. Um propósito semelhante ao que encontrei também – continuando “águas acima” no vale do Purus – nas páginas de Óscar Calavia sobre os Yaminawa (2006) e na tenaz convicção segundo a qual “a etnografia é o modo de optar pelo extremo mutante da realidade” (2011, p. 599).³

Devo apontar ainda uma espécie de ressalva metodológica que incide nesta etnografia dos Banawá: o “pré-conceito suruwaha” que a determinou, como um precedente que supôs, simultaneamente, um peso e um contrapeso na sua elaboração. Diversos problemas enfrentados ao longo da investigação foram inicialmente abordados segundo hipóteses de variação. De

³ Devo ressaltar, de modo geral, a relevância na minha formação das produções etnográficas que surgiram no marco do Projeto Pronex/NuTI (2003), “Transformações Indígenas. Os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história” (Museu Nacional/UFSC), coordenado por Eduardo Viveiros de Castro.

modo crescente, a interlocução em campo fortalecia a percepção desse cromatismo que deixa instáveis as delimitações “étnicas”. Além disso, no cotidiano das aldeias, os Banawá me identificavam, especialmente durante as primeiras fases do trabalho de campo, como alguém relacionado com os Suruwaha: continuamente me interpelavam sobre aspectos da vida deles, e levantavam a partir daí diálogos que foram construindo um peculiar itinerário etnográfico. Assim, por exemplo, a curiosidade culinária dos Banawá provocava conversas muito ricas sobre a maneira suruwaha de caçar, plantar ou preparar alimentos. A partilha noturna do rapé dava origem a diálogos sobre os respectivos usos do curare, do timbó, das caiçumas de pupunha. O acesso a um mito banawá surgia com frequência a partir de pedidos que eles faziam para que contasse uma história suruwaha antiga. Houve, portanto, um *embaralhamento de contextos* (Strathern, [1986] 2014, p. 197) que delimitou os rumos desta etnografia, e que eu acionei com frequência de maneira proposital.

Atualmente os Banawá moram em duas aldeias, Maloca e Paraíba, na bacia do rio Piranhas, subafluente do Purus na sua margem oeste. Têm ainda diversos locais residenciais temporários em diversas áreas do seu território, marcado por uma profusa rede de caminhos terrestres que atravessam campinaranas e florestas de terra-firme. Sua população aproximada é de pouco mais de 130 pessoas, mais alguns indivíduos que residem em Lábrea, Canutama, Manaus e outras cidades amazonenses. As duas aldeias apresentam uma situação sociolinguística contrastante: na Maloca a língua dominante é Banawá (um dialeto *Madi* muito próximo ao Jarawara e ao Jamamadi)⁴, mas a geração mais vinculada à época de auge extrativista possui fluência em português. Na Paraíba, há apenas cinco falantes adultos em Banawá, que não transmitiram a língua a seus filhos, de modo que esta aldeia tornou-se monolíngue em português. No seu histórico de contato, os Banawá viveram a pressão de duas frentes extrativistas: a frente seringueira procedente das várzeas do Purus, com a qual mantiveram relações marcadas pela violência e a hostilidade; e as frentes sorveira e castanheira do interior do interflúvio Purus-Juruá, caracterizada por relações de “pacificação” (recíproca) e de envolvimento ativo dos Banawá na economia dos patrões. A partir da década de 1980, esta relação viveu novas transformações: com a

⁴ Subscrevemos aqui à classificação das línguas Arawá proposta por Dienst (2008), que identifica, no âmbito da família Arawá, a língua *Madihá* falada pelos Kulina, Jamamadi ocidentais e Deni; a língua *Madi*, falada pelos Jamamadi orientais, Banawá e Jarawara; e as línguas Paumari, Suruwaha e Arawá (esta última, extinta).

chegada dos missionários do Summer Institute of Linguistics, a Maloca se organiza como aldeamento que concentra diversos grupos residenciais que transitavam no interflúvio; e a aldeia Paraíba entra numa relação estreita com as populações extrativistas, acelerando um processo de “mistura”. Meu trabalho de campo se desenvolveu em ambas as aldeias, alternando as temporadas de residência nelas. Convivi junto aos Banawá ao longo de onze meses, distribuídos em quatro períodos entre 2014-2016. Realizei ainda um período de campo na aldeia suruwaha em outubro/novembro de 2016, assim como diversos encontros com os Banawá que residem em Lábrea, Canutama e, especialmente, Manaus.

Os Banawá fazem parte de uma rede de coletivos arawá que têm como eixo territorial o rio Piranhas, e que compreende também os Jarawara, os Jamamadi⁵ e os Hi Merimã (atualmente em situação de isolamento). Estes coletivos que, além de uma estreita proximidade linguística, apresentam conexões profundas na sua sociocosmologia, viveram recentemente um processo de “etnificação” derivado da intervenção do Estado e das suas políticas territoriais. É pertinente afirmar que sua situação contemporânea é decorrente das transformações de um “conjunto multicomunitário” comum, constituído a partir de uma sociologia liminar de grupos não totalizáveis, ao estilo das dinâmicas que operam entre os *madiha* kulina (Viveiros de Castro, 1979; Pollock, 1985; Gordon, 2006) ou entre os *-dawa* suruwaha (Kroemer, 1994; Huber, 2012; Aparicio, 2013; 2014; 2015a). Levando em conta o critério dos primeiros viajantes e cronistas que transitaram na região do Médio Purus, os Banawá são Jamamadi, “gente da mata”, em contraste com os povos da várzea que tiveram uma maior interação com as frentes colonizadoras, a saber, os Paumari e os Apurinã (estes, Aruak). De fato, até décadas passadas eram conhecidos como “Jamamadi do Apitua” e, após as mudanças de território, foram denominados pelo nome do pequeno igarapé onde eles residem atualmente: Banawá, um pequeno afluente do rio Piranhas.

Instiga-nos, portanto, a possibilidade de pôr em destaque uma “história real da Amazônia”, como reivindicaram Viveiros de Castro e Peter Gow⁶, que ajude a desconstruir as narrativas

⁵ Refiro-me aqui aos Jamamadi da Terra Indígena Jarawara/Jamamadi/Kanamanti, ou “Jamamadi orientais”, diferentes dos “Jamamadi ocidentais”, falantes de língua *Madihá*, também da família Arawá.

⁶ “Tal história deve considerar os eventos enquanto conjunção de projetos históricos de sociedades indígenas e coloniais. O expansionismo e a vontade de dominação das sociedades nacionais são reais o suficiente, mas são igualmente reais a busca pelo outro do Tupi-Guarani, as aldeias circulares dos Jê-Bororo e o desejo pelo conhecimento externo das pessoas nativas do Baixo Urubamba. Todos eles são realidades históricas e projetos históricos. Tal visão de história amazônica se livraria de categorias como as de sociedades indígenas amazônicas ‘tradicionais’ e ‘aculturadas’. Esses dois tipos de sociedades não diferem porque um tem

totalizantes sobre a Amazônia, paraíso perdido ou inferno verde, selvagem ou domesticada, com vidas indígenas determinadas unilateralmente por Ciclos da Borracha e avatares diversos do Extrativismo. Há uma rede de histórias emaranhadas e pontos de vista reversos que a versão única de Ocidente se esforça em ocultar. Por isso, as páginas a seguir são um esforço de fazer isso etnograficamente, levando a sério uma versão do mundo em que os “índios”, humanos-verdadeiros *ee yokana*, produziram os “brancos”, os *yara*, que emergiram numa peculiar condição “supercultural e infra-social” (Viveiros de Castro, 2001b). Os itinerários do parentesco vividos pelos Banawá revelam uma variedade de histórias locais que manifestam a contínua reinvenção da vida coletiva, e que verificam a coexistência da hostilidade e da convivência, da abundância e da perseguição, da aliança e da guerra: um mundo em que os inimigos podem ser capturados num regime de vizinhança e corresidência ou afastados na sua condição perigosa que os aproxima dos mortos, dos espíritos *inamadi* ou dos monstros *dafi*. Os Banawá, antes da relativa estabilização produzida nas últimas décadas pela intervenção do Estado e das missões religiosas, eram uma pequena rede de parentes (40 a 50 pessoas agrupadas de forma descontínua e mutante até a consolidação das aldeias atuais), que criaram narrativas que circulam até hoje, multiversões de mundos que não se reduzem a economias extrativistas, impacto colonial ou aculturação de sociedades nativas. Talvez por isso dei um especial destaque à diversidade de lugares e microlugares, aos deslocamentos múltiplos, e sobre tudo a uma profusão de personagens que em ocasiões pode confundir o leitor: o excesso de sujeitos protagonistas tenta contrabalançar o defeito de uma versão da história reduzida à análise de uma “etnia” ou de uma “cultura”. Mais do que um relato etnográfico sobre *os Banawá*, ensaiei uma descrição das relações vividas pelos xamãs Afifata e Nokinimeri, os líderes Sawa e Tofe, os rebeldes Hokoro e Yowibiri, a mulher raptada Iva Camilo, seu esposo Hade, os patrões Firmino Cunha e Alcides Amorim e os meus interlocutores atuais: Inácio, Damani, Bido, Awamoni, Badi, Toefi, Yawini ou Sabatão – entre outras pessoas que irão surgindo ao longo destas páginas.

Segui a pauta de Haraway quando declara que a *relação* é a menor unidade possível da análise (2003, p. 8), e devo confessar que o olhar sobre a vida nas aldeias esteve *alterado* pelas

uma cultura coerente, mas não história, enquanto o outro possui história, mas sua cultura é incoerente. Eles diferem apenas nos detalhes de suas culturas e suas histórias. Tal história permite que tracemos as múltiplas e complexas estratégias da resistência cultural na Amazônia nativa [...]. Para escrever tal história da Amazônia, devemos primeiro nos dar conta que sabemos de fato muito pouco sobre a história da Amazônia” (Gow, 1991. Sigo aqui a tradução proposta por Anna M. Andrade, Jayne Collevatti e Ugo Andrade em *Cadernos de Campo*, n. 14/15, p. 218-219, 2006).

pistas daquela “antropologia pós-social” que nos força a estarmos atentos a “aquilo que não é mais possível dizer em antropologia” (Viveiros de Castro e Goldman, 2012, p. 424). Isso tornou possível escapar das ciladas que conduziriam ao vazio etnográfico (declarando que os Banawá estão perdendo a língua, os rituais de iniciação, ou o seu estilo de vida itinerante, e extrapolando o impacto causado pelas igrejas evangélicas, o estilo de vida ribeirinho ou a convivência com os espaços urbanos). Não se trata em absoluto de uma etnografia de fragmentos de cultura, e sim de uma etnografia de fragmentos de si própria, ou seja, uma *composição* construída a partir das relações singulares e instáveis que os Banawá e o etnógrafo tecemos.⁷ Os Suruwaha falam dos caminhos elásticos (*agi duwari*) que os xamãs percorrem ao deslocar-se aos mundos dos espíritos, diferentes dos caminhos duros (*agi hixa*) que atravessam a floresta. Se o movimento da etnografia é semelhante às operações xamânicas (pois com elas comparte a busca de traduções que possibilitem a diplomacia nas relações entre sujeitos heterogêneos), a flexibilidade dos caminhos percorridos não opera tanto na esfera das ferramentas analíticas ou dos conceitos acessados, mas da capacidade de reconhecimento dos redes de relações que se mobilizam: entre humanos e extra-humanos, entre parentes e estranhos e, no campo que nos ocupa, entre os Banawá e a etnografia em pauta. Os caminhos duros, aos quais estamos mais habituados, são sempre um risco: conforme alerta Strathern, “quero [...] encontrar um método de reconhecer o fato de que minha atenção foi petrificada em certos momentos (etnográficos) dos quais nunca pude – ou nunca quis – me livrar” ([1999] 2014, p. 353). Esses momentos, certamente, também fazem parte desta etnografia.

O conteúdo desta tese está estruturado em três partes, que organizam os oito capítulos que a compõem. A Primeira Parte, “Movimentos”, está claramente inspirada na afirmação de Gow segundo a qual “a história é o parentesco” (1991), e nela são analisadas as narrativas banawá sobre a sua história do ponto de vista etnográfico. No diálogo com os Banawá foram

⁷ Inspiro-me aqui na reflexão de Marilyn Strathern, mediada pela leitura de Eduardo Viveiros de Castro e Marcio Goldman, que propõe uma *descrição relacional* como via de saída perante os impasses gerados tanto pelo sonho fenomenológico das descrições “em primeira pessoa” quanto pela ilusão do projeto positivista das descrições “em terceira pessoa”. A descrição relacional reconhece uma nova dimensão da etnografia: ela é *variável*, como variáveis são as relações (Viveiros de Castro e Goldman, 2009, p. 28).

percorridos – através das narrativas, através dos caminhos e igarapés também – os lugares habitados ao longo das últimas décadas, todos eles marcados por experiências atualizadas nos relatos contemporâneos, numa perspectiva na qual o “tempo social” (Overing, 1981, p. 151) não se reduz a tempo genealógico.⁸ Em um primeiro mo(vi)mento (capítulo 1), mostra-se a maneira em que os Banawá subvertem as narrativas regionais feitas sobre eles (focadas no seu perfil violento frente ao seringalismo do Purus, ou na sua condição “impura” de índios mestiçados) e produzem, de maneira reversa, suas concepções sobre os brancos *yara*. Posteriormente (no capítulo 2), novas narrativas – cujo valor consiste na sua condição de histórias de parentes e sobre parentes – apresentam os eixos de uma socialidade na qual humanos e extra-humanos estabelecem relações entre si: a agência humana e a ação xamânica se entrelaçam, de forma que “o equivalente do nosso ‘fazer história’ é uma mitopraxis narrada como passado e como futuro numa chave xamânica” (Fausto e Heckenberger, 2007, p. 14). A construção de lugares faz com que os territórios desse trajeto apareçam sempre carregados de subjetividades, de forma que as distâncias podem ser contraídas (parentes próximos protagonizam mitos) e a ordem das coisas pode viver em constante alteração (Calavia, 2006, p. 370). As “histórias velhas”, *hiyara bote*, se desenvolvem como “variações antissociológicas” da experiência coletiva banawá. Como dissonância em relação ao ponto de vista indígena, são apresentados (no capítulo 3) documentos da historiografia *yara* – resultado de uma pesquisa de arquivo que tentou atenuar o atual vazio documental sobre os Banawá. Além da literatura de viajantes e cronistas do Purus e dos relatórios do SPI, exponho diversos textos inéditos que evidenciam os “curtos-circuitos narrativos” construídos pelos “agentes do contato” (missões, Estado, seringalistas) acerca dos Banawá: eles, transcritos nestas páginas, serão também disponibilizados aos Banawá de modo que eles tenham acesso às “versões oficiais” sobre eles produzidas em diferentes espaços de poder.

Na Segunda Parte, “Relações”, são abordados os processos nativos de formação de coletivos e de construção de diferenças, pensando “os Banawá” como relação, no sentido de “uma figura de organização com a capacidade de segunda ordem de organizar tanto o semelhante quanto o dessemelhante” (Strathern, 1995, p. 19). A etnografia das relações locais (capítulo 4) mostra, por exemplo, a inconsistência dos clichês que propõem uma dicotomia entre aldeia

⁸ Como afirma Gow, “O raso período de tempo nessas sociedades não é um produto de seu fracasso em acumular informações em genealogias profundas, mas sim um resultado de sua ênfase na experiência pessoal em epistemologia [...] O parentesco é sobre a relação entre pessoas vivas” (1991, p. 151).

tradicional *versus* aldeia aculturada, assim como a fragilidade dos parâmetros “identitários”. A rede de construção de diferenças percorre diversas escalas, entre as quais as correspondentes aos diversos coletivos no panorama relacional banawá: as suas concepções sobre os Jamamadi, Paumari, Katukina, Hi Merimã e Yima (capítulo 5), entre outros, são significativas dado que “as representações de outras sociedades e suas relações com a própria fazem parte integral deste processo de autodefinição coletiva” (Turner, 1988, p. 276) – excluam-se aqui interpretações etnicistas para esses etnônimos. Prosseguindo numa escala mais ampla, e analisando as conexões banawá à luz da “elasticidade organizativa do conjunto”⁹ arawá, aprofundo análises propostas anteriormente (Aparicio, 2013; 2014; 2015a) a respeito dos processos da socialidade arawá: esses processos revelam uma antissociologia configurada em parâmetros “ondulatórios” mais do que “corpúsculares” (Viveiros de Castro, 1993, p. 195; 2002a, p. 105). Os movimentos próprios da “organização social” nativa (banawá, suruwaha, arawá...) não respondem a esquemas de composição “grupal” (ou “subgrupal”), mas são de natureza escalar, “versões” da humanidade-verdadeira que nunca remetem a uma sociedade totalizante (capítulo 6).

A Terceira Parte, “Transformações”, tem como alicerce o conceito de transformação proposto no projeto “A indigeneização da política: experimentos de antropologia reversa na América Latina” no qual esta pesquisa se insere:

As “transformações” de que se trata aqui têm, então, os coletivos indígenas como seu sujeito ou agente, ainda que eles sejam, inevitavelmente, também seu objeto auto-paciente. O objeto da descrição passa aqui a ser o processo necessário (universal) de refração simbólica do evento; o fenômeno típico é agora aquele, mais complexo ou recursivo, da “transformação da transformação”; e o tema fundamental torna-se o da “agência histórica” dos coletivos em transformação, com o surgimento da tese de uma “indigeneização da modernidade” [...]. Tal leitura traz embutida a possibilidade de uma interpretação “maximalista” do processo de refração simbólica, que tome como guia o princípio seguinte: *o objeto de toda transformação é sempre uma outra transformação, e não alguma substância sociocultural preexistente*. A antropologia que assume um tal postulado não está preocupada, portanto, em encontrar nos outros as múltiplas versões do mesmo (os universais), mas justamente em multiplicar as possibilidades de alteração que os outros e seus mundos efetuam (Viveiros de Castro, 2014: p. 18-19, grifo nosso).

⁹ A expressão, aplicada ao conjunto pano, é de Calavia (2006, p. 277).

Neste sentido, este terceiro bloco temático circula entre uma análise do xamanismo banawá – sob a chave de análise do xamanismo *transversal* e da ontologia dos espíritos amazônicos (Viveiros de Castro, 2006; 2008) (capítulo 7) – e dos processos de *índio-em-devir* (2015b) das atuais gerações. Novamente a etnografia nos conduz a uma ampliação de escala, em que as narrativas banawá (sobre o tabaco, a planta dos xamãs *inawa*) manifestam conexões mitopoiéticas, projetadas aqui “em escala arawá” e reveladoras das configurações *relacionais* indígenas (capítulo 8). Para finalizar, este percurso etnográfico deriva, na Conclusão, numa reflexão surgida a partir da descrição da festa de Sete de Setembro: concebida como “festa da itinerância”, ela põe em evidência o “mundo altamente transformacional” (Rivière, 1994) no qual se inscreve a vida banawá.

As informações etnográficas sobre os Banawá disponíveis até o momento se encontram na documentação da Funai referente ao processo de demarcação, principalmente no “Relatório Circunstanciado de Revisão de Limites da Terra Indígena Banawá” elaborado por Luciene Pohl (2000a).¹⁰ Neste sentido, a presente tese vem somar ao conjunto recente de produções etnográficas sobre os povos indígenas da família linguística Arawá. Com efeito, se, na percepção de Euclides da Cunha, o Purus foi um rio “vitimado pelos cronistas” ([1906] 2011, p. 173), nas últimas décadas a etnologia dos Arawá tem oferecido um acúmulo expressivo de pesquisas e publicações.¹¹ As primeiras contribuições antropológicas neste universo arawá procedem de Viveiros de Castro (1979) – um relatório de pesquisa elaborado após uma viagem em 1978 às aldeias kulina de Maronaua e Santo Amaro, no Alto Purus – e de Donald Pollock – que produziu em 1985 a sua tese de doutorado “Personhood and illness among the Culina of Western Amazon”, após pesquisa de campo feita também em Maronaua.

¹⁰ Pohl produziu também o verbete “Banawá” na página web do Instituto Socioambiental, *Povos Indígenas no Brasil*. Nele, a autora declara que “os Banawá constituem um dos grupos indígenas sobre os quais menos se sabe no Brasil” <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Banawá> (Acesso web em 10 de dezembro de 2018). A última atualização do verbete foi realizada em agosto de 2018.

¹¹ Retomo aqui a revisão bibliográfica publicada em *Redes Arawa. Ensaios de etnologia do Médio Purus* (Aparicio e Mendes dos Santos, 2016, p. 7-18), com a devida atualização em relação às pesquisas publicadas após a edição da coletânea.

No Médio Purus, o trabalho etnográfico pioneiro foi realizado por Gunter Kroemer, missionário que liderou, de 1978 até 2009, a atuação do Conselho Indigenista Missionário na região. Seu ensaio histórico sobre as populações indígenas do Médio rio Purus, publicado no livro *Cuxiuara. O Purus dos Indígenas* (1985), oferece apontamentos etnográficos preliminares, resultado do trabalho de campo realizado entre os Jamamadi, Paumari, Suruwaha e Apuriná. Após participar da expedição de “contato” e de atuar como indigenista por vários anos na região do Purus, Kroemer escreveu a primeira etnografia sobre os Suruwaha: *Kunahã Made, o Povo do Veneno. Sociedade e Cultura do Povo Zuruahá* (1994).

Antropólogos engajados no indigenismo militante produziram novos estudos no fim do século XX, como revelam os trabalhos de Rangel (1994) sobre os Jamamadi do Capana; Altmann (2000) sobre os Kulina de Maronaua; e Dal Poz (2000) sobre os Suruwaha – autores respectivamente vinculados às organizações Cimi, Comin e Opan¹². Na mesma época, surgem as pesquisas de Lorrain (1994) sobre as políticas de gênero entre os Kulina, e de Silva (1997) sobre antropologia da música, também entre os Kulina.

Mas é nos últimos doze anos que irrompe, de maneira mais expressiva, o interesse pelos Arawá, marcado por uma profusão de pesquisas antropológicas centradas na compreensão das economias simbólicas da alteridade e nos princípios nativos de subjetivação. Destacam, nesse sentido, as seguintes etnografias – teses e dissertações – produzidas desde 2006 até o momento:

- Nos Paumari, as pesquisas de Oiara Bonilla (EHESS, 2007), Larissa Menendez (PUC, 2011) e Angélica Vieira (UFAM, 2013);
- Nos Kulina, as pesquisas de Flávio Gordon (UFRJ, 2006), Genoveva Amorim (UFAM, 2014)¹³, Felipe Cerqueira (UFRJ, 2015) e Aline Balestra (UnB, 2018);
- Nos Jarawara, a etnografia de Fabiana Maizza (USP, 2009; 2012);
- Nos Jamamadi (orientais), as etnografias de Ingrid Pedrosa de Souza (UFAM, 2015) e Karen Shiratori (UFRJ, 2018);

¹² Conselho Indigenista Missionário (<https://cimi.org.br/>); Conselho da Missão entre Índios (<https://comin.org.br/>); e Operação Anchieta, que deu lugar à Operação Amazônia Nativa (<https://amazonianativa.org.br/>).

¹³ Genoveva Amorim está finalizando sua tese de doutoramento sobre os Kulina do Lago Ualá no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, com previsão de concluir no primeiro semestre de 2019: “Entre viajar e morar: narrativas sobre a territorialidade kulina”.

- Nos Suruwaha, as pesquisas de César Jardim (UFRJ, 2009), Adriana Huber (UB, 2012) e Miguel Aparicio (UFAM, 2014; 2015a);
- Nos Deni, a etnografia de Marcelo Florido (USP, 2013).

Analisando o conjunto arawá de forma mais panorâmica, devem ser apontadas as contribuições de Florido (2008) sobre parentesco; de Aparicio (2013) sobre a socialidade e os processos de formação de coletivos; e de Balestra (2013) sobre as concepções de tempo e história. Destaca também a coletânea *Redes Arawa. Ensaios de Etnologia do Médio Purus* (Mendes dos Santos e Aparicio, 2016), que reúne quinze contribuições inéditas nos campos da etnologia, linguística, arqueologia e história.

Quero por fim destacar, como dissonância constante ao longo do itinerário do doutorado, o clima adverso que viveram as instituições científicas, com o crescente sufocamento das condições de pesquisa, e, mais gravemente ainda, as incessantes manobras de ataque empreendidas contra os povos indígenas no Brasil. O incêndio do Museu Nacional, que me surpreendeu durante a elaboração dos últimos capítulos da tese, é talvez o símbolo mais contundente dos tempos que vivemos. Apropriando-nos das palavras de Isabelle Stengers, é possível dizer que o Museu Nacional em chamas nos fez sentir que “vivemos em um verdadeiro cemitério de práticas e saberes coletivos destruídos” e que, em contrapartida, “qualquer criação deve incorporar o saber de que ela não se arrisca em um mundo amigo, e sim em um meio doentio” (Stengers, 2015, p. 98). Nesse ambiente, ao apresentar esta etnografia, ressoam as palavras de Ailton Krenak: “Somos índios, resistimos há 500 anos. Fico preocupado é se os brancos vão resistir”.

PERFIL DOS PROTAGONISTAS

Nos itinerários vividos pelos Banawá descritos nesta etnografia, há alguns protagonistas que emergem com destaque ao longo destas páginas. Ofereço este esboço de seus perfis: mais do que um retrato acabado, só pretende ser um simples guia para o leitor.

Tofe

Junto com Sawa, Tofe foi um dos líderes que rejeitou a via guerreira nas tensas relações com o seringalismo do Purus, no entorno de Santo Antônio do Aputuã. Era conhecido como Massaranduba pelos extrativistas, que durante algum tempo nomearam assim o conjunto do grupo. Foi esposo de Bobori, a filha do xamã Nokinimeri; ele próprio foi um xamã reconhecido. Tofe foi importante na consolidação de Tabora Made, a “Maloca Grande”, onde faleceu de gripe na década de 1960.

Sawa

Filho de Yowaki e Kaimore, esposo de Sara. Sawa se opôs aos movimentos de ataque contra os seringueiros do Purus e organizou na década de 1950 a aproximação pacífica ao patrão Firmino Cunha, que residia no rio Piranhas – Sawa adquiriu inclusive o nome de Firmino nas suas relações com os extrativistas. Promoveu o afastamento das várzeas do Purus e o estabelecimento de novos laços com os Jamamadi e os sorveiros e castanheiros do rio Piranhas.

Hokoro

Junto com Yowibiri, protagonizou o ataque aos seringueiros do Purus. Foi morto junto com outros Banawá no local denominado Bacia, no igarapé Aputuã, pelos integrantes da expedição punitiva que os seringalistas e a polícia de Canutama organizaram em 1937 após a morte de Beto Camilo e sua família.

Iva Camilo

Filha do seringueiro cearense Beto Camilo, foi raptada aproximadamente aos sete anos de idade no ataque que Hokoro lançou contra os seringueiros do Aputuã. Cresceu entre os Banawá, adotada por Sawa e Sara. Casou com um filho destes, Hade, e adquiriu uma forte liderança entre os Banawá. A história do seu rapto marcou profundamente a visão sobre o mundo indígena entre a população de Canutama, e sua vida entre os Banawá foi uma das motivações para que frei Isidoro Irigoyen, pároco de Canutama, viajasse à procura dela. Registros da imprensa na década de 1960 declararam que o religioso teria escrito um livro in-

titulado “Diva, a rainha do igarapé das pedras”. Iva faleceu de câncer em 1988 na cidade de Manaus, onde tinha sido trasladada para receber cuidados médicos, e onde reencontrou seus parentes de origem.

Firmino Cunha

De origem maranhense, Firmino Cunha se estabeleceu como patrão no rio Piranhas, onde travou relações com os Jamamadi do igarapé Sabuhun e com os Banawá. Sediado na localidade Palhalzinho, controlou a maior parte das atividades extrativistas da região. Devido à sua postura avessa às relações violentas contra os indígenas, os Banawá encontraram nele uma via de negociação aberta que contrastava com a hostilidade vivida com os patrões das várzeas do Purus. Firmino foi contrário aos ataques que extrativistas do rio Piranhas perpetraram contra os Hi Merimã; tentou, sem sucesso, estabelecer relações com eles para integrá-los como mão-de-obra na sua rede comercial. Firmino faleceu por volta de 1970 no Palhalzinho, devido a um acidente ofídico.

Alcides Amorim

Filho de migrantes cearenses estabelecidos no Purus, Alcides nasceu no seringal São Jerônimo. Jovem, trabalhou no seringal Santa Bárbara, mas fugiu às terras interfluviais devido às duras condições de tra-

balho. Fixou sua residência no igarapé Caiçama, afluente do rio Curiá, e atuou como patrão dos Jamamadi e dos Banawá, controlando principalmente a produção de castanha-do-Brasil. Casou com dona Nega: um dos seus filhos, conhecido como Chagas Boi, reside atualmente na aldeia Paraíba, e é casado com Awamoni, neta de Sawa.

Frei Isidoro Irigoyen

Nasceu na Espanha em 1915. Ingressou na Ordem dos Agostinianos Recoletos em 1931 na paróquia de Leblon (Rio de Janeiro), e foi ordenado sacerdote em Ribeirão Preto em 1938. Foi destinado a exercer sua missão no Purus, e durante mais de vinte anos foi pároco de Canutama. Imerso na vida política da cidade, contribuiu fortemente na sua urbanização. Destacou pelas suas frequentes *desobrigas* nas regiões mais distantes da Prelazia de Lábrea, que em 1961 alcançaram também os Banawá. Faleceu em Manaus em 1985.

Hade

Filho de Sawa e Sara, e esposo de Iva Camilo, Hade deu prosseguimento à liderança de seu pai no processo de construção de relações cordiais com os *yara* do rio Piranhas, entre os quais era conhecido como Ismael. Hade morreu na foz do igarapé Banawá – as pessoas declaram que a consequência do feitiço do xamã jamamadi

Samo. Sua sepultura se encontra na margem do terreiro central da aldeia Paraíba, sob os cuidados de seu filho adotivo, Inácio.

Bido

Irmão de Hade, durante muitos anos foi uma das principais lideranças da Maloca, e se projetou como o principal interlocutor nas relações com as missões SIL e Jocum, e com a Funai. Conflitos diversos levaram Bido a abandonar a Maloca: a partir do casamento de sua filha Damani com Inácio, Bido se estabeleceu na Paraíba, onde reside até hoje. Xamã, cantor, excelente narrador, Bido foi um dos principais interlocutores ao longo desta pesquisa.

Badi

Badi, a quem os *yara* chamam Leonardo, é filho de Ifi e Marabe. Nasceu em Latawadi por volta de 1950, e é casado com Kesi. Durante muitos anos Badi transitou pelas mais diversas áreas das bacias dos rios Piranhas, Cuniuá e Sitiari, envolvido no extrativismo da sorva, da copaíba e da castanha. É uma das principais lideranças da Maloca, foi meu anfitrião durante a minha per-

manência nessa aldeia, assim como um narrador detalhado e um guia constante aos lugares mais expressivos da trajetória banawá.

Inácio

Filho de Iva Camilo e do patrão Firmino Cunha, Inácio sempre se reconheceu como filho de Hade e assumiu seus vínculos de parentesco tanto com seus irmãos banawá, filhos de Hade e Iva, quanto com seus irmãos ribeirinhos, filhos de Firmino Cunha. Sendo criança, foi batizado por frei Isidoro com o nome de Izidório Camilo, conforme consta nos seus documentos. Assim como Badi, Inácio circulou durante anos nos roteiros do extrativismo local. Teve árduos enfrentamentos com o governo, quando no processo de reconhecimento da Terra Indígena Banawá os agentes indigenistas propuseram sua saída em função de sua suposta condição de “mestiço”. Inácio é casado com Damani, filha de Bido. Ele é uma das lideranças contemporâneas mais vigorosas, foi meu anfitrião na Paraíba e se tornou um interlocutor e amigo sem o qual estas páginas não poderiam ter sido escritas.

PARTE I

MOVIMENTOS

Capítulo 1

Versões espelhadas

Tomei conhecimento da trajetória dos Banawá – ou melhor, das pessoas que habitam o igarapé do mesmo nome, a partir do qual eles são conhecidos – através de Noboi, filho de Hade e Iva, a meados dos anos 1990. Naquela época ele residia em Santo Antônio do Apituaã, uma vila ribeirinha às margens do Purus, a poucas horas de barco a montante da pequena cidade de Canutama. Santo Antônio, com o aspecto decadente que os seringais tinham nessa época, conservava já poucos traços do seu passado brilhante como um dos portos de lenha mais ativos do rio Purus e um dos seringais mais produtivos na época de auge do segundo ciclo da borracha, sob o domínio da família Pontes.¹⁴ Noboi, conhecido como Sebastião Camilo entre os ribeirinhos, morava com sua esposa Benedita e seus filhos, dedicado à caça e à pesca nos lugares de seu pai, no igarapé Apituaã, e ao cultivo de feijão e mandioca nas praias da várzea do Purus. Benedita é apurinã, da família dos Amaros, procedentes do rio Pacιά, perto da cidade de Lábrea. Noboi me explicava como anos atrás tinha decidido sair da aldeia no igarapé Banawá “porque Benedita não tinha costume com a Maloca”. Na Maloca, porém, contavam que Noboi tinha entrado em conflito com Samo, um xamã jamamadi casado com uma mulher banawá, Yowana. Na época Hade, pai de Noboi, voltou doente do roçado depois de ter ficado debulhando milho. Ao chegar a casa, sentiu fortes dores de cabeça e morreu: da sua boca saíram pedras de *arabani*.¹⁵ Acusando-o de feitiçaria, Noboi quis matar Samo, mas poucos dias depois casou com Benedita e decidiu morar no Purus.

¹⁴ Na região de Canutama, no Médio Purus, Janjão Pontes e seus filhos Francisco e João foram os seringalistas com maior volume de produção e de atividade comercial a partir de meados do século XX. Até os anos 1950, as embarcações que transportavam a produção extrativista e as mercadorias usavam lenha como combustível: para isso foram estabelecidos “portos de lenha” ao longo do itinerário fluvial, para abastecimento dos navios. Santo Antônio do Apituaã foi o principal porto de lenha entre Canutama e Lábrea.

¹⁵ O termo *arabani* está presente no português regional e se refere tanto às ações de “feitiçaria” quanto aos objetos patogênicos dos pajés indígenas. Os indígenas do Médio Purus usam o termo *arabani* para traduzir seus correspondentes nas próprias línguas: *yama inawari* para os Banawá; *aona* ou *yama* para os Jamamadi (Shiratori, 2018); *yama nakora* para os Jarawara (Vogel, 2006). *Arabani* corresponde a “xamã” na língua paumari; os Paumari denominam *kajjorahi* os objetos patogênicos dos xamãs (Salzer e Chapman,

Dona Carmelita e sua filha Antônia eram vizinhas deles em Santo Antônio do Apituã, e já tinham acompanhado em muitas ocasiões Noboi e Benedita à Maloca do igarapé Banawá. Antônia era sua comadre, e gostava de conversar sobre as suas lembranças das festas de iniciação das jovens banawá: falava da reclusão das jovens na menarca e da iniciação delas, do rito de açoitamento, da fartura de carne de caça no banquete, dos cantos e danças noturnos, dos namoros com os rapazes da aldeia. Dona Carmelita era paumari, nascida nas aldeias do rio Ituxi, afluente do Purus que desagua perto da cidade de Lábrea. A mãe de Carmelita morreu quando ela era ainda pequena, e seu pai quando apenas tinha dez anos de idade – foi criada pelas suas irmãs. Antônia conta que uma das irmãs de Carmelita a maltratava muito, por isso resolveu descer anos depois ao seringal Açaituba, até estabelecer-se em Santo Antônio do Apituã. Carmelita e Antônia tinham fama de caçadoras na comunidade, e costumavam abater queixadas com espeque; Carmelita era habilidosa inclusive para arpoar pirarucu nos lagos. Naquela época elas já me falavam da destreza que as mulheres banawá tinham na caça – como de fato pude comprovar depois na minha convivência na aldeia.

Noboi e Benedita se mudaram para a cidade de Canutama nos anos 2000, mas nunca perderam os laços com as terras do Apituã e com sua casa em Santo Antônio, onde residem especialmente nos meses de verão. A sua trajetória é, destacadamente, uma trajetória de misturas: misturas de lugares, misturas de pessoas, tecendo uma malha de relações que embaralhava qualquer ideia sobre um Purus indígena organizado em etnias dentro de terras demarcadas, separando grupos, levantando fronteiras. Há mistura na biografia de Noboi, neto do grande líder Sawa e filho de uma mulher cearense raptada pelos Banawá numa época de conflitos com os seringueiros. Mistura na família de sua esposa apurinã, Benedita, cuja mãe Isabel tinha casado com um paraibano, Severino (assim como sua avó, Mariana, casada com um cearense). A mistura de pessoas emaranhava também os lugares: em 2012 encontrei Antônia morando com seus filhos na invasão Terra Nova, uma favela da zona norte no Monte das Oliveiras, na periferia de Manaus. Poucos meses depois de chegar, seu marido Biu foi assassinado nas ruas da cidade.

1991; Bonilla, 2007). Francisco Cândido, antropólogo apurinã, define *arapani* como “pequenas pedras xamânicas responsáveis pela atribuição de poderes sobrenaturais, posteriormente utilizados para curar, causar doença e até matar. Tais pedras são dadas ao xamã por *kiãty* (cobra jiboia), *hãkyty* (onça pintada) e também pelo seu guia espiritual, momento em que se estabelecem relações de reciprocidade entre o iniciando e esses seres” (Cândido, 2016, p. 146).

Perto dela, no bairro Novo Israel, morava Nazaré, irmã de Noboi, casada com Viola, um sorveiro vizinho dos Banawá que trabalhou como churrasqueiro nas ruas adjacentes ao porto de Manaus. Lá, estava também Dalva, uma jovem banawá que trabalha como empregada doméstica num conjunto residencial popular da cidade. Através dela, no bairro manauara da Compensa, entrei em contato com Dona Cosma, tia materna de Benedita casada com um ribeirinho piauiense: Cosma, já idosa, me contava que, quando era jovem e morava no Purus (não consegue lembrar o nome do local), as pessoas falavam que no igarapé havia “índio brabo, índio preto”, que fazia festa fincando no terreiro a cabeça de um prisioneiro, e dançava ao redor dela...

Nas conversas com Noboi e com sua filha Ana Maria percebia constantemente que era impossível falar dos “Banawá” sem entrar num labirinto de relações que incluía seringueiros cearenses e paraibanos, Jamamadi do Curiá, Paumari do rio Tapauá, regatões em barcos carregados de mercadorias, munição e cachaça, e “índios de rabo” que nunca mais foram avistados nas matas do rio Piranhas. Nas ruas da cidade de Canutama circulam até hoje histórias dramáticas de índios e caboclos, relatos trágicos comentados nos jiraus das casas. Todos eles, recentes, ainda com protagonistas vivos: na década de 1930, o ataque dos Banawá à família seringueira de Beto Camilo, no Apituã; e, na década de 1960, duas tragédias que sacudiram as vidas dos canutamenses e das populações indígenas da região: a matança ocorrida na Foz do Tapauá, após uma série de conflitos entre os Apurinã e os seringalistas; e o extermínio quase definitivo do povo Juma num afluente do rio Mucuí. Os três episódios, em versões que se entrecruzam e se contradizem, marcaram definitivamente as percepções sobre os outros entre todas as pessoas da região, indígenas ou não.

A Foz do Tapauá, a pouco mais de um dia de navegação de Canutama, era um estratégico enclave comercial em direção a jusante, antes de chegar à cidade de Tapauá, na desembocadura de um dos maiores afluentes do rio Purus. Nos anos 1950 a inspetoria do SPI promoveu a transferência de um grupo de Apurinã oriundo do rio Seruini à Foz do Tapauá, onde começaram a trabalhar nos castanhais e seringais de Antônio Carvalho, conhecido como Totinha. Com o tempo as relações com o patrão se tornaram cada vez mais tensas, devido às condições de trabalho adversas. Com o acirramento das tensões, seis indígenas morreram e seus parentes acusaram o patrão, que teria acionado “o batuque da Mãe Joana” em Manaus, causando as mortes por feitiçaria. Os Apurinã não hesitaram em vingar a morte de seus parentes, e no dia 15 de julho de 1962 promoveram um ataque que causou oito mortes, assim como o incêndio de

diversas benfeitorias de Antônio Carvalho. A Inspetoria, junto com a polícia de Canutama, reprimiu de forma contundente a rebelião: vários Apurinã foram mortos. Muitos indígenas foram presos, torturados e conduzidos a Manaus; alguns conseguiram fugir e acabaram se estabelecendo no igarapé Tauamirim, onde residem até hoje.¹⁶

Este conflito entre os Apurinã e os ribeirinhos da Foz de Tapauá em 1962 impactou de forma determinante as relações entre indígenas e não indígenas em toda a região, alimentando um imaginário de terror. A tragédia da Foz foi fortalecendo-se a partir de diversas versões, de maneira que a história “foi assumindo o papel do feiticeiro” (Taussig, 1993, p. 351): foi neste sentido que os escritos de um religioso espanhol, pároco de Canutama na época, aparecem como “documento de barbárie” (Benjamim)¹⁷. Apagam-se as mortes apurinã, e se restaura o velho discurso da selvageria indígena:

Drama na Selva¹⁸

“Outros fogem e o padre vem...”, comentava aquela gente. “O Trabalhista”, periódico de Manaus, no dia 2 de agosto de 1962 publicou a entrevista que abaixo transcrevemos, feita com o Rev.do Pe. Isidoro Irigoyen, O.R.S.A., missionário – vigário de Canutama, na Prelazia de Lábrea. O missionário correrá a Manaus precisamente para esclarecer a realidade sobre a chacina e dest’arte mover a opinião pública e sobretudo as autoridades a tomar providências para proteção e segurança contra os índios apurinãs. Estes praticaram horrendo massacre com requintes de selvageria, cujos detalhes o missionário recusa revelar; isso dentro do território da paróquia de Canutama. Já conhecem a civilização: vestem-se melhor que muitos brancos; possuem rádios transistorizados... Uma das vítimas era gestante de 8 meses; foi baleada no ventre e mutilada nos seios, sendo êste um dos poucos detalhes revelados pelo missionário, como há de se ver abaixo.

A figura intrépida do padre, suas palavras e ações foram as determinantes do levantamento moral daquela pobre gente escorraçada pela crueldade e pelo terror. A fúria dos índios retrocedeu ante a coragem do sacerdote de Cristo.

¹⁶ Informações sobre este episódio trágico constam em Lazzarin (1981, p. 65 s.), Kroemer (1985, p. 99 s.), Link (2016, p. 308) e Freitas (2017, p. 28). Com pesquisa recente entre os Apurinã do Tauamirim, Magalhães registra uma interessante versão sobre o que eles denominam “a última guerra contra os brancos” (2018, p. 69-76).

¹⁷ “Não há documento de civilização que não seja ao mesmo tempo documento de barbárie” (Benjamin, 1940).

¹⁸ Encontrei este relato no *Boletim Oficial da Província De Santa Rita Ordem Dos Recoletos de Santo Agostinho*, Ano III (outubro-dezembro de 1962), n. 11, p. 111-113. Agradeço a colaboração de frei José Mason, que facilitou o acesso a este documento.

“Durante 24 anos de convivência com a gleba verde de Amazonas nunca tive conhecimento de um drama na selva de proporções tão dantescas e formidandas, como o que presenciei na boca do Tapauá” – assim começou frei Isidoro, da Ordem dos Agostinianos, Vigário de Canutama, espanhol de Pamplona (Navarra) e Cidadão Canutense, referindo-se ao recente massacre de famílias pelos índios Apurinãs, naquela longínqua região. Frei Isidoro chegou a esta capital na tarde de ontem, viajando em um aparelho da Panair do Brasil, e foi entrevistado pela reportagem deste jornal numa das dependências da Igreja de Santa Rita, no Bairro da Cachoeirinha, onde se encontra hospedado.

Contando lance por lance a terrível chacina índia, Frei Isidoro prosseguiu sua narração dramática “O que vi na boca do Tapauá foi ruínas, pavor, lágrimas e sangue. Famílias inteiras em retirada louca, abandonando seus lares humildes, com prejuízos incalculáveis, comparável somente a uma retirada da sêca sertaneja ou a uma inundação de grande vulto”. “O senhor não teve medo de enfrentar o desconhecido?” – perguntamos. “Quando se trata de cumprir o meu dever, eu me esqueço de que sou matéria, e enfrento tudo; ademais nunca vi a cara dêsse ‘senhor’” – o mêdo, disse com um riso duro no rosto curtido pelo sol amazônico.

E prosseguiu na narração: “Creio que mais de quinhentas almas participaram dessa retirada, à procura de abrigos na selva ou em outros povoados do rio Purus, do qual o Tapauá é dos afluentes. Enquanto isso, os índios assassinos continuavam a perambular à vontade, mas ferozes ainda do que antes por terem ouvido as notícias irradiadas pelas rádios de Manaus para Canutama, a respeito do que ali estava acontecendo”. E mais adiante: “No dia em que cheguei, à noite, os índios – êsses que o são somente no nome, pois até rádio transistor possuem – iriam incendiar um grande flutuante existente na embocadura do Tapauá. Felizmente cheguei a tempo de organizar uma resistência de peito, evitando-se, assim, um segundo desastre”.

A uma pergunta nossa, respondeu-nos: “Creio que o único ferido de gravidade e que escapou do morticínio foi um menor, filho do Sr. Antônio Moraes, e que já se encontra em Manaus para se tratar”. Revelando que o saldo das mortes atingiu a 8 pessoas, Frei Isidoro disse que “o que mais revoltou tôda a população foi o que fizeram com os cadáveres de suas vítimas, ultrajando-os e vilipendiando-os, coisas essas que não podem ser reveladas pela imprensa”. Em seguida o nosso interlocutor fez uma revelação seríssima: “De índios têm apenas o nome. Aquele indivíduo que comandou o ataque, e que é filho do chefe, já esteve aqui em Manaus, estudando no Colégio Estadual do Amazonas. Ao que me consta, fugiu para não servir ao Exército. O seu pai foi atravessador nesta cidade e um outro, participante do massacre, já possui uma banca de comércio no Mercado Municipal de Manaus. Vestiam-se melhor do que os próprios civilizados. Isto a custa do roubo, do qual fazem a sua indústria predileta.”

Afirmado que os brancos não reagiram com mêdo do S.P.I., Frei Isidoro continuou o seu pensamento: “O verdadeiro responsável – ou melhor – o principal irresponsável por tudo isto foi o criminoso de um Inspetor do S.P.I. – nem sempre a Inspeção é culpada – que, tirando-os do local em que se encontravam anteriormente, lá pelas

bandas do rio Seruini, localizou-os no maior centro populacional do baixo Purus, muito perto da sede do município de Abufary”.

Três jurados. Mais adiante revelou nosso entrevistado que três pessoas de destaque e respeito na região foram jurados pelos índios. Tratava-se do Prefeito Mirabeau dos Santos, do Sr. Raimundo Araújo da Floresta e do Sr. Antônio Moraes. A esposa dêste, gestante de 8 meses, mais três cunhadas foram assassinadas pelos Apurinãs. E prosseguiu: “Os mais prejudicados foram o sogro do Sr. Antônio Moraes que perdeu quatro filhos. Fui encontrar o velho senhor em companhia de uma filha de 16 anos, jogados, qual traços humanos, numa barraca de paxiúba, em estado de cortar o coração mais duro. A moça doente e o velho com febre alta. Foi quando chorei, não nego. Conduzi-os para a casa de parentes, onde ficaram agasalhados.

As razões. “A razão do massacre, no meu modo de ver depois de estar lá e ouvir todas as opiniões, foi unicamente o roubo; muito embora tenha ocorrido o boato de que os Apurinãs se vingassem contra uma possível feitiçaria, que aqueles três cidadãos mencionados lhes haviam preparado ou encomendado”. Frei Isidoro foi taxativo: “Não creio nisto; porque esperaram muito tempo e aproveitaram uma oportunidade em que faltava munição em tôda a região da boca do Tapauá. O roubo foi a razão principal, reafirmo, porque o Sr. Antônio Moraes havia comprado mercadorias para todo êsse fabrico de borracha, que está começando nesta época do ano”. Os prejuízos dêsse cidadão, com a sua residência incendiada, segundo Frei Isidoro, sobem a 30 milhões de cruzeiros, não se incluindo a perda moral, que foi ver sua espôsa, com oito meses de gestação, com o ventre trespassado por quatro balas e os seios cortados.

E concluiu Frei Isidoro o último capítulo de uma história inominável: “Saí da região sangrenta com a chegada ali das fôrças militares mandadas pelo Governador em exercício, deputado Arlindo Porto, que, não é preciso dizer, ganhou grau 100 – distinção e louvor – pela rapidez com que atendeu o chamado de povo agonizante daquela região. Por isto eu, também, fiquei tranquilo, voltando para o meu cantinho, Canutama, onde depois tomei conhecimento que 16 dêsses selvagens haviam sido aprisionados”.¹⁹

¹⁹ Encontrei um manuscrito de frei Isidoro Irigoyen, datado em 1962, no Livro de Tombo IV da Paróquia de São João Batista de Canutama (folhas 42-43), com o seguinte parágrafo:

“Actos de salvajismo. Copiamos de AMAR, de agosto de 1962 os seguintes parágrafos referentes a lamentáveis acontecimentos efetuados entre índios e civilizados... Desde algunos años, estos Indios (los apurinás) residen en las confluencias de los ríos Tapauá y Purús, llevados por su vida nómada. Sin duda el cambio fue brusco en una región diferente, lo que originó una falta de géneros alimenticios. Los terrenos donde se ubicaron pertenecen a destacados seringalistas o propietarios de haciendas en la selva amazónica. Los Indios son temerarios, insolentes, máxime cuando están mal alimentados. Pronto se registraron algunos saqueos en las haciendas. Los blancos formularon fundadas quejas. Y murió un “apuriná”. El pagé o hechicero de la tribu evocó los espíritus y éstos le “informaron” que la muerte fue provocada por un hechizo. Y comenzaron las represalias. Los indios, a su vez, presentaron algunas quejas: que otros se apropiaban lo que les enviaba la Inspectoría de Protección a los Indios. Vino, pues, el conflicto, la venganza, la hecatombe. Un retroceso al salvajismo. Y lo peor es que fueron escogidas como víctimas personas de buena conducta, lo mejor de la Parroquia de Canutama.

Não me parece necessário tecer comentários em torno a este relato, tão carregado dos preconceitos próprios do catolicismo seringalista (ao mesmo tempo, tão distanciado do catolicismo seringueiro dos cearenses que povoaram as várzeas do Purus). O episódio da Foz do Tapauá, com toda a sua violência, não foi o único que estabeleceu uma fronteira de terror em relação aos povos indígenas da região de Canutama: poucos meses depois, em proporções ainda mais dramáticas, acontecia o massacre dos Juma, um grupo kagwahiva no igarapé Içuã, tributário do rio Mucuí – afluente do Purus que desagua em Canutama. Os Juma já tinham sofrido *correrias* nos anos 1940, no igarapé Jacaré, e nos anos 1950, quando algumas das suas aldeias foram destruídas. Mas a resistência juma sofreu o golpe mais brutal em abril de 1964, quando uma expedição armada promovida pelo comerciante de Tapauá Orlando França e apoiada pelo prefeito Daniel Albuquerque aniquilou quase totalmente os habitantes da aldeia juma que habitava no igarapé Içuã. O grupo de extermínio, com pistoleiros contratados em suas filas, atacou os Juma no igarapé da Onça e os perseguiu até o igarapé do Veado, dentro do Içuã. Mataram sessenta pessoas, apenas sete Juma sobreviveram ao massacre. Um caboclo que esteve dias depois no lugar afirmou que “viu porcos-do-mato comendo os corpos dos índios, as cabeças estavam espalhadas como castanhas debaixo das árvores”. Orlando França, o mandante do ataque, declararia posteriormente: “Mande matar mesmo e foi uma honra porque liberei Tapauá dessas bestas ferozes” (Cornwall, 2003, p. 204)²⁰. Eu mesmo conheci em Canutama, trinta e

El día 15 de julio atacaron los Indios la llamada “Vista del Tapauá”, de sorpresa. Fue al anochecer. Mataron, robaron e incendiaron, con detalles inauditos de lascivia. La señora del propietario de la zona, D^a. Rita, delicada como una flor, con valentía les dijo: “Pueden llevarse todo, pero no maten a nadie”. Como respuesta recibió un disparo. Sirvió como estopilla para el incendio. Resultado: ocho muertos y otros tantos heridos, mucho pánico y dispersión de civilizados y perjuicios valorados en millones de cruzeiros.

El párroco de Canutama, P. Isidoro Irigoyen, O.R.S.A., sin atender a los prudentes y pusilánimes, voló al teatro de los acontecimientos, a enjugar lágrimas y derramar consuelos. Organizó la resistencia e impidió que estas acometidas salvajes se repitieran en noches sucesivas. Los parientes de las víctimas, con la presencia del misionero, se reanimaron y criaron alma nueva. También la Inspectoría de Indios, así como el Gobierno del Estado del Amazonas, tomaron providencias. Y mandaron tropas de avión. Casi todos los culpables fueron apresados.

Esto aconteció cuando los padres Saturnino Fernández y Vitório Henrique Cestaro O.R.S.A., organizaban una excursión misionera por el bajo Purús. Como ya habían distribuido los avisos y partido de Lábrea, continuaron viaje, si bien preocupados. El P. Isidoro les animó a continuar. Debido a estos tristes acontecimientos, los misioneros cosecharon escaso fruto espiritual en unas seis haciendas de caucho, llamadas “seringais” en el Brasil. Siempre el demonio en lucha reñida contra Dios y las almas”.

²⁰ O Pe. Ricardo Cornwall foi pároco em Tapauá nos anos 1970, poucos anos depois do ataque aos Juma. Conheceu, portanto, muitas pessoas envolvidas direta e indiretamente nesses acontecimentos. Anos depois escreveu o livro *Os Jumas: a continuação da violeta redução dos Tupi*, que recolhe depoimentos de protagonistas envolvidos, cartas, relatórios de diversas agências e documentação jornalística da época.

cinco anos depois dos fatos, um dos integrantes daquela expedição, que confessou: “Apontava para eles como quem aponta para um bando de macacos-barrigudos”. E, envergonhado continuou: “Naquela época achávamos que índio era bicho, não era gente, não era cristão”. Era mais um episódio que construía as visões sobre o mundo indígena entre as populações caboclas, ribeirinhas, do Médio Purus.²¹

Voltemos a Noboi e aos Banawá, contadores de outras narrativas que marcam o fluxo das suas relações entre as várzeas do Purus e as terras firmes do Piranhas. Há uma obstinada recorrência nas narrativas que os Banawá costumam expor quando alguém indaga sobre a sua trajetória, que parecem adquirir um efeito reverso – como se, ao perguntar sobre a sua identidade, os Banawá revidassem esboçando nestes relatos o que eles pensam sobre o modo de ser dos *yara*, dos “brancos”.²² Estas narrativas destacadas pelos Banawá constituem, de certa forma, uma espécie de carta de apresentação da sua trajetória de pessoas-lugares que oscila em torno a dois movimentos: um movimento de “guerra” em torno às experiências de violência nas relações com o extrativismo seringueiro da várzea do Purus (a leste da atual terra demarcada); e um movimento de “pacificação” nas relações com o extrativismo sorveiro e castanheiro das terras firmes do interflúvio Purus-Piranhas (a oeste da atual terra demarcada). As relações com essas duas frentes coloniais não foram homogêneas, e parece oportuno reconhecer contrastes no engajamento vivido pelos Banawá nesses contextos relacionais. Estamos perante uma dinâmica de *alteração*²³ segundo a qual se constituem processos de inimizade e de aliança, de pre-

²¹ Os sobreviventes Juma ficaram em condições extremas de abandono, com ações de assistência pontuais da Funai de Lábrea e da equipe regional do Cimi, até que no fim dos anos 1990 foram removidos pela Funai a uma aldeia uru-eu-wau-wau, em Rondônia. A convivência dos Juma com seus novos anfitriões esteve cheia de tensões, apesar dos casamentos interétnicos ocorridos, e as duas mulheres de idade mais avançada faleceram de tristeza. Em 2008, uma ação do Ministério Público Federal instou à Funai a organizar o retorno dos Juma à sua terra (a este respeito, ver França, 2012). Após várias tentativas mal sucedidas, os Juma finalmente voltaram a habitar em sua terra em 2012. Hoje recebem assistência da Funai e da Sesai na aldeia e mantém relações frequentes com a aldeia uru-eu-wau-wau em Guajara-Mirim, Rondônia.

²² *Yara* é o termo que os Banawá (assim como a maioria dos grupos falantes de línguas Arawá) usam para referir-se aos não indígenas; de origem tupi (com o significado de “dono”, “mestre”), possivelmente chegou às línguas Arawá via nheengatu. Ao longo do texto vou recorrer ao termo banawá *yara* para fugir das ambiguidades e equívocos que provocam alguns termos frequentemente usados em português, tais como “branco”, “ribeirinho”, “caboclo”, etc.

²³ No sentido de transformação intensiva, processo de atualização da alteridade, conforme desenvolve Viveiros de Castro em ABAETÉ - REDE DE ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA. A Onça e a Diferença (Projeto Amazônia). Disponível em: <http://nansi.net.br/textos/> [Acesso web em 1º de junho de 2018].

dação e convivência em contínua instabilidade. Assim, os “relatos do contato” parecem constituir “uma narração *sobre* os brancos, mas sobretudo *para* os brancos” (Calavia, 2005, p. 45), e nos introduzem nas concepções banawá de constituição de alteridades. Mais do que crônicas históricas são, portanto, mitos sobre os estranhos *yara* que constituem uma espécie de fundo sobre o qual emergem figuras específicas: um mundo perpassado pelos *yara*, donos das mercadorias, ocupantes do Waforofai (o “Rio dos Vapores”, nome do rio Purus na língua Banawá) habitado por coletivos “verdadeiros”, *ee yokana*. Dá a impressão de que, ao pedirmos aos Banawá que falem sobre eles mesmos, eles resolvem falar sobre nós.

Apresento, como ponto de partida, uma versão que os Banawá expuseram em um contexto institucional, num evento do movimento indígena organizado logo após a fundação da Federação das Organizações e Comunidades Indígenas do Médio Purus (Focimp) que, com apoio de organizações indigenistas e da Funai, elaborava seu “Plano de Vida” (Focimp, 2011).²⁴ Os Banawá tinham pouca experiência de participação nas instituições indígenas formais, e produziram esta “versão oficial” da sua trajetória, incorporada ao Plano de Vida do Movimento Indígena do Médio Purus:

Os Banawá no “Plano de Vida”

Os relatores Valdir Banawá, Sebastião Banawá, Juliana, Sinara Banawá, Ana Maria e Soranice Banawá contam que os antepassados sempre moraram na bacia do Apituã, na beira de um lago. O povo Banawá começou foi com batalhas, tinham rivalidades. Uma dessas batalhas foi contra os não índios. Essa história é assim: Sebastião, que narra a história, tinha um pai que era cacique do Apituã. Moravam lá, no igarapé do Apituã. Eles não tinham roupa, nada. Eles ficavam lá trabalhando. Daí veio uma pessoa que queria casar com a filha do cacique. O pessoal que queria casar era visto pelo nosso avô como valente, perverso e não queriam deixar ela se casar. Daí foram para o igarapé Preto. Mataram uma pessoa lá. Daí mataram o pessoal que queria casar com uma menina

²⁴ Este “Plano de Vida” é um documento que pretendia sintonizar no âmbito organizacional indígena com os “Planos de Gestão” promovidos desde 2008 pela Funai e pelas ONGs indigenistas no marco da Política Nacional de Gestão Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI. Na época eu coordenava na OPAN o “Projeto Aldeias - Conservação na Amazônia Indígena”, que promoveu os Planos de Gestão das Terras Indígenas, Deni, Katukina do Biá, Paumari do Manissuã, Paumari do Paricá e Paumari do Cuniuá, e que executou ações de “fortalecimento organizacional” no Médio Purus: naquele momento a Opimp (Organização dos Povos Indígenas do Médio Purus) havia falido, atropelada pelos impasses de gestão dos convênios implantados pelo Ministério da Saúde com as organizações indígenas após a implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas. Buscando a reconstituição da organização indígena, foi fundada neste contexto a Focimp. A este respeito, cfr. Aparicio (2011).

do Banawá. Um desses brancos queria casar com a filha do tuxaua. Foi quando ocorreram as mortes do pessoal. Depois disso o pessoal fez uma aldeia do Banawá.

E desse conflito, carregaram duas meninas brancas: uma não aguentou a viagem e morreu, só ficando uma das meninas, que acabou sendo criada na aldeia. Ela se formou no ritual e depois fizeram festa na saída dela. Era assim, as meninas levavam peia na hora de serem soltas. Durante um tempo ninguém mais deixava casar fora. Daí, ficamos por lá e o pessoal tinha medo de sair, ficava por lá mesmo, tinha medo de vingança. A gente sempre se escondia, vivia sempre se escondendo. Daí o meu pai resolveu se apresentar para o branco. Antes desse tempo não tinha nem fogo, tinha que carregar o fogo. Caso o fogo se apagasse, batia pedra, saía faísca e colocava no algodão e breu. Assim que se fazia fogo. Era difícil. Os Banawá sempre andavam com um tição de fogo e quando apagava tudo, não tinha fogo. Antes não tinha nada de terçado, machado, depois de um tempo o povo Banawá resolveu aparecer. Começamos entrando devagar, o pessoal do Purus tinha medo, por isso ficavam só lá dentro, no rio Piranhas. E tinha um patrão com quem os Banawá contratavam, para quem nós carregávamos castanha.

Meu pai se apresentou para trabalhar, mas mesmo assim o pessoal do Purus não nos enxergava. Eles tinham medo, pois já tinha morte. Eu que varei para amansar, para o Purus, saí de lá e daí começamos a trabalhar com o pessoal. Eu não abandonei o Banawá, vim para cá porque minha esposa não tinha costume de lá. O pessoal só fazia farinha de babaçu. Massa para comer, depois só que apareceu a maniva. O povo Banawá também tem a dança da soltura da menina moça. De manhã todos já começam cantando, ficam cantando e só depois tem a comida. A comida, massa de pupunha, mingau de banana e a caça ficam sobre uma palha de banana, colocada no chão. O povo dança, fica rodando. Tinha chapéu com balaio para a menina e pena de arara. Tem que ter um rapaz solteiro segurando no lado da menina, nessa dança. Quando a menina saía, ela apanhava muito, pois se não fosse assim, se ela olhasse para os outros, eles podiam morrer. A primeira aldeia era a Bacia, depois tinha aldeia Flecha, depois a aldeia Banawá. Na aldeia Flecha o pessoal morria muito. Agora quando morre alguém lá no Banawá, leva pra enterrar na aldeia Flecha. O pessoal tem medo quando morre alguém, pois a alma que morreu vem buscar o outro e pode matar. No lugar que morre sempre fica visagem, ninguém pode nem passar (Focimp, 2011, p. 14-15).

O relato foi narrado por Noboi (Sebastião), acompanhado no evento por suas filhas, por uma neta e pelo professor da Maloca (Valdir, o único entre eles que não reside na cidade de Canutama). Noboi destaca exatamente alguns dos tópicos mais recorrentes na caracterização que os *yara* fazem dos indígenas na região: a nudez anterior ao contato, a vida “escondida” na floresta, a dificuldade de obter o “fogo civilizatório”, a falta de ferramentas, o panorama de violência e tensões próprio de um estado de “índios brabos”. Na sequência, o próprio Noboi coloca em destaque algumas etiquetas expressivas, projetadas constantemente pelo mundo seringueiro sobre os Banawá: o caráter *selvagem* do ritual de iniciação feminina; o evento fundante do rapto das meninas (uma das quais seria precisamente mãe de Noboi, uma figura liminar

decisiva no jogo relacional entre os Banawá e os *yara*); e o movimento de “amansamento” progressivo nas relações com os patrões e extrativistas. Noboi narra exatamente para uma audiência de estranhos aquilo que estes consideram típico de uma *identidade* banawá: um grupo que morava isolado na mata, que raptou mulheres *yara*, que foi posteriormente pacificado e que até hoje vive praticando festas em que as jovens, após uma reclusão prolongada, são liberadas num rito de açoitamento. A forma prevalecendo sobre o conteúdo: Noboi conta aos outros o que eles já sabiam...

O itinerário descrito sumariamente neste relato – o percurso através dos “lugares-aldeias” – conclui deixando a marca da impermanência da economia mortuária, na qual sempre “os mortos são os outros” (Carneiro da Cunha, 1978), numa condição de alteridade radical que caracteriza também aos *yara*. Com estes, as relações são tecidas numa constante ambiguidade, que torna possível movimentos de predação e movimentos de domesticação, entre os quais se desenvolve a vida coletiva.

Mas o relato de Noboi, como disse, é somente um ponto de partida, e pode ser esmiuçado a partir de novas versões destas narrativas dirigidas aos estranhos. Não perseguimos alcançar o valor “historicizante” que as narrações aparentemente apresentam: interessa a amálgama das versões diversas, no intuito de acessar “o lado *nativo* (não o lado *antropólogo*) do pensamento *nativo*” (Calavia, 2002, p. 26). Esta pluralidade de versões resiste a uma crônica total – inclusive se opõe a uma interpretação da história –, e desvela uma estrutura que é, por definição, instável.

1.1 Os excessos de Hokoro

Ficou em suspense uma das histórias anunciadas ao início deste capítulo, referente à morte do seringueiro Beto Camilo na década de 1930, no intervalo entre o primeiro e o segundo ciclos da borracha. Mais adiante apresentarei a crônica seringalista deste episódio: interessam agora as versões nativas, que falam sobre um tempo em que o vigor da empresa extrativista nas várzeas do Purus foi cerceando os circuitos territoriais dos Banawá, que habitavam em peque-

nos grupos dispersos, com alta mobilidade, nas áreas interfluviais entre os igarapés Abafa, Awidafa e Kosofa – Apituã, Quaru e Geissuã na toponímia seringueira.²⁵ Os Banawá, organizados em pequenos grupos de irmãos corresidentes, habitando em acampamentos próximos a esses igarapés, falam de uma época de intensa movimentação de barcos a vapor nas águas do Purus, de um fluxo crescente de pessoas que possuíam mercadorias, ferramentas e novos cultivares: tudo isso foi alvo de forte interesse dos Banawá, que paulatinamente foram estabelecendo novas relações com os *yara*. Já nos primeiros “episódios de contato” relatam a existência de relações entre homens seringueiros e mulheres banawá, vividas com muita tensão. Nesse cenário, Hokoro, pessoa de liderança controversa entre os Banawá, promove o ataque contra Beto Camilo, pequeno patrão seringueiro na região do Apituã, e mata sua família. A ação de Hokoro é ostensivamente reprovada por Sawa e Tofe, outros dois líderes do grupo, que temiam a retaliação dos *yara* para vingar a morte de Beto Camilo. Foi o que de fato ocorreu, quando os seringalistas da várzea do Purus e os políticos e comerciantes de Canutama, com apoio da polícia, promoveram uma expedição punitiva (a “Comitiva”) que causou mortes entre os Banawá: aconteceu assim, como Noboi costuma designar, “a chacina do Bacia”.

Pedro Camilo é filho de Chagas Boi e de Awamoni, agente indígena da saúde da aldeia Paraíba. Em certa ocasião me chamou para conferir as diferentes versões às quais eu tinha tido acesso, registradas nos cadernos de campo e organizar “uma versão correta da origem dos Banawá”, a saber:

Antes de sermos chamados Banawá, éramos conhecidos como índios Massaranduba, por causa de Tofe²⁶. Mas o cacique mesmo era Sawa. Em tempos de Sawa e Tofe, muitos Banawá moravam na Maloca Grande. Firmino morava no Palhalzinho. Os *yara* insistiram para que eles fossem morar mais perto do rio Piranhas, onde era melhor para vender a sorva e conseguir mercadoria.

Beto morava no Apituã. Hokoro e Yowibiri estavam brigados com ele. Firmino ainda incentivava a Hokoro e Yowibiri para que metessem bala no Beto. Planejaram então a sua morte. Disseram que tinham matado duas antas e que contavam com a ajuda

²⁵ Todos eles na margem oeste do Purus, ao leste da atual terra demarcada, que excluiu regiões de várzea e campinaranas arrebatadas pelos extrativistas da época aos Banawá. Os nomes destes igarapés significam respectivamente, em língua Banawá, “igarapé das matrinxãs”, “igarapé dos piaus” e “igarapé dos tucunares”.

²⁶ O líder banawá Tofe era conhecido entre os sorveiros como Massaranduba; para eles, esse nome funcionou como epônimo do grupo.

dele para carregá-las. Chamaram Beto, foram à sua casa no Bacia, onde ele morava com sua esposa e seus filhos. Beto foi com os dois filhos rapazes, a esposa ficou em casa com as crianças pequenas. A emboscada aconteceu num tronco que atravessa um igarapé. Beto atravessou, Hokoro atirou nele e o matou. Depois mataram a mulher dele e os filhos pequenos. Havia duas meninas, de sete e nove anos de idade. Yowibiri quis salvá-las e levá-las consigo. A mais velha ficou com Hokoro e a menor com Yowibiri. Esta era a minha avó Iva. À noite, Hokoro quis forçar a menina, que resistia. Yowibiri se irritou com Hokoro e colocou as duas meninas na sua rede. Depois, com raiva, Hokoro enfiou um punhal no peito da menina mais velha. Yowibiri sentiu o sangue da menina escorrendo na rede, acordou e advertiu a Hokoro: “Se você matar essa outra menina, eu te mato também”. De manhã enterraram a menina morta. Hokoro disse que foi bom desse jeito, pois ela tinha dado muito trabalho para ser carregada.

As pessoas moravam no Yatifa. Hokoro e Yowibiri tinham receio de Hade e deixaram a criança no buraco de uma árvore. Quando chegaram à maloca, falaram às pessoas sobre a morte de Beto. Hade foi andar pelo caminho para ver rastros do que tinha acontecido. No caminho ouviu os soluços da menina. Puxou do buraco da árvore, a levou à aldeia, cuidou dela e a criou. Quando a menina se formou, ela se tornou esposa de Hade.

Hokoro era muito violento e as pessoas tinham receio de que o que ele tinha feito provocasse a raiva dos *yara* contra eles. E assim foi: os *yara* o amarraram de cabeça para baixo numa árvore e o mataram. Hade casou com Iva, e virou chefe da aldeia (Pedro Camilo, Paraíba, julho de 2015).

Os conflitos com os seringueiros deram origem também a conflitos internos, e a um deslocamento progressivo em que os Banawá, abandonando as terras do leste mais próximas ao Purus, se dirigiram, em direção oeste, rumo ao rio Piranhas. Aparecem aqui personagens com destaque constante nas narrações dos Banawá atuais: Tofe, Sawa (pai de Hade – mas é o filho quem ganha destaque no relato anterior) e Iva, a menina raptada que foi incorporada à vida do grupo: Sawa adotou a menina, que foi criada na intenção de ser futura esposa do filho dele, Hade:²⁷ Noboi é um dos filhos deles. Mais adiante refletiremos sobre a posição liminar tão expressiva que esta mulher representa na leitura que os Banawá fazem das suas relações com esse mundo em transformação: ela emergirá, de fato, como uma espécie de *big woman* na vida coletiva.

²⁷ Prática análoga à que encontramos entre os Deni do rio Cuniuá, conforme descrição de Florido: “Quando a mulher ainda é muito nova, se o rapaz, ou (caso ele também seja uma criança), o pai dele inicia o serviço da noiva e fizer as prestações corretamente, com o passar o tempo, a sua união futura passará a ser reconhecida e a menina será referida, pelos outros moradores da aldeia, como *banaha* dele. Esse termo indica que a mulher está sendo criada para ser a esposa do homem” (2016, p. 138).

De alguma maneira, me parece pertinente afirmar que o extrativismo seringalista da várzea do Purus, onde havia uma maior concentração de *Hevea brasiliensis*, é um extrativismo mais institucionalizado, com uma organização mais sólida, no qual confluíam os interesses das grandes empresas internacionais com os das elites políticas e comerciais do Amazonas nas cidades interioranas. Em contraste, havia nos *hinterlands* do rio Piranhas (e dos rios Tapauá e Cuniuá, principais rotas fluviais nessa região do grande interflúvio Purus-Juruá) um extrativismo alternativo, menos centralizado, com maior mobilidade e transitoriedade, em função do produto em torno ao qual ele se organizava: o látex de sorva, *Couma utilis*. A coleta de látex de seringa podia ser programada e organizada de forma estável, pois as estradas de seringa eram circuitos permanentes que partiam das *colocações* (Almeida, 2012), o que não ocorria com a extração de látex de sorva – identificar sorveiras na floresta é uma atividade que exige amplos deslocamentos, e que não possui a rotina cotidiana da estrada de seringa. Seringalistas e seringueiros, ao consolidar uma ocupação permanente e completa das áreas de várzea, promoveram uma ocupação mais agressiva, violenta, que forçou os Banawá a estabelecer-se em áreas de terra firme mais distantes do Waforofai, do “Rio dos Vapores”. A versão de Badi e Kesi, um casal adulto que reside hoje na Maloca, insiste de maneira aberta neste universo de tensões vivido no desencontro com Beto Camilo e os seringueiros:

Hokoro e Tofe estavam brigados, pois Hokoro queria Nazaré, a sobrinha [*bidimi*] de Tofe, mas Tofe não concordava com essa união. As pessoas moravam no igarapé Waa quando começaram a trabalhar com o patrão Beto, casado com Marina. Beto e Marina moravam no igarapé Preto, afluente do Waa. Hokoro e Yowibiri estavam na aldeia do Bacia. Lá estavam também Towi, irmã de Marabe, e Nofara. Hokoro queria pegar mercadorias de Beto para agradar a Nazaré, e disse a Yowibiri: “Vamos matar Beto”. Yowibiri não queria, mas Hokoro ameaçou: “Se você não vier, vou lhe matar também”.

Quando se aproximaram da casa de Beto, eles deram tiros ao ar. Ao chegar à casa do patrão disseram: “Matamos uma anta aí perto”. “Vamos buscá-la então”, respondeu Beto. E quando ele atravessava uma ponte, atiraram nele e o mataram. Um filho de Beto correu, mas Yowibiri o perseguiu. Ao alcançá-lo, cortou a cabeça dele e jogou o corpo no igarapé. Foram à casa do patrão e mataram sua esposa Marina e dois meninos. Raptaram ainda duas meninas, que levaram com eles. Hokoro se apropriou de muitas mercadorias do patrão morto, mas Tofe e Sawa não gostaram do que tinha acontecido.

Chico, que era *yara*, queria vingar-se da morte de Beto e encontrar o grupo de Sawa no igarapé Yomaya [igarapé da Onça]. As pessoas o cercaram, armadas, e Sawa disse: “Vá embora daqui!”. No retorno, Chico achou o corpo da irmã de Iva, morto e

comido pelos porcos do mato. Voltou e disse: “Quem matou a menina?” Tofe cercou Chico e, de novo, Sawa lhe ameaçou e exigiu que fosse embora. Chico foi embora para organizar um grupo de *yara* e vingar a morte de Beto e sua família. As pessoas perceberam a situação de perigo que tinha sido criada com a morte de Beto e se mudaram à região do Yatifa. Os *yara* buscaram os Banawá. Seguiram o rasto deles até o igarapé Mayofa [Vassoural], até que desistiram e regressaram.

Os Banawá desceram o Mayofa até o igarapé Patorifa. Hokoro, entretanto, tinha permanecido escondido no Bacia. Os *yara* chegaram lá e o descobriram. Towi e Nofara conseguiram escapar: elas pediram umas vasilhas para descer no porto do igarapé e pegar água. Os *yara* tinham decidido matá-las quando retornassem, mas elas pularam nas águas do igarapé, atravessaram nadando e se embrenharam na mata. Yowibiri tentou fugir, mas dispararam sobre ele e o mataram. Os *yara* amarraram Hokoro e Nazaré, os conduziram ao Bacia e lá foram mortos. Towi e Nofara dormiram na mata e, quando procuravam o caminho de volta, encontraram as pessoas que iam à procura deles. Karara tinha uma espingarda calibre 12, Sawa tinha uma espingarda nova. Muitos Banawá estavam armados para matar os *yara*. Porém, Tofe disse: “Deixemos os *yara* matarem Hokoro”. E pediu às pessoas que desistissem de atacar.

As pessoas ficaram escondidas na mata, primeiro no Dororo [na cabeceira do Apituã], depois no Mayofa. Passado um tempo, se estabeleceram no Latawadi, posteriormente no Iakaomi [igarapé Tracoá, no Mayofa] e no Tabora Made (Badi e Kesi, Maloca, setembro de 2015).

A memória das pessoas permanece constantemente vinculada à memória de novos lugares. Em outra ocasião, Badi ele expôs as dissensões vividas entre as pessoas, que não tinham uma atitude uniforme em relação à ameaça iminente que significava a ocupação *yara* das suas terras:

Quando Sawa soube do que tinha acontecido, ele não gostou e disse a Yowibiri: “Você matou *yara*, eles vão nos matar agora!” Yowibiri e Hokoro, após matarem Beto, tinham ido à casa dele, mataram sua mulher que estava costurando o mosquitoireiro, mataram as crianças e todos os *yara* que estavam lá. Ao saber das mortes, os brasileiros cercaram o pessoal no Bacia. Os *yara* mataram Yowibiri, enforcaram Hokoro e atiraram em Nazaré. Duas meninas conseguiram fugir.

Sawa tinha saído da sua casa e queria matar Yowibiri, pois ele tinha forçado as meninas do seu grupo. Foram rumo ao Apituã e perceberam que os *yara* já tinham matado Yowibiri e Hokoro. Escutaram o tiro que matou Nazaré. As meninas correram pelo igarapé Yomaya, que vaza no Apituã. Hokoro já tinha sido enforcado, eles o viram. A partir daí as pessoas foram embora do Bacia e da região do Apituã em direção ao Mayofa, e depois rumo ao Yatifa. No Yatifa começaram a trabalhar com Firmino, patrão do rio Piranhas (Badi, Maloca, junho de 2014).

Bido, um dos filhos de Sawa, descreve com mais detalhes os eventos trágicos que se sucederam à morte de Beto Camilo, e que deram lugar às mortes de Hokoro, Yowibiri e Nazaré – Bido, já idoso, mora atualmente na aldeia Paraíba e conserva o prestígio de ser um dos conhecedores mais destacados, assim como um habilidoso diplomata nas relações com indigenistas e missionários. Ele apresentou o relato ao grupo de trabalho da Funai que, em 2000, fez a identificação e delimitação da T.I. Banawá.

Meu pai veio morar pra cá. Branco que veio do [igarapé] Apituã queria aqueles que mataram Beto: Domingo, que na gíria é Hokoro,²⁸ e o outro Yowibiri, eles parece que²⁹ mataram Beto.

Passou uma lua e um branco chegou à casa do Beto remando no Apituã, foi passear na casa do Beto. O urubu estava comendo o Beto e sua mulher. O branco falou: “Rapaz, os Banawá mataram Beto, a mulher dele também”. O homem subiu na casa e perguntou pro pessoal de Canutama, depois disse que tinham matado Beto. Pessoal de Canutama ficou com muita raiva, – “urubu está comendo tudo” –, raiva mesmo. Compraram cartucho, muitas espingardas. Pessoal subiu aí.

Yowibiri e Domingo estavam tirando mandioca. Brancos chegaram e perguntaram do Domingo e do Yowibiri, disseram que estavam arrancando mandioca. Aí os brancos pediram pra chamar eles, disseram que não estavam com raiva, não. Disseram que queriam escutar a conversa deles. Foram chamar eles, e chamaram.

Yowibiri e Domingo chegaram mais a mulher dele. Disseram que era pra conversar, perguntaram do chefe, eles falaram que o chefe morava em outro canto. Os brancos perguntaram se tinham matado Beto, eles disseram que sim, perguntaram se o chefe não tinha feito nada, tentado matar eles. Eles disseram que quase tinham matado eles. Perguntaram da mulher. Yowibiri e Domingo contaram que tinham matado. Pessoal de Canutama enganava ele perguntando se eles queriam coisa, que não tinham raiva dele, diziam que tinha trazido panela, muita coisa... “Pode pegar coisa”.

Daí derrubaram eles de cima da casa, Yowibiri e Domingo, a mulher e uma menina que estava buchuda. Daí chamaram a mulher que estava com Domingo, “vem cá, vem cá”, branco chamando, branco era velho. Chamava menina e disse: “Corre pro mato, corre pro mato, querem matar Yowibiri e Domingo, não vou deixar não, corre pro mato, ele foi na casa do chefe, aqui tem fósforo pra você levar”.

²⁸ “Hucuru” e “Hubri” na transcrição de Pohl (2000a). Optei por corrigir a grafia dos nomes, para não confundir o leitor.

²⁹ A expressão “parece que” é muito comum no português falado pelos Banawá e não implica um caráter de dúvida ou incerteza na asserção. Ele é um correspondente nativo dos marcadores de evidencialidade presentes na língua Banawá, que indica que o falante não testemunhou diretamente o evento relatado.

Ela saiu, foi embora e fugiu. Demorou um pouco e pessoal achou eles e Yowibiri correu, pessoal atirou nele. Caiu e morreu. O Domingo, o pessoal amarrou ele com força. Moça ia correr e o pessoal pegou ela, amarraram também e levaram, e ela chorando até, mais levaram ela na corda até lá embaixo na outra barraca, na beira do Apituã. A menina correu e branco correu atrás, aí branco achou e cortou a menina, cortaram a barriga dela com a criança dentro.

Domingo atiraram nele, osso dele quebrou tudo, só ficou couro mesmo, pessoal atirou muito, muito tiro, ficou pendurado, pendurado mesmo. Menina morrer agora não, pessoal dormiu com ela, pessoal dormiu com ela até de manhã cedo, dormir com ela nada não, muito barulho, de manhã pessoal mataram ela, tiro na boca dela, só um tiro, aí a menina caiu.

Papai escutou tiro, correram lá, pessoal matou todo mundo, o caminho na terra estava tudo pisado, pessoal tinha levado todos, daí acharam a menina morta, a barriga estava cortada. Pai dela trouxe ela, cavou um buraco, aí enterrou ela, limparam tudo, fizeram barraca, tapiri pequeno, e pai deixou boia pra ela, banana e massa torrada pra ela.³⁰ Pessoal não queria enterrar ele não, Domingo só tinha couro, não tinha carne nele não, enterraram ele, mas não deram boia (Bido, Maloca, 2000).³¹

Os relatos transmitem a divergência das posturas que Hokoro e Yowibiri, por um lado, e Sawa e Tofe, por outro, adotaram. Hokoro é reprovado não apenas pelas mortes perpetradas, mas também pela sua atitude em relação às meninas *yara* raptadas – as pessoas entrelaçam a morte delas com a sua própria morte em mãos dos perseguidores. O jovem Pedro Camilo, ao conversar sobre as meninas raptadas, dá alguns detalhes: “Uma delas era a vovó Iva, as outras eles mataram. Andaram o dia todo com as duas meninas. Yowibiri matou uma delas porque não parava de chorar. O pé dela estava machucado e a mataram. A outra foi jogada no buraco do tatu-canastra. Depois os *yara* mataram Hokoro e Yowibiri”. E, numa manobra de estranhamento e afinização extrema, afirma que “Hokoro e Yowibiri eram dois irmãos valentes, eram Yima criados como Banawá” – os Yima, como veremos adiante, eram os inimigos canibais dos Banawá, e ocupavam a posição máxima no gradiente de alteridades no seu universo relacional. Hokoro e Yowibiri aparecem, assim, destituídos dos laços do parentesco, lançados fora do âmbito da convivência. A divergência emblemática entre as posições de Sawa e de Hokoro mostra ainda alguns sinais nas aldeias banawá contemporâneas: os nomes das escolas respectivas das aldeias Maloca e Paraíba são ‘Sawa Pajé’ e “Hokoro Índio Brabo” – mas está em andamento

³⁰ Detalhes dos ritos funerários banawá.

³¹ Disponível no Relatório Circunstanciado de Revisão de Limites da Terra Indígena Banawá (Pohl, 2000a).

um trâmite na Secretaria Municipal de Educação de Canutama para mudar o nome desta última, considerado inapropriado...

Toefi, adulto da Maloca, identifica até hoje os nomes dos líderes da expedição punitiva: “Os nomes dos *yara* que mataram Hokoro e Yowibiri eram: Raul, Soro, Antônio Xavier, Chico e Lucas. Moravam no Waforofai, mas alguns deles, depois de um tempo, foram trabalhar na sorva no rio Piranhas. Eles estavam cheios de revolta contra os Banawá”. Badi acrescenta: “A Comitiva matou Hokoro, Yowibiri e Nazaré, irmã de Marabe, minha mãe. Havia outras duas mulheres, Nofara e Towi, mas elas conseguiram fugir da perseguição dos *yara*. Elas pediram umas vasilhas para descer ao porto do igarapé e beber água. Os *yara* tinham decidido matá-las quando retornassem, mas elas pularam nas águas do igarapé, atravessaram nadando e se embrenharam na mata, salvando suas vidas”.

Rumo ao oeste, as pessoas empreenderam um movimento à procura de uma vida menos carregada de perigos. De novo Toefi relembra os detalhes, e recupera as palavras que o novo patrão dos Banawá dirigia aos extrativistas, mão de obra de seus empreendimentos, já nas terras-firmes mais distantes da beira do Purus: “Se vocês fizerem alguma coisa contra os Banawá, eu vou expulsar vocês e pedir à polícia que prendam vocês na cadeia. Manoelzinho encontrou os Banawá, eles agora são mansos e trabalham comigo”, advertiu Firmino, o patrão do Palhalzinho. Rompendo os laços com o seringalismo das várzeas do Purus, os Banawá empreendem uma nova etapa no seu itinerário, ao aproximar-se aos sorveiros do rio Piranhas.

1.2 Castanha por ferramentas: a nova diplomacia de Sawa

Podemos estender aos Banawá a mesma afirmação que Peter Gow fez em relação aos Piro: eles introduziam os padrões do extrativismo na sua rede de trocas (2006a, p. 451). Após a experiência falida e violenta nos movimentos de aproximação aos padrões da várzea do Purus, uma nova manobra dos Banawá aponta ao estabelecimento de relações com os sorveiros e castanheiros do rio Piranhas e com seus padrões. Traça-se assim uma dinâmica análoga à que Dal

Poz, adotando a expressão do jornalista Mário Chimanovitch,³² identificou entre os Cinta Larga como *pacificação dos brancos* (Dal Poz, 1991, p. 73), categoria consolidada de modo definitivo na etnologia amazonista a partir da coletânea de Albert e Ramos: colocam-se em foco “dispositivos não apenas de representação, mas de domesticação simbólica e ritual da alteridade dos brancos e de neutralização dos seus poderes nefastos (pestilência e violência)” (2000, p. 10). Esta perspectiva de *pacificação às avessas*, ou “domesticação dos brancos” (Kelly, 2005) supera assim os limites das etnografias sustentadas nas teses do “contato interétnico” e da problemática da aculturação.³³

Em meados dos anos 1950, portanto, os Banawá exploram com maior frequência dois igarapés que eles conheciam como Kitiya (afluente do Piranhas que os extrativistas denominam igarapé Banawá) e um pequeno tributário seu, o Yatifa (“igarapé das pedras”). Na região percebem a intensa movimentação de sorveiros e castanheiros que tinham o rio Piranhas como eixo principal. Nesse cenário os líderes Sawa e Tofe, avessos ao estabelecimento de hostilidades após a experiência vivida na região do Apituaã, promovem uma relação cordial com o principal padrão atuante no rio Piranhas: o maranhense Firmino Cunha. Este “amansamento” dos *yara* atualiza a capacidade de “inovação audaciosa” que Lévi-Strauss ([1942]1976) identifica como potência transformacional nas estruturas tradicionais, e o movimento reverso que pode ser projetado sobre os que detêm a posição (instável) de domínio.

³² “Pela primeira vez em toda a história do indigenismo brasileiro, um povo absolutamente primitivo entrou em contato, por sua própria iniciativa, com uma comunidade de cientistas e tecnólogos instalada em plena selva amazônica. Sábado e domingo últimos, três guerreiros de um numeroso grupo ‘Cinta-Larga’ até hoje não contactado por qualquer civilizado, acompanhado de suas mulheres e filhos, irromperam na Cidade-Laboratório de Humboldt localizada a cerca de mil quilômetros de Cuiabá, no Norte de Mato Grosso. A entrada dos ‘Cintas-Largas’ naquele centro de pesquisas avançadas é para os cientistas de Humboldt nada menos que a culminância de um processo de ‘pacificação’ iniciado pelos próprios índios em outubro do ano passado, quando deixaram belíssimos presentes para uma equipe de Botânica do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia que realizava estudos na área. A partir daí, surpreendentemente, foram os índios quem conduziram integralmente o ‘namoro’ com os brancos que, por sua vez, limitaram-se pacientemente a aguardar a iniciativa de um contato. Esta aproximação, inclusive, vem reformular todas as concepções sobre a integração nacional de comunidades tribais, podendo, também, significar o seu apressamento” (Chimanovitch, 1974). Diversas etnografias descreverão as relações dos indígenas com os brancos em termos de pacificação (assim, por exemplo, Viveiros de Castro, 1992a).

³³ A este respeito, ver também Vilaça (2000) e a sua crítica “fisiológica” ao sociologismo da categoria de “contato interétnico”

Nesse momento, os Jamamadi do igarapé Curiá já estão envolvidos na rede extrativista do patrão Firmino, e agem como intermediários na comunicação entre ele e os Banawá. Assim como ocorreu com os relatos sobre a chacina do Bacia e o rapto de Iva, as narrativas sobre o encontro com os Jamamadi dominam a cena na “versão banawá sobre os *yara*” que encontrei no meu diálogo com eles. A sua relevância atual tem ainda um elemento significativo: ao atualizar os eventos vividos na narração recorrente, recria-se uma conexão entre aqueles que viveram a experiência (os Banawá mais velhos eram jovens solteiros na época) e os que escutam o relato sobre ela, e que não conviveram com a maioria dos seus protagonistas: “as relações estabelecidas pela narrativa mítica entre o conhecido e o incognoscível, sobre as quais ela versa, são assim condensadas e exemplificadas por esta relação específica, aquela entre o tempo vivido conhecível e o tempo que jaz além da compreensão das pessoas vivas” (Gow, 2001, p. 91). E isso reforça o interesse da contínua reconstrução desta narrativa, uma vez que a densidade das atuais relações com os *yara* encontra um ponto de inflexão na trajetória coletiva onde o passado e o presente se alimentam mutuamente. Bido, o narrador da versão que exponho nestas páginas, era jovem na época e foi testemunha direto dos eventos que narra.

O encontro com os Jamamadi e com o patrão Firmino

Nós ficávamos no mato do [igarapé] Banawá, perto da cabeceira do Banawá. Nós sofriamos grande, grande mesmo. Comíamos boia de anta, meu irmão Mayeo flechava anta, comíamos carne de anta com palmito de açai, com patauí – uxi é melhor, patauí é melhor também, palmito de açai não é muito bom, não. Anta é gorda! Nós comíamos até! ... Eu nasci para cá, no [igarapé] Banawá, nasci lá no Kitiya, me criei no campo do avião,³⁴ no igarapé Yatifa. Fui crescendo, tinha um ano, nós ficamos até... Faz tempo já! Nós ficamos até [virarmos] fregueses do Firmino, patrão que morava para lá da boca do Banawá, no Palhalzinho, fregueses do Firmino. Parece que primeiro nós ficamos na casa do Yatifa, nós saímos e fomos morar em outro canto.

Meu cunhado Bibi queria pescar no Yatifa, queria pescar, pegar matrinxã. Chamaram Bibi do Banawá, meu cunhado, e o filho do meu irmão, Moacir. Ele é meu sobrinho. Moacir era pequeno, assim como o filho de Cristiano, Wilas. Bibi veio com ele. Saiu de manhã cedo, perguntou ao papai:

– Sawa, vou pegar matrinxã no Yatifa, no igarapé da Pedra.

– Está bom. Você sai de tarde, duas horas, chegue seis horas na nossa casa.

Cuidado ao pescar!

³⁴ Bido faz referência à pista de pouso que anos depois (na década de 1980) abririam nesse local os missionários do Summer Institute of Linguistics.

Baixaram ao Banawá. Yowaki foi com o pai dele. Conheceram branco lá no Yatifa, para cá. *Yara* veio. Massaranduba estava lá na [árvore de] andiroba, socando [frutas de] andiroba. Yowaki ficava perto do pai dele esperando matrinxã. As matrinxãs vieram, as matrinxãs chegaram e comeram andiroba. Massaranduba queria flechar. Yowaki veio para cá. [Os *yara*] estão remando, há zoada deles...

– Vem, papai! Lá vêm eles para cá remando! Duas pessoas, um sentado na proa e outro sentado na popa da canoa, remando.

– Filho, vem para cá. Vem para cá ficar perto de mim, tem árvore de pau para nos esconder, para o pessoal passar.

Massaranduba chamou o seu filho Yowaki para que ficasse perto do pai dele.

Branco viu Yowaki.

– Tem índio aí, você viu?

– Eu vi. Tem índio aí na beira.

– Como é que vamos fazer? Não vamos espiar castanhal mais, não, lá próximo do Banawá?

– Não, parece que não. Não vamos espiar o castanhal mais, não. Tem índio! Nove horas.

– Vamos perguntar ao patrão nosso, o patrão nosso que sabe.

Viraram a canoa e voltaram para trás. Baixaram, baixaram, baixaram. Chegaram à boca do Banawá, para baixo tem o Palhalzinho, a casa do patrão Firmino. Chegaram lá às cinco horas. Subiram à barraca do patrão e lhe perguntaram:

– Firmino, nós queríamos espiar castanha próximo do Banawá, no castanhal do Melitão, mas não queremos espiar, não: tem índio lá, os parentes ficam lá, tem índio lá. Estávamos com medo e voltamos, nós queremos conversar com você.

– Verdade mesmo?

– Verdade, verdade mesmo. Tira uma garrafa de cachaça para nós tomar. Nós conversamos história, você escuta.

Firmino tirou uma garrafa, Raul³⁵ tirou uma garrafa, Isaias tirou uma garrafa. Beberam, conversaram.

– Está bom, eu vou mandar chamar Jamamadi Manoelzinho. Jamamadi Manoelzinho procura eles, parece que terra deles tem castanha. Freguês para mim, trabalhar comigo mesmo. Jamamadi Manoelzinho procura eles, encontra eles. Eu vou subir amanhã.

³⁵ Trata-se de Raul Guedes, um sorveiro do rio Piranhas vinculado à rede comercial de Firmino, e que se tornará um importante vizinho dos Banawá na futura aldeia Paraíba. Em outra versão desta narrativa, Bido explica que “Tofe [Massaranduba] e Yowaki encontraram um varadouro que conduzia até a casa de Raul Guedes. Raul quis atirar neles, e fugiram. Firmino convenceu a Raul de que não precisava atacar os índios. “Vou mandar Manoelzinho [Jamamadi] para eles trabalharem comigo”, disse Firmino a Raul Guedes” (Bido, Paraíba, agosto de 2015).

Firmino falou com o pessoal dele, conversou com o pessoal dele. O patrão Firmino dormiu. De manhã subiram até o [igarapé] Curiá, na aldeia dos Jamamadi. Chegaram lá em cinco dias, Firmino chegou lá remando mesmo, remando. De primeiro não tem motor rabeta, não. Chegaram lá.

– Manoelzinho, tem índio lá, tem índio no [igarapé] Banawá. Meu freguês quis espiar castanha próximo do Banawá, subiram remando e encontraram índio lá. Não conversaram com eles, só viram índio na beira pescando. Procura ele para mim! Parece que a terra deles tem castanha.

– Está bom! Dormimos e de manhã nós baixamos.

Manduquinha Jamamadi, Bada Jamamadi também, Manoelzinho, [eram] três Jamamadi. O patrão Firmino era patrão grande, Firmino trouxe eles. Baixaram, baixaram três dias. Chegaram ao Palhalzinho e dormiram lá. No outro dia Manoelzinho [junto com Manduquinha e Bada] subiram para cá, no Banawá, procurar-nos. Manoelzinho foi lá, Manduca do Jamamadi e Bada também – Bada era novo!

Meu cunhado Bibi e Moacir vieram para cá no igarapé do Yatifa. Foram lá de manhã cedo, passaram dez horas lá. Há um caminho, um caminho grande que vai lá embaixo ao igarapé do Camburão. Manoelzinho veio lá, Manoelzinho já passou às três horas da tarde. Manoelzinho passou:

– Ei, tem pé novo, tem água toldada!

Bibi viu pé dele.

– Acho que foi para cá, foi lá para nossa casa. Embora acompanhar eles, rapaz! [disse Bibi a Moacir].

– Embora!

Meu cunhado foi na frente, Moacir atrás. Andaram, andaram, andaram. Manoelzinho chegou, lá as barracas ficam perto umas das outras. Manoelzinho [com Manduquinha e Bada] ficaram lá. Perto da casa tem roçado novo, tem o roçado do meu irmão Mayo. Bibi perguntou a Moacir, meu sobrinho:

– Moacir, você leva nossas matrinxãs?

Bibi pegou quatro, Moacir pegou duas matrinxãs, Moacir as levou e esperou Bibi à beira do caminho.

– Você me espera mesmo. Ao chegar lá eu grito, você grita também.

– Está bom.

Moacir foi, chegou lá. Bibi foi lá, para ver os Jamamadi que estavam na barraca. Estavam conversando, abriram porta e entraram. Entraram dentro, fecharam e ficaram dentro de casa. Escutou eles conversando, Jamamadi estava conversando perto de uma casa à outra. Conversaram, conversaram...

– Ah, é parente nosso, Jamamadi! Jamamadi é parente nosso. Eu compreendo a língua dele.

Bibi ficou esperando, esperando... Bada estava também, com Manduquinha e Manoelzinho. Saíram, foram ao igarapé tomar banho, levaram panela. Foi embora, meu cunhado Bibi saiu e foi espiar a mercadoria de Manoelzinho:

– Ah! É Jamamadi mesmo. Eu compreendo a língua dele.

Meu cunhado tirou dois isqueiros, voltou e correu. Correu, correu até chamar Moacir:

– Moacir, você está aí? O pessoal é parente nosso, são Jamamadi. Estavam conversando e eu compreendia a língua deles. Não são *yara*, são parentes nossos, Jamamadi!

– Ah, está bom!

Moacir e Bibi andaram, já eram seis horas. No caminho nosso tem árvore de breu, tem muito breu. Moacir tirou cinco, Bibi tirou cinco também, é nosso isqueiro. Andaram, escureceu, botaram breu na vara. Acenderam, escureceu ligeiro. Foram andando, andando até escurecer de noite. Papai os encontrou, papai os buscou e encontrou no meio do caminho. Papai conversou com eles:

– Foi bom?

– O pessoal está aí, na nossa casa!

Moacir contou para ele, ele é seu avô:

– É verdade. O pessoal está na nossa casa. Como é que vamos fazer amanhã?

– De manhã eu vou buscar. Não temos terçado, não temos facas, também não temos machados, nem panelas. De manhã vou buscá-los.

– Não vai! Não vai ficar sofrendo, será?

– Não, não fico sofrendo. Vou encontrar com eles amanhã para nós trabalhar para eles. Não temos terçado, não temos nada.

Voltaram, andaram, chegaram às nove horas. Nós ficamos longe! De noite chegaram, conversaram. O pai de Bido, Sawa, vai buscar o pessoal. Vai sair cedo.

– Eu vou mesmo encontrar o pessoal amanhã.

Papai conversou com o pessoal dele, tomaram *sina*, todo mundo cheirou [tabaco]. Papai segurava a folha com rapé. O papai conversou, falou com o pessoal dele, falou na língua dele.

– Será que não fica ruim, não?

Papai conversou com o pessoal dele. Nós dormimos até terminar de dormir. Papai saiu cedo, papai foi embora e eu fui também. Mamãe queria me pegar, eu corri e mamãe chorou. Corri, corri. Andamos de manhã cedo, cinco horas mesmo. Mayeo [foi] também, Carlos também, e eu e o papai.³⁶ Nós quatro. [Estávamos] perto da casa já.

– Papai, você grite primeiro para que os parentes escutem.

– Ah, está bom!

Papai gritou: “Fou, fou, fou!”.

“Uhuuuuu” – Manoelzinho gritou, os Jamamadi gritaram. Papai estava na frente. [Manoelzinho] estava na casa, o outro estava num quarto [da casa], Bada ficou num outro quarto. Manoelzinho ficou sozinho.

– Parente, eu fico no mato sofrendo muito. Não tenho terçado, não tenho faca.

– Ah, é mesmo! O patrão Firmino mandou que nós buscássemos vocês, para vocês trabalhar para ele. Tua terra tem castanha?

– Tem, tem muita castanha!

Manoelzinho perguntou:

– Teu nome é Sawa mesmo?

³⁶ “Mayeo” é corruptela de “Ismael”, nome português de Hade, irmão do narrador Bido. “Carlos” é o nome português de Ili, irmão do narrador.

– É, meu nome é Sawa. Em português me chamam de Firmino.³⁷
– Meu nome é Manoelzinho Jamamadi. O papai botou meu nome de Manoelzinho.

E perguntou agora:

– Teu filho é esse?

– Esse é meu filho Mayeo, o outro é Carlos, e o outro é Bido. Meu nome é Sawa. Manoelzinho disse a Mayeo:

– Mayeo! Vai buscar todo teu pessoal, traz tua mulher, traz todo o pessoal para morar de novo aqui. Firmino, o patrão nosso, tem muita mercadoria na casa dele no Palhalzinho. Ele me mandou procurar vocês, agora eu encontrei!

– Está bom! – disse Mayeo.

Mayeo saiu e foi embora. Nós ficamos com Manoelzinho, conversando. Carlos, papai e eu, nós três. Mayeo sozinho mandou chamar o pessoal lá [na aldeia]. Chegaram todos ao meio-dia, para morar de novo. O pessoal conversou com Manoelzinho na língua mesmo. Dormimos. No outro dia nós fomos encontrar castanha.

– Tem muita castanha, muita castanha mesmo. O patrão compra. Daqui a dois dias vou baixar ao Palhalzinho. Vou trazer terçado para vocês quebrar castanha. Nós compramos castanha. Vou marcar a data para eu chegar. Em dez dias eu vou chegar. Vocês sabem contar em português? Espera, eu vou contar: um, dois, três, quatro, cinco, seis, sete, oito, nove, dez. Em dez dias eu chego aqui. Não esquece, não.

Num pedaço de pau marcaram o dia dele chegar.

– Você dorme, de manhã você tira, você dorme, de manhã você tira de novo, você dorme, de manhã tira de novo, em dez dias eu chego aqui.

– Está bom!

Manoelzinho baixou às nove horas, foi embora onde o patrão Firmino. Nós ficamos até esperar Manoelzinho.

– Eu vou trazer foguetes para soltar, para vocês escutar tiro.

– Está bom!

– Entre as cinco e as seis horas eu vou chegar aqui na barraca de vocês mesmo. Vão caçar, para ter carne moqueada, matrinxã, carne moqueada até eu chegar.

Manoelzinho pediu ao papai.

Nós ficamos até Manoelzinho chegar. Chegaram mesmo e soltaram fogos; “Tou, tou, tou!”

– Manoelzinho vem já!

Chegou às cinco horas. Carregaram terçados, paneiro grande cheio de terçados, muito terçado, facas também. Manoelzinho chamou o papai:

– Firmino, vem cá! Eu trouxe tua encomenda de terçados. Chama teu pessoal, para que todo mundo venha pegar terçado. Reparte um terçado para cada um. Tire um

³⁷ Logo comentarei essa curiosa nomeação em que o líder banawá adota exatamente o nome do líder *yara*. Em outra oportunidade, Bido comentou que “Sawa já tinha ido a Canutama e tinha conhecido Manoelzinho lá, no tempo da briga que houve acima do Bacadaru – as pessoas fugiram à mata depois da briga. Sawa gritou e disse: ‘Manoelzinho, eu te conheço, sou Firmino’” – referência à convivência prévia entre indígenas e seringueiros do Purus, que se tornou inviável.

também para você. As pedras ficaram lá à beira do Banawá, no igarapé do Camburão. Pedra é muito pesado. Há duas pedras para amolar terçado.

– Está bom, outro dia nós vamos buscar – disse papai a Manoelzinho.

Papai repartiu terçado, facas também. Repartiram calção, cueca, camisa, muita roupa. Onça não ataca mais, não. Nós jogamos no mato a embira do mato. Só calção mesmo agora! Duas sacas cheias [de roupa]. Agora não vamos ficar sofrendo mais, não. Todo mundo melhorou, tem mercadoria chegando! Chegou tudo! Tem boia com sal também, quatro sacas de sal ficaram lá à beira do [igarapé] Camburão. Outro dia o pessoal foi buscar. Panela, machado, trouxeram tudo! (Bido, Foz do Aripuanã, novembro de 2016).

Entre os diversos elementos que podem destacar-se neste relato, chama a atenção a construção banawá da onomástica, que coloca em regime de paridade duas pessoas-coletivos: o líder indígena Sawa e o líder *yara* Firmino Cunha. Surpreendentemente, Sawa se apresenta aos Jamamadi com o mesmo nome do patrão, como se esse nome tivesse sido capturado: um processo de ocupação do ponto de vista inimigo (Viveiros de Castro, 2002a, p. 291) contido no ato da domesticação do nome estrangeiro. Dessa maneira a construção das relações a partir do exterior funda a própria identidade, numa economia de alteridade em que a apropriação do nome alheio dá lugar à nova nominação de si próprio. Essa onomástica gera uma equivalência ou, melhor, estabelece um mal-entendido produtivo (Sahlins, 1985): para promover as novas relações, precisa reportar-se a Firmino – aos dois “Firminos” que comparecem na negociação. A pergunta que Gow (1991, p. 10) propõe para o contexto do baixo Urubamba pode ser relançada no cenário que nos ocupa: “quem está aculturando quem no igarapé Banawá?”

As pessoas, ao reviver a experiência coletiva nas narrativas, produzem uma *etno-etno-história*, na medida em que elas se constituem “como programas para orientação da ação dentro da situação de contato e como chaves para a interpretação da interação dentro desse contexto” (Turner, 1988, p. 241). Pode parecer paradoxal o refluxo constante de um certo aval civilizatório – de fato Bido abre e encerra o seu relato declarando que “antes sofríamos grande” e que “agora não vamos ficar sofrendo mais, não”. Porém, esses termos contêm uma ironia provocativa: declaram em forma espelhada a percepção que os Banawá têm da percepção dos *yara* sobre eles, e dessa forma costuram os eventos num fio de socialidade reconstruída constantemente na interação com os estranhos. Podemos afirmar que as narrativas sobre Hokoro, sobre o rapto de Iva e sobre o encontro com os Jamamadi enviados pelo patrão Firmino são, todas elas, instâncias-chave da mitopoiese banawá, pois são contadas e recontadas num processo permanente de transformação: neste ponto são equiparáveis as “historias antigas” (*hiyara bote*)

sobre os jaguares e os irmãos trovões, sobre a origem do tabaco ou sobre Mowewawa, o menino que nasceu no ouriço da castanha.³⁸ Mais do que constância de um passado, são expressões do mundo em devir, e do lugar que os *yara* ocupam(os) na estrutura de relações dos *me yokana*, “os verdadeiros”.

³⁸ Refiro-me aqui a mitos importantes dos Banawá, que irão aparecendo ao longo destas páginas.

Capítulo 2

Itinerários do parentesco

As conversas sobre *ee bote*, as pessoas antigas, se desenvolvem com frequência num clima de hesitação, de recusa da confiabilidade dos relatos que o próprio narrador transmite. Há um ar contínuo de fragmentação, como se as lembranças aparecessem num cenário sempre pulverizado. Esses fragmentos, mais do que constituir uma espécie de sintoma de amnésia da história coletiva, mostram um saber fundado no estranhamento que causa a alteridade dos antepassados, dos mortos, e uma rejeição permanente a uma narrativa compacta, linear. Os Banawá não têm ancestrais, pois não há concepção de uma ascendência comum que sustente uma unidade social passada ou presente. “O fio condutor dos acontecimentos passados não é uma totalização orientada de uma sucessão de fases vividas pela comunidade desde a origem dos tempos até o presente [...], mas uma série de totalizações parciais, palimpsestos particularistas cuja transformação numa realidade coletiva permanece virtual” (Menget, 1999, p. 164). Contrapondo-se a qualquer narrativa histórica total, as pessoas não se percebem como *sociedade*, como partes ou *membros* de uma totalidade, mas engajadas numa matriz de relações com os outros que nos permite “o reconhecimento de uma rede de relações transitivas, o que, por sua vez, pressupõe a capacidade de perceber relações entre essas relações” (Godelier *apud* Strathern, 1995, p. 38) – a alteridade opera constitutivamente “no interior” desse conjunto relacional que chamamos Banawá e movimenta vínculos e fragmentações em direção ao futuro, em direção ao passado. Cada pessoa relata memórias descontínuas de seus parentes (sobre seus avós, alguns chegam a falar sobre os seus bisavós, o horizonte do parentesco não alcança mais de três gerações) e costuma expressar desconhecimento – e ainda desinteresse – em relação a aqueles com maior distância de afinidade. Por isso, sobre as “velhas histórias”, *hiyara bote*, é plausível afirmar que “provindo dos mortos há muito tempo olvidados, não nos chegam, a rigor, de lugar nenhum” (Lévi-Strauss *apud* Gow 1997, p. 55), nesse processo contínuo de transformação da consciência que é o parentesco.

Um relato que poderia ser avaliado como “fundante” de um ponto de vista convencional oferece uma versão sobre as “origens da humanidade”. Vejamos:

A origem no buraco da árvore

As pessoas procedem do buraco da árvore do pequiá. Um temporal forte derrubou a árvore que, ao cair, partiu o tronco no meio. Dele saíram as pessoas. Isso aconteceu à beira do Waforofai [o rio Purus].

As pessoas que saíram do pequiá foram morar na foz do igarapé Waa, no Wamoriá. Moravam todos lá quando os Yima mataram Mowewawa à beira do Abafa [Api-tuã]. Então as pessoas aumentaram e se espalharam. Depois houve a briga com os *yara*, provocada por Hokoro e Yowibiri, que os mataram. As pessoas moraram depois na Maloca Grande do Yatifa, e posteriormente encontraram o Kitiya. Manoelzinho e os Jamamadi chegaram. Foi o tempo em que o patrão Firmino conheceu os Banawá (Toefi, Maloca, junho de 2015).

A “síntese histórica” que Toefi propõe, mais do que constituir uma pista, parece ser um roteiro para desorientar-nos, pela ausência de detalhes, pelo seu tom sumário, pela velocidade dos seus episódios. Sobre alguns deles, apenas citados aqui, existem relatos mais precisos – a morte de Mowewawa nas mãos dos Yima e, como já comprovamos anteriormente, o conflito de Hokoro e a chegada dos Jamamadi. Talvez o narrador tenha feito uma tentativa sucinta de atender a minha expectativa “historiográfica”. Uma outra versão deste relato expõe as coisas segundo um procedimento oposto: se a versão de Toefi ordenava os fatos produzindo um efeito desorientador, a versão de Badi, em que a hesitação é declarada, oferece pistas mais certas para a nossa compreensão:

As pessoas antigamente vinham do buraco da árvore, eram os Banawá, parece..., ou então eram outras pessoas. Começaram a cair frutas do pequiá e a árvore caiu, então surgiram as pessoas do buraco da árvore. O pai do meu avô dizia que tinha sido criado no buraco do pau. Tofe (Massaranduba) vinha do buraco do pau, o nome dele era Awabide (Badi, Maloca, junho de 2014).

Quando Badi narrou este mito, apareceu com evidência a “incerteza identitária” sobre essas primeiras pessoas, os primeiros “humanos de verdade”. Duvida em chamá-los “Banawá” porque esta denominação é muito recente. Chama também a atenção o fato que a geração “saída do buraco da árvore” é facilmente identificável no tempo: G+3 em relação ao próprio narrador. A dúvida de Badi não diz respeito a uma suposta formação da “identidade étnica” dos protagonistas: ela indica a radical inconsistência da “origem da sociedade”, de maneira que o narrador

parece desprezar uma informação que, aos olhos da nossa historiografia, seria precisamente a mais relevante: “eram os Banawá, parece..., ou então eram outras pessoas”. E, para desconcertar-nos ainda mais, situa o que para nós seria “cosmogônico” (e, em consequência, imemorial) a uma distância acessível, de apenas três gerações na linha ascendente do parentesco: Tofe, uma das figuras relevantes no início das relações com os extrativistas, é surpreendentemente *awabide* (“filho da árvore”), uma das pessoas surgidas desse “pequiá primordial”.³⁹ De novo, o parentesco como marco da história.

A procedência de Tofe e das pessoas antigas do buraco da árvore caída de pequiá conecta os Banawá com mitologias análogas entre outros Arawá. Um mito suruwaha, por exemplo, adere a esta origem vegetal/arbórea dos humanos: Ajimarihi (o “avô-onça” que possui uma posição de demiurgo) caminhava pela mata à procura de frutas, a partir das quais foram surgindo os diversos povos. Pegava as frutas, as esfregava, soprava nelas e pedia que falassem, mas as falas das pessoas que surgiam eram “feias” (*ati tijuwanaxu*) e confusas (*danuzyri*). Dessa maneira, os Juma surgiram da fruta de ucuqui, por isso eles são altos e grandes. Da semente de patauá surgiram os Zamadi, cuja fala é incompreensível. E da fruta da árvore do breu surgiram os Sanamadi, predecessores dos Suruwaha: ao esfregar as frutas do breu, Ajimarihi viu que elas se transformavam em pessoas de fala agradável, com a pele bonita, pintada de urucum. Surgiram dois casais, futuros maridos e futuras esposas: os homens aprenderam de Ajimarihi a maneira de construir a casa, de levantar os esteios e de tecer a cobertura de caranaí, assim como a elaboração das flechas e o preparo do curare e do tabaco. Da esposa dele, Jumanihia, as mulheres aprenderam a tecer as redes, a fiar o algodão e a trabalhar com argila para fabricar as panelas e alguidares.

Uma narrativa jarawara conta o extermínio do povo após o ataque dos inimigos canibais, os Juma. Apenas uma mulher sobrevive, permanecendo escondida no buraco de uma árvore, protegida com uma flecha besuntada com sangue menstrual. Após o encontro com um caçador na floresta, ela tece duas redes de algodão com seu fuso, prepara massa de mandioca *iyawa* e casa com ele: o casal tem muitos filhos, e o povo cresce novamente (Schröder e Maizza, 2018).

³⁹ A linha de parentesco que conecta o protagonista Badi (ego) com Tofe (MF) passa por Marabe (M). Em realidade, Tofe é avô materno de Badi – talvez a ênfase na antiguidade do evento tenha movido Badi a situar Tofe como “pai do meu avô”.

Na mitologia kulina, Tamako e Kira, irmãos primordiais, promovem transformações de árvores em animais, gerando os diversos grupos de gente (Altmann, 1995, p.166-171). Kira fez surgir os animais a partir de pedaços de âmago de árvores, assim como os brancos. Seu irmão Tamako faz surgir os *madiha* a partir das palmeiras (jaci, ouricuri, babaçu...).⁴⁰

Os Jamamadi orientais, próximos aos Jarawara e aos Banawá, identificam diversos coletivos que convergiram na sua formação contemporânea. Segundo Kere,⁴¹ estes coletivos são os Wayafi, Hawa, Kosiba (que ele identifica como “Jamamadi de verdade”), Hi Merimã, Banawá, Boti, Nakanike madi (os “Kanamadi” do igarapé Sabuhun), Awabodi yafi e Wadi: várias destas denominações correspondem a nomes de palmeiras,⁴² apontando assim a uma origem arbórea dos humanos: perguntar a um Jamamadi a qual grupo ele pertence seria, em realidade, perguntar “de qual árvore você provém” (Shiratori, 2018, p. 336).

A reconstrução das trajetórias nativas mostra a pista das transformações topológicas (Gow, 1991, p. 295) que balizam a memória coletiva. Há uma qualidade constitutiva na relação entre os humanos e os lugares que eles habitam, e que fundamenta o regime banawá de territorialidade: “lugares emergem nos discursos indígenas como coisas que oscilam entre um *evento* e um *sujeito* — um agente ou uma congregação mais ou menos temporária, mais ou menos ‘harmônica’ de uma pluralidade de agentes” (Coelho de Souza, 2017, p. 12). Trata-se de uma história que consiste na construção de novas localidades, de um processo permanente de fabricação de lugares humanizados por parentes.

⁴⁰ Em relação aos coletivos *madiha*, Amorim (2015, p. 114), com pesquisa na Terra Indígena Lago Ualá, no baixo Juruá, identifica treze denominações, entre as quais *nara madiha* (referente à palmeira-jaci), *dsawida madiha* (pupunha) e *hawa madiha* (patauá).

⁴¹ Comunicação de Kere, jamamadi, durante o encontro “Diálogos sobre isolamento e contato: Os Hi Merimã e os povos do seu entorno”, promovido pelo Centro de Trabalho Indigenista e a Funai na Base Piranhas da Frente de Proteção Hi Merimã, com participação de indígenas Banawá e Jamamadi, em novembro de 2016.

⁴² Assim, *hawa* corresponde ao patauá; *kosiba*, ao babaçu; *boti*, ao ouricuri.

2.1 Os tempos no igarapé Waa

No chão dessa história coletiva, no reconhecimento dessas pessoas-lugares por parte dos parentes, fala-se dos tempos do igarapé Waa não como de uma instância fundacional, mas como de um lugar antigo, no limite até o qual a memória social banawá consegue retroagir. As pessoas não são unânimes na identificação exata do igarapé Waa. Badi o identifica com o Wamoria (o igarapé Mamoriazinho, afluente do Purus cuja foz se encontra a jusante do seringal Santo Antônio do Apituã)⁴³ ou com um igarapé nas cabeceiras dele, mas em outros momentos diz que se trata do igarapé Kosofa, o Geissuã dos seringueiros. Toefi explica que se trata de um lugar próximo ao igarapé Awidafa (ou Quaru), a leste, com a nascente próxima ao Purus. Além das nascentes do Waa haveria uma campina grande, *amosi*, uma região de terra branca, com arbustos e capinzais, com animais não reconhecíveis: são de grande porte, mas não são onças, nem antas, nem queixadas, e configuram uma espécie de não-lugar para os humanos. Todas estas referências são próximas aos territórios contemporâneos, e remetem a uma região a leste das atuais terras habitadas pelos Banawá, já nas imediações das várzeas do rio Purus.

Os mais velhos referem que antigamente só havia terra-firme, não havia cursos d'água. A sucuriju foi abrindo os rios e igarapés sulcando a terra-firme. Ela foi conversar com a onça-pintada, e disse: “E agora, como é que você vai fazer? Você vai dar nome aos rios e igarapés”. Então a onça foi nomeando todos eles: Waa, Awidafa, Kitiya, Birei...⁴⁴ Naquele tempo não havia animais (*bani*), somente macacos-prego (*yowi*), e a onça comia pau podre. As pessoas que antigamente moravam no igarapé Waa faziam fogo com *wawadi*, uma madeira oleosa que acendia ao friccionar. No dia a dia conservavam sempre brasas acesas, e as transportavam nas viagens e nas caçadas de vários dias. Essa época é descrita como um tempo de muitos deslocamentos, as pessoas viviam em constante movimentação. Aconteciam fenômenos extraordinários, atualmente surpreendentes, como o dia em que caíram peixes do céu: durante um intenso temporal no Waa, as águas do céu se abriram e jogaram peixes sobre a aldeia e sobre a mata. As pessoas ficaram com receio de comer esses peixes, chamados *mamakowa*, por terem caído das águas do céu, comenta Badi.

⁴³ Os Jarawara e os Jamamadi identificam o igarapé Waa com o Mamoriazinho (Maizza, 2012; Shiratori, 2018).

⁴⁴ Kitiya é o nome nativo do igarapé Banawá. Birei é corruptela de “Piranhas”.

A geração do Waa tem como protagonistas Nokinimeri e sua esposa Maana, Yowaki e Kaimore, e Afifata – destacado pela sua competência xamânica. “Antes deles estavam as pessoas que surgiram do buraco da árvore”. Badi conta como Afifata, Nokinimeri e Yowaki se juntaram para resgatar a alma (*kanamori*)⁴⁵ de Maana. Eram xamãs fortes, inalaram tabaco e desceram debaixo da terra para trazer de volta a alma de Maana, que estava na casa do espírito *inamadi*.⁴⁶ Porém, ao chegar lá encontraram uma barreira de troncos impossível de atravessar. Ouviram os gemidos de Maana, que estava presa na casa do espírito *inamadi*. Conversaram sobre outra maneira de resgatar a alma *kanamori* de Maana, pois a alma-corpo (*abono*) dela estava quase morrendo. Afifata viu uma brecha no chão, uma fenda estreita, e tentou atravessá-la para descer debaixo da terra, mas não conseguiu. Depois eles viram uma semente de taioba (*makafira*) e disseram: “Essa semente é pequena e pode descer para trazer de volta a alma de Maana”. Inalaram rapé e fizeram a semente descer à casa do *inamadi*. A semente trouxe de volta a alma de Maana, sua alma-corpo reviveu e ela ficou bem.

Esta conjunção xamânica dos três protagonistas da vida coletiva no Waa aparece também em outros episódios, como o relatado por Toefi:

Afifata, Nokinimeri e Yowaki eram três xamãs fortes, eles – e também Sawa, meu avô – moravam no igarapé Waa, perto do Purus. Afifata, Nokinimeri e Yowaki possuíam *yama inawari*.⁴⁷ Quando adoeciam, eles iam ao céu e chamavam os *doni* das frutas do mato e da mandioca. Os *doni* chupavam seus corpos, tiravam as armas de *inamadi* que estavam nos corpos deles e ficavam bons. Os *doni yokana* (“espíritos verdadeiros”) tiravam as doenças dos xamãs.

Um *doni erebo* (“espírito mau”) roubou a filha de Nokinimeri e a levou à sua casa na floresta. Nokinimeri era xamã e sentiu o mau cheiro que têm os *inamadi*, e o reconheceu. Chamou os *doni* das frutas do mato, que lhe disseram: “Vá buscar o *doni erebo*, ele quer comer tua filha”. O *doni erebo* ouviu a conversa dos *doni* que acompanhavam Nokinimeri. Um *doni* que estava escondido fez as suas armas e disse ao *doni erebo*: “Vou te matar”. O *doni erebo* saiu correndo. A filha de Nokinimeri estava quase

⁴⁵ Na sua concepção de pessoa, os Banawá identificam diversos “componentes”, entre os quais *kanamori* e *abono*. De maneira prática, mesmo sendo ciente da sua inadequação, traduzirei *kanamori* como “alma” e *abono* como “alma-corpo”, dado o caráter polissêmico do termo, com aspectos muito semelhantes ao expressado por Bonilla (2007, p. 145-149) a respeito dos Paumari, por Maizza (2012, p. 54) a respeito dos Jarawara e por Shiratori (2018, p. 130) a respeito dos Jamamadi.

⁴⁶ Os “espíritos” *inamadi* e *doni* são sujeitos extra-humanos com grande protagonismo na cosmologia banawá. No capítulo 7 abordarei o tema das relações dos Banawá com os *inamadi*.

⁴⁷ Os objetos patogênicos ou “pedras” próprios dos xamãs.

morrendo, mas o *doni* bom conseguiu entregá-la ao pai (Toefi, Maloca, setembro de 2015).

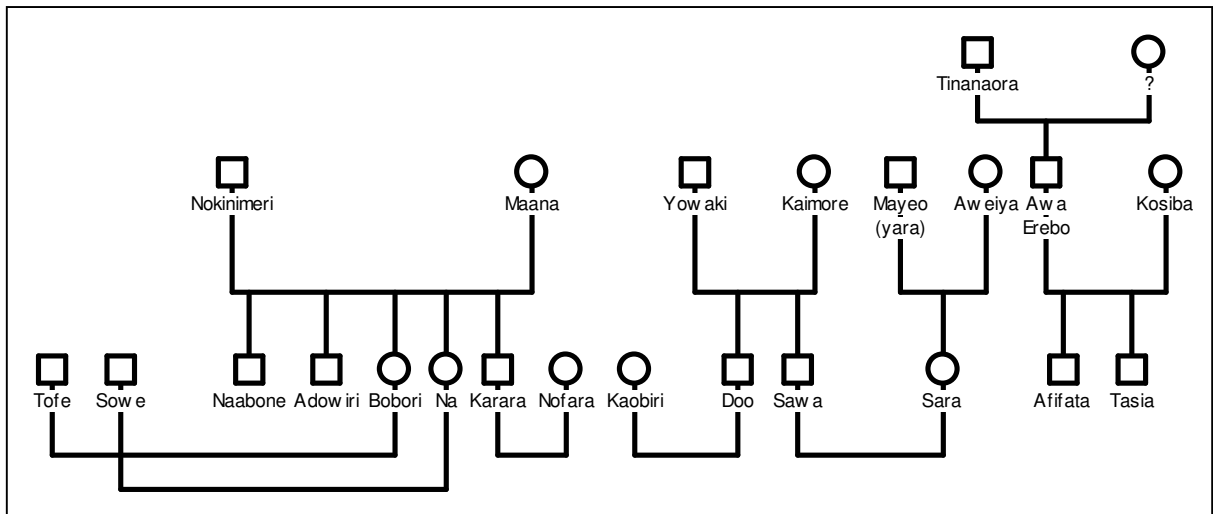


Figura 1: Relações de parentesco nos tempos do Waa

Os tempos do Waa são descritos como uma época de vigor xamânico, na qual os processos centrípetos e centrífugos de diferença se expressavam em conflitos internos e em conflitos com os *yara*, presentes nas vidas de mulheres como Aweiya e Modo, que tiveram relacionamentos com homens seringueiros. Yawini, mulher adulta da Maloca, é bisneta de Aweiya e narra este universo de conflitos que perpassavam a vida dentro e fora dos grupos residenciais banawá:

Aweiya, avó de Nao, morava no Bacia com um *yara* do Waforofai [o rio Purus] chamado Mayeo, com quem teve uma filha, Sara. Aweiya teve outra filha com outro homem *yara*, ela se chamava Awa Kobonare e era muito bonita. Naquela época teve outra mulher casada com *yara*: Modo casou com Firera, e tiveram um filho chamado Nokowara. Modo teve Samake como primeiro marido, depois casou com Firera. As pessoas não gostavam de Firera porque ele queria fazer sexo com as jovens da aldeia. Tofe ficou com raiva dele e pediu a Fada que o matasse. Fada pediu a Firera que o acompanhasse ao castanhal e lá atirou nele. Não quiseram enterrá-lo, jogaram seu corpo num poço do igarapé para que fosse comido pelos urubus. As pessoas, com receio dos *yara*, fizeram um cemitério com crucifixo e disseram que Firera tinha morrido de doença. Assim evitariam a vingança dos *yara* (Yawini, Maloca, outubro de 2015)

Firera foi um dos primeiros “marreteiros” a estabelecer relações comerciais com os Banawá: Doo, filho de Yowaki e Kaimore, iniciou esses intercâmbios, que logo se mostraram carregados de tensões e conflitos que derivaram na morte do comerciante. A proximidade dos

yara provoca um conturbado jogo de interesse pelas mercadorias, de rejeição ao modo de proceder dos estrangeiros e de receio pela violência que essas relações novas começam a gerar, causando dissensões entre as pessoas. O relato de Yawini a seguir destaca o comparecimento dos conflitos de feitiçaria, sobre os quais paira a tensão que os xamãs sentem em relação à presença ameaçadora dos *yara* nos contornos da vida coletiva.

Um dia Aweiya foi ao roçado buscar banana para as suas duas filhas pequenas, Sara e Awa Kobonare. Deixou as meninas com Kaimore. Kaimore tinha um defeito nas pernas, elas eram grudadas, não podia caminhar e passava o dia deitada ou sentada na sua casa *yobe bidi* – por isso as pessoas a chamavam Dabobo. As duas crianças choravam com fome ao redor da casa de Dabobo. Numa casa próxima estava Nokiyimeri, que foi ficando muito irritado com o choro das duas crianças. Ele era um xamã forte. Nokiyimeri chamou as duas crianças e pediu que se aproximassem. Ofereceu-lhes uma banana-comprida, *yifariwe*. Deu uma metade a cada uma delas. Sara, desconfiada, ficou com o pedaço de banana na mão e Awa Kobonare mordeu a banana. Voltaram à casa de Dabobo, que brigou com elas ao ver que tinham aceitado a banana oferecida por Nokiyimeri. Awa Kobonare vomitou, caiu no chão e morreu no instante, devido ao feitiço que Nokiyimeri tinha colocado na banana.

Quando as pessoas viram que a criança tão bonita tinha falecido, se irritaram com o xamã. O corpo de Awa Kobonare jazia nos braços de Dabobo. Quando Aweiya voltou do roçado, se jogou chorando sobre o corpo da filha morta. A esposa de Nokiyimeri também ficou furiosa com seu esposo por causa do feitiço que tinha lançado sobre a menina, e brigou fortemente com ele.

As pessoas disseram a Nokiyimeri: “Você matou a criança que era filha de *yara*, agora eles vão se vingar da morte dela”. Ele respondeu: “Vocês não contem nada aos *yara*. Se vocês falarem sobre o que aconteceu, vou jogar *yama inawari* e matar todos vocês”. A esposa dele disse; “Por que você fez isso com uma criança pequena, tão bonita? Não precisava! Você ficou em casa aborrecido com o choro das crianças que estavam com fome. A mãe delas tinha ido à roça buscar banana para elas. Você poderia ter ido caçar ao mato e isso não teria acontecido!” Nokiyimeri ficou com raiva da esposa e bateu no rosto dela, que ficou inchado do feitiço. Enquanto as pessoas enterravam a menina, a esposa do xamã sofria no rosto por causa do feitiço do seu marido. Mas Nokiyimeri acabou retirando o feitiço do rosto dela. A mulher não faleceu (Yawini, Maloca, outubro de 2015).

Os *yara* já tinham, portanto, uma presença expressiva nas vidas dos Banawá, como emerge nos relacionamentos descritos na narração, assim como no receio dos xamãs em relação a eles. Mundica, filha de Yawini, ao ouvir o relato da sua mãe, pondera: “Meus parentes e eu somos misturados, pois Aweiya casou com *yara* e deles nasceu a minha avó Nao. E assim vai reconhecendo traços “de branco” na fisionomia de seus parentes: “O cabelo de Nao [MM de

Mundica], a altura de Tideke [MB], o bigode de Toefi [MB], tudo tem jeito de *yara*. É porque meus parentes e eu somos misturados com civilizado”, comenta Mundica. Essa mistura nada tem a ver com um processo de mestiçagem: “‘misturar sangue’ é essencialmente uma referência ao passado, à criação do parentesco, mais que uma guia para o comportamento contemporâneo” (Gow, 1991, p. 143). O casamento de Aweiya e Mayeo – assim como o de Hade com Iva na geração seguinte – é concebido no movimento de apropriação da alteridade próprio da constituição do parentesco, mais do que como um “casamento interétnico”. Essas alianças são pensadas como integrantes da formação da vida coletiva passada e presente.

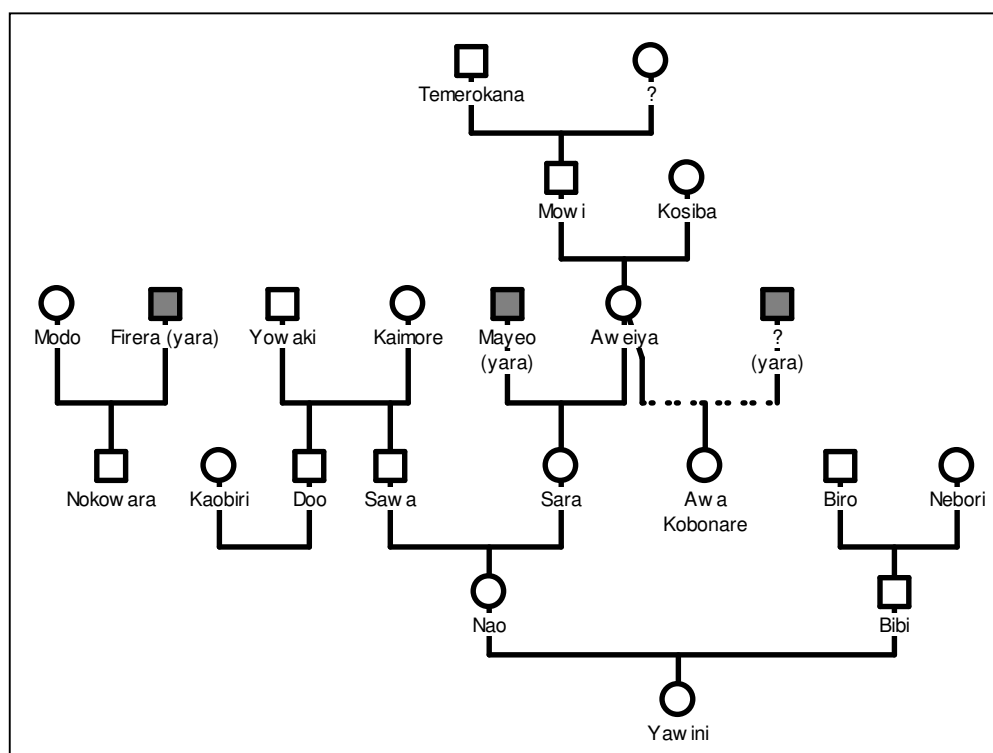


Figura 2: Relações com os *yara* em tempos de Aweiya⁴⁸

⁴⁸ Chama a atenção a relevante presença de relações com os *yara*. A respeito de F e M de Aweiya, Buller e Buller (2014) registram outras duas possibilidades: segundo as informações de Yowaki, ela seria filha de Mowi Kosirabidi (“Mowi, filho de Kosira”) e de Naorisi Temerokanabide (“Naorisi filha de Temerokana”); e, segundo Bido, seria filha de Awa Erebo e de Kosiba. Estas reconstruções genealógicas são realizadas a partir de recomposições do “quebra-cabeças” de dados de parentesco dispersos, obtidos a partir de diversos indivíduos. Aqui, por exemplo, alguns dados foram obtidos de Yawini, mulher idosa contemporânea, mas ela não alcança todos os indivíduos até a geração G+5 expressa na figura.

Numa persistente operação de distanciamento dos antepassados, os eventos que marcam os tempos do igarapé Waa expressam um mundo perigoso,⁴⁹ numa vida perpassada por acidentes, ataques de predadores, riscos de morte que as pessoas enfrentam, sobrevivendo graças a contínuas operações de salvamento:

Biyao voltava de caçar, ele tinha matado um queixada e o carregava no caminho ao anoitecer. Ele não tinha luz para guiar-se e as pessoas saíram à sua procura com forquilhas de breu aceso. Naquele tempo as pessoas moravam no igarapé Awidafa. Biyao foi mordido por uma cobra *taramaka*. Ela é grande, com dentes que provocam uma ferida igual a um corte de faca, muito venenosa. A cobra *taramaka* mordeu Biyao na coxa de maneira que quase ele perdeu a perna. As pessoas o carregaram até a casa, o deitaram na rede e aqueceram ao calor das brasas a sua perna ferida. Usaram cinzas de castanha para curá-lo – as castanhas queimadas produzem um óleo que, ao ser passado no corpo, deixa marcas semelhantes às do jenipapo e cura as picadas de serpente.

Outra pessoa atacada por serpente *taramaka* foi Samake. Samake saiu para defecar ao anoitecer; estava cima de um tronco quando percebeu que ia ser mordido pela cobra. Gritou pedindo auxílio e as pessoas chegaram com luz de breu. Mataram a cobra *taramaka* com curare *ia*.

Kowarowa pescava no lago e pegou uma piranha-preta. Ao ouvir o barulho da piranha capturada por Kowarowa, um jacaré-açu se aproximou. Kowarowa tentou defender-se com o braço, que subitamente o jacaré arrancou. Mas Kowarowa não morreu.⁵⁰ Apesar de ter perdido o braço, ele destacou pelo tamanho dos seus roçados: plantava muita banana e cana, que sempre oferecia às pessoas. Sua roça não acabava (Yawini, Maloca, outubro de 2015).

O movimento constante dos Banawá nos seus deslocamentos na floresta, na dinâmica ágil dos seus acampamentos *tokobide*, os expõe às alteridades perigosas, numa ambígua atribuição dos ataques aos espíritos *inamadi* e aos animais, num mundo onde a capacidade de transformação é inerente também aos predadores.

⁴⁹ A concepção de um mundo perigoso vai ser um dos eixos fundamentais que atravessa esta etnografia. Poderíamos afirmar, no âmbito banawá, o mesmo que Maizza declara em relação aos Jarawara: “o tema do mundo perigoso [...] surgiu dos próprios mitos jarawara e das grandes preocupações existenciais deste povo” (2012, p. 33).

⁵⁰ Badi explica: “Kowarowa sangrou muito, naquele tempo as pessoas usavam muito remédio do mato e colocaram folhas de taboca *hado* e embiras no braço de Kowarowa, que foi sarando. Ele conseguiu fazer todas as tarefas, caçava com arco e flecha”.

O corujão *titibi* e a morte de Baba

Antigamente as pessoas estavam em casa, num lugar onde começou a dar muito carapanã. Ao entardecer, por causa dos carapanãs, as pessoas se mudaram para os seus tapiris (*tokobide*) que estavam espalhados nos arredores. Levaram as redes, colocaram o breu numas forquilhas para iluminar o caminho e só voltaram ao amanhecer, para poder dormir tranquilamente, sem carapanãs.

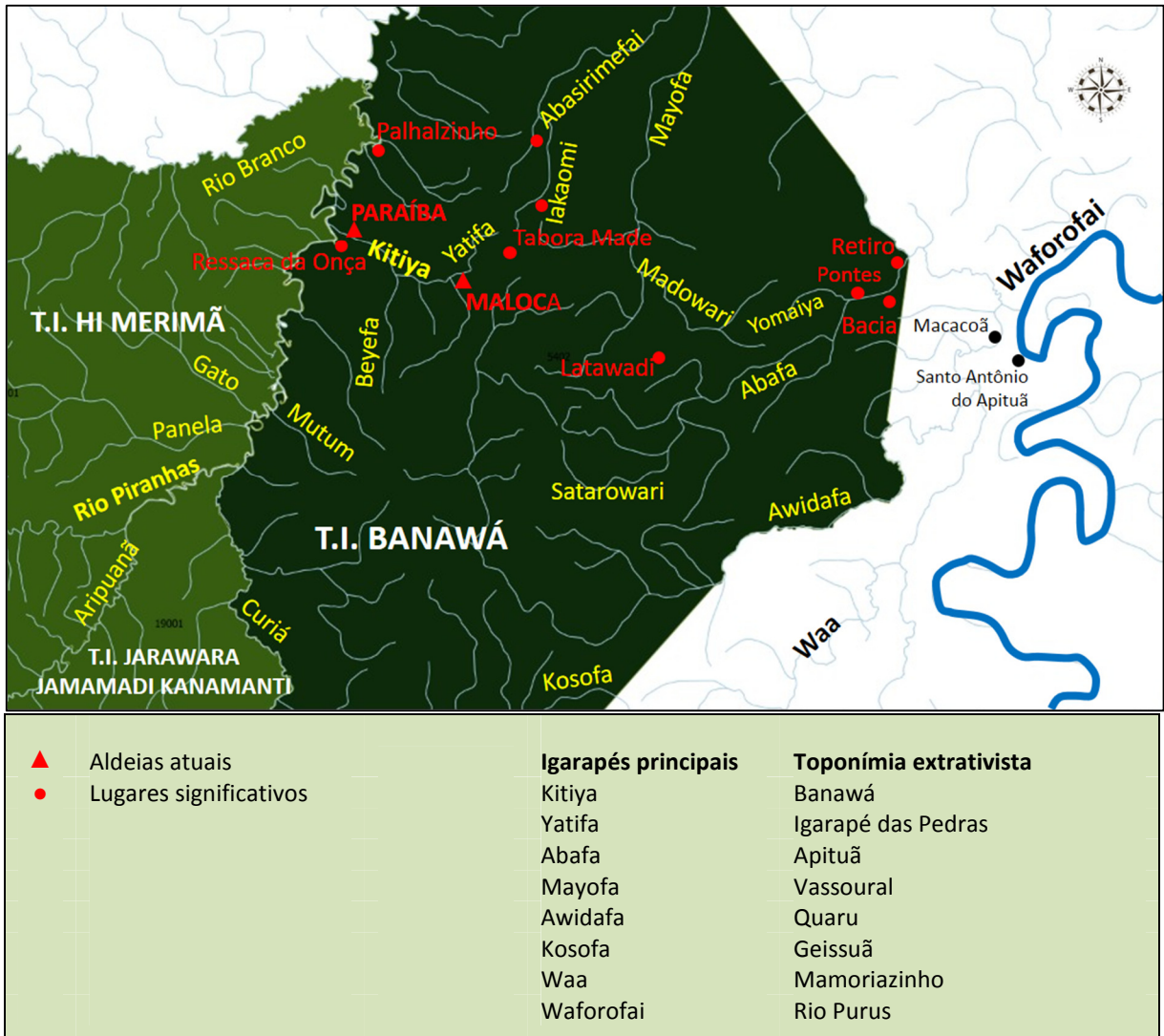
Todo mundo estava já saindo das casas, apenas a rede de Baba continuava atada. Baba permanecia sentado, inalando tabaco, as pessoas lhe diziam: “Vamos embora ao *tokobide*, Baba. Já está ficando escuro!” E ele respondia: “Podem ir, eu vou ficar mais um pouquinho cheirando rapé. Depois pego meu breu aceso e alcanço vocês”. As pessoas foram embora aos seus tapiris espalhados na mata, e Baba ficou sozinho.

Escutou-se o barulho na mata: “Ti-ti-bi, ti-ti-bi”, era um bicho voando. Baba pensou que podia tratar-se de *inamadi*. O corujão *titibi* chegou e se lançou sobre Baba. Ao cair, ele ficou com a perna enganchada na rede, jogado no chão. Chegaram muitos corujões, Baba gritava.

As pessoas ouviram os gritos de Baba, disseram: “Olha esses gritos, vamos buscar Baba, já é de noite!” Alguém respondeu: “Vou não! Ele não veio porque não quis, todos nós o chamamos! Ele tem breu, se quiser ele vem”. Mas Baba estava com a perna enganchada. Os corujões comeram as tripas de Baba, que morreu. Ficaram seus braços e pernas, uma perna enganchada nas cordas da maqueira, e as tripas devoradas.

Na manhã seguinte as pessoas encontraram Baba morto pelos corujões *titibi*. De fato, quando ao entardecer as pessoas mudaram para os tapiris dos arredores, deixaram a carne de macacos-barrigudos e outros *bani* no alto das casas. Ao chegar ao dia seguinte, a carne já não estava mais. Então perceberam que os corujões vinham de noite e comiam os macacos-barrigudos. Desta vez, comeram as tripas de Baba, que tinha ficado sozinho (Yawini e Mundica, Maloca, junho de 2014).

Esse mundo perigoso alcança um momento culminante com a eclosão dos conflitos com os seringueiros do rio Purus, acirrados com o ataque de Hokoro e Yowibiri à família de Beto Camilo e com a posterior expedição de vingança promovida pelos seringalistas e a polícia de Canutama. Os Banawá empreendem um movimento de retração, com duas rotas mais importantes: uma em direção ao igarapé Mayofa, outra rumo às terras-firmes a oeste, nos igarapés Yatifa (“igarapé das pedras”) e Kitiya.



Mapa 3: Lugares banawá

2.2 A vida no igarapé Mayofa

Os jovens banawá contemporâneos tipificam duas reações de seus antecessores nas relações com os *yara*, e falam de “um grupo mais bravo, que não usava roupa, que vivia na mata” e de “um grupo mais manso, com roupas e terçados, que vivia nos igarapés”. Essa aparente divergência expressa um movimento que oscilava continuamente entre a aproximação e a distância em relação aos estrangeiros. As narrativas apontam que havia, de fato, grupos residenciais que priorizaram um afastamento da convivência com os extrativistas, e outros que, apesar da cautela, tinham maior interesse no estabelecimento de novos laços sociais com os *yara*. Entre os mais abertos, o grupo de Sawa, orientado em direção ao igarapé Kitiya, acabará estreitando relações com os sorveiros e castanheiros do rio Piranhas. Em contraste, seu irmão Ifi priorizou

locais residenciais no igarapé Mayofa (Vassoural para os seringueiros), uma zona de refúgio mais isolada. Não se tratou de uma cisão de grupos, pois os movimentos de junção e de dispersão continuaram, e houve lugares de residência compartilhados por muitos, como Latawadi, que será um importante assentamento após os desastres do Bacia. As histórias residenciais das gerações precedentes são vitais no processo de criação do parentesco (Gow, 1991, p. 219), e até hoje fundamentam as pautas da socialidade dos atuais grupos residenciais na Maloca do igarapé Yatifa e na aldeia Paraíba. O velho Ifi até hoje possui uma dupla residência, alternando períodos na Maloca com longas estadias na sua casa do igarapé Mayofa, que nunca abandonou.

Um relato marca a memória das pessoas sobre os tempos em que um grupo relevante se estabeleceu no igarapé Mayofa, e que expressa de maneira contundente como a rede de relações banawá abrange um campo de perigo e diferença que está na base dos seus movimentos.

O perigo do timbó no Mayofa

No tempo em que as pessoas moravam no Latawadi, Bibi organizou uma grande pescaria no Mayofa. Bibi e Nao tinham apenas duas filhas: Kesi, que já caminhava, e Yawini, que era criança de colo. Abawi e Toefi ainda não tinham nascido.

Arrancaram timbó (*kona*) na mata numa quantidade enorme. Os homens passaram o dia inteiro batendo as raízes de timbó arrancadas, até quase anoitecer. Nunca tinha sido arrancado tanto timbó – homens, mulheres e crianças participaram da pescaria, acampando à beira do Mayofa. Quando lavaram nas águas do Mayofa os cestos com o timbó triturado, rapidamente as águas embranqueceram, como um leite que se espalhava mais e mais no igarapé. Foram capturadas muitas matrinxãs (*aba e aba sawei*), pacu-burro (*tobari*), jatuarana, surubim (*bama*), muito peixe. Os homens flechavam, as mulheres apanhavam com cestos. Fizeram grandes *viraus*⁵¹ para moquear o peixe, já ao entardecer.

De repente o céu mudou. Ouvia-se no Mayofa um barulho intenso, como de barcos de vapor. As pessoas viram luzes, faíscas, barcos andando sobre as águas do igarapé. Um espírito *inamadi*, dono (*abono*) do Mayofa, provocava tudo isso: estava enfurecido com a morte dos peixes, na quantidade enorme em que aconteceu.

Ao amanhecer Bibi saiu do acampamento e foi até o local onde tinha sido batido o timbó. Ouviu uma voz e uns gemidos, choros que procediam de trás de um pé de mari-mari. Bibi se aproximou com temor, escutava um choro intenso e depois uma voz que disse: “Por que vocês fizeram isso?! Mataram todas as minhas pessoas. Agora eu estou sozinho... Mas vocês vão pagar por essas mortes, muitos de vocês vão morrer porque

⁵¹ Corruptela de “jiraus” no português dos Banawá. “Virau” é a grade usada para moquear os peixes.

maltrataram minha gente”. Era o *inamadi* que queria atacar e vingar-se das pessoas por causa do timbó que tinham derramado no Mayofa.

Naquela tarde o sol parou no momento do entardecer e se apagou. Veio um vento forte, muito forte (*boni moni*), as pessoas pensavam que o mundo ia acabar. Bibi, após escutar as palavras e o choro do *inamadi*, dono do Mayofa, sentiu um frio intenso no corpo, e uma forte inquietação e medo. Voltou correndo ao acampamento onde todos estavam. Ao chegar, Nao reclamou e lhe disse: “Você me deixou sozinha com as duas crianças pequenas!” Bibi, assustado, disse a ela e a todos: “Vamos embora, depressa! Eu escutei os gemidos e a voz do *inamadi* dono do Mayofa: ele está com raiva por causa do timbó que nós jogamos. Quer nos matar por termos matado tantos e tantos peixes”.

Todo mundo se apressou para sair do lugar, deixaram o peixe nos moquéns com as fogueiras acessas. Atrás ficaram panelas, flechas, muitos pertences. Bibi corria com o corpo dolorido, com os braços sobre o corpo tremendo de frio. Fugiram do *inamadi* e chegaram à aldeia de Latawadi.

Muitas pessoas adoeceram. Foi nesse tempo após a pescaria com timbó no Mayofa que morreram primeiro Sikari e Teri, depois Modo e Kabai, e finalmente o jovem Kiyawa, irmão de Bido. Bibi e Okowabi ficaram gravemente doentes do feitiço do *inamadi*, mas Tofe, que era xamã, conseguiu curá-los quando estavam à beira da morte.

Sikari, a filha caçula de Towi, morreu primeiro. Teri estava muito doente, devido a uma ferida que começou nas nádegas e se espalhou pelo corpo, corroendo sua carne. Iva pediu que fizessem uma cova grande para os dois corpos, e que enterrassem Teri, que ainda estava viva, junto com o corpo de Sikari. Teri já estava sem movimento, não conseguia falar, mas seu coração ainda batia e ela mantinha os olhos abertos, e respirava. Teri era filha de Sowe e Na. Quando estavam jogando terra sobre o corpo de Teri, ela gritou, chamou seus pais, mas as pessoas continuavam jogando terra sobre ela e sobre o corpo de Sikari. Teri foi enterrada. Depois morreram ainda duas mulheres jovens, Modo e Kabai. As pessoas contam que, durante a pescaria no Mayofa, elas apanhavam peixe com muito entusiasmo, permaneciam dentro das águas do igarapé e os peixes se deslizavam entre as suas pernas, nas suas vaginas⁵². Após a pescaria adoeceram, suas carnes foram corroendo-se: suas pernas, a vagina, o corpo todo.

Tofe isolou Bibi e Okowabi numa casa de caranaí e babaçu, ambos estavam à beira da morte. Pegava o feitiço dos corpos deles com as mãos e soprava afastando-o. Num alguidar (*takarawa*) aquecia óleo de copaíba e gengibre para curar as duas pessoas que sofriam o mal do *inamadi* do Mayofa. Bibi e Okowabi conseguiram sobreviver graças aos cuidados e a cura do xamã Tofe.

Tofe tinha pedido a Kiyawa que ficasse também isolado, para receber os cuidados e livrar-se do feitiço. Mas Kiyawa disse: “Eu já estou melhor, não é preciso. Quero

⁵² A narrativa nos faz lembrar da presença do código sexual na mitologia do timbó, identificada por Lévi-Strauss na *Peça cromática* do primeiro volume das *Mitológicas* ([1964] 2004, p. 308 s.).

ir ao mato, quero pescar”. Kiyawa caminhou rumo ao cemitério onde jaziam as três mulheres, Sikari, Modo e Kabai. Tofe lhe advertiu que isso era muito perigoso. Quando já estava perto do cemitério, Kiyawa ouviu os gemidos de Sikari, Modo e Kabai. Ficou curioso para conhecer os *kanamori* (“almas”) delas e foi avançando, chegando mais e mais perto. Começou a soprar um vento forte e frio. Estava com medo, mas avançou. Ele estava entregando sua alma ao *inamadi*. Viu três borboletas azuis grandes (*baneko*) aproximando-se, as três borboletas passaram sobre ele. Então, ficou apavorado e voltou a casa depressa. Tofe tentou curá-lo, mas ao chegar à aldeia, Kiyawa morreu no instante.

Após estas mortes, as pessoas abandonaram Latawadi e mudaram para Tabora Made (Yawini e Mundica, Maloca, setembro de 2015).

Novas alteridades perigosas incidem sobre a vida dos Banawá, numa irrupção de sujeitos cósmicos que provocam transformações abruptas no coletivo: a vingança do espírito-dono do igarapé, a suspensão do movimento solar, o surgimento das doenças letais. Algumas referências da narrativa conectam esta alteração cosmopolítica com a experiência precedente da violência extrativista: os barcos de vapor, que definem o lugar do inimigo – o rio Purus, designado como Waforofai, “Rio dos Vapores” – ressurgem na escuridão súbita do dia com suas luzes, seu estrondo, provocando estupor nas pessoas que os veem navegando de maneira inacreditável nas águas do igarapé. A captura excessiva promovida pelas pessoas na pesca com timbó deriva numa retaliação mortal do espírito-dono, que vinga a morte dos peixes atacando com seu feitiço as pessoas, que “pensavam que o mundo ia acabar”. Neste movimento de metamorfose cósmica, os mortos produzem novos mortos: as almas *kanamori* dos falecidos, as borboletas *baneko*, o próprio espírito *inamadi* capturam Kiyawa numa atração fatal.

Contam que, antes daquele evento dramático, Tofe já tinha organizado uma pescaria com timbó, também no Mayofa. Aconteceu que, quando bateu timbó e jogou no igarapé o veneno das raízes, as águas se fecharam e o timbó sumiu, sem contaminar o leito do igarapé. Nenhum peixe morreu. As pessoas ficaram com medo e voltaram depressa para a aldeia. Foi assim que planejaram uma pescaria bem maior, com bastante quantidade de timbó.

A experiência imoderada parece ter consolidado nas pessoas uma espécie de “princípio de precaução” que impôs limites às operações de captura, fez adotar balizas próprias no exercício da diplomacia com os espíritos-donos e reconhecer o risco da reversibilidade dos excessos da predação: a morte dos peixes, presas do timbó, dá lugar à morte das pessoas, presas de *aba*

abono, espírito-dono dos peixes⁵³. A pesca com timbó *kona*, comumente realizada nos igarapés e lagos, está vedada até hoje no igarapé Mayofa, onde a captura de peixes se realiza apenas com anzóis ou zagaias. E a cautela é mantida com rigor de forma específica nesta região, e não em outras. Ifi, nos dias atuais, não gosta que as pessoas frequentem essa área, onde ele tem casa e roça. Há uma distância de quase dois dias da sua casa na Maloca até o igarapé Mayofa: quando Ifi se desloca ali, sai de manhã cedo e caminha até o entardecer, pernoita no igarapé Wifa e no dia seguinte chega à sua roça, situada no pequeno igarapé denominado Abasirimefai. Mayofa fica mais adiante, a algumas horas de caminho. Nele há abundância de peixes, mas o perigo persiste: recentemente Soberana, filha de Ifi, quase morreu ao ser puxada por um enorme surubim que ela tinha fispado no anzol.

O igarapé Mayofa, ocupado na sua parte mais alta pelos Banawá, foi conhecido posteriormente por eles no seu curso à jusante, durante os anos de incorporação às atividades extrativistas. O Mayofa desemboca no baixo rio Tapauá, no curso baixo é conhecido como Sitiari pelos extrativistas. As pessoas relatam que no baixo Sitiari havia muitas colocações de seringueiros, em algumas delas houve grandes mortandades por causas das onças e da malária.

Assim como pude observar entre os Suruwaha, há entre os Banawá uma minuciosa toponímia que identifica em detalhe lugares muito específicos do seu território, igarapés minúsculos cujos nomes remetem a episódios de caça, encontros com estranhos, traços peculiares da fauna e da flora. Esse conhecimento meticuloso do microterritório contrasta com a imprecisão das referências de rios e terras distantes, sempre descritos com insegurança e dúvida: as experiências do mundo vivido, os lugares onde se desenvolve a própria socialidade, apagam os lugares distantes em imagens nebulosas, irrelevantes. Assim, no igarapé Sirobodifei (“igarapé das frutas de uxi”), afluente do Iakaomi, Ifi, Badi e Bido descobriram barreiros muito extensos, frequentados por *bani*. Bido matou uma anta ali: foi repreendido por Ifi, pois eles eram poucos

⁵³ É inevitável fazer aqui uma referência aos Suruwaha, que consolidaram a morte por envenenamento com timbó como *causa mortis* dominante nas últimas gerações, e que se concebem como *kunaha bahi*, “presas do timbó”. Para os Suruwaha, os mortos por envenenamento percorrem um viagem angustiante, perigosa, rumo às águas do céu, até alcançar *bai dukuni*, “o lugar do trovão”. Durante um percurso atormentado, são perseguidos pelo *kunaha karuji*, “o espírito do timbó”, que avança de forma ameaçadora sobre eles acompanhado pelas suas onças-xerimbabos. Encontramo-nos aqui perante uma transformação estrutural – os Banawá, em função da sua conduta hiperpredadora pelo excesso de timbó, transformados em presas de *aba abono*, “dono dos peixes”, *versus* os Suruwaha, na sua condição de hiperpresas (Aparicio 2015b), vivendo uma transformação em presas do timbó?

e muita carne estragaria. Assaram a costela da anta e, de fato, muita carne se perdeu (já observei em várias ocasiões que os Banawá desistem de matar anta devido à quantidade de carne que poderia ser desperdiçada; sua preferência – diferente dos Suruwaha – são queixadas e caititus). O igarapé Banitonefa (“igarapé dos ossos dos animais”) foi assim chamado porque Ifi encontrou nele muitos ossos de animais. O igarapé Karabowaibeofi recebe esse nome porque nele foi achada uma peça de madeira lavrada para confecção de zarabatana (*karabowe*).

Destacam também algumas localidades referentes à presença dos *yara*, todas elas como lugares onde os Banawá começaram a perceber a irrupção extrativista no seu território. Assim, Latawadi (que não deve confundir-se com outra localidade homônima, onde Badi nasceu) era uma capoeira onde encontraram tambores, latas de querosene, alumínio – daí o nome Latawadi, “lugar das latas”; Namiwei: o local onde havia uma casa subterrânea feita por cearenses seringueiros, relatada em algumas narrativas; e Karafawadi, “lugar das garrafas”, pois no local os Banawá encontraram muitas garrafas e pregos, sinais da presença extrativista.

2.3 Tabora made, a “Maloca Grande”

Entre as décadas de 1930 a 1960 os Banawá se movimentam ao longo do *hinterland* Purus-Piranhas estabelecendo-se num conjunto de localidades conectadas por uma profusa rede de caminhos, e mantendo uma intensa mobilidade através das campinaranas e florestas altas da região. Sabatão, filho de Okowabi e Yabo, que hoje reside na Maloca, explica que “depois das mortes no Bacia, as pessoas se espalharam pelas cabeceiras do Mayofa. Outros se estabeleceram no Latawadi (“lugar das latas”), no igarapé Abasirimefai (“igarapé das piabas”, que os brancos chamam de Paturifá) e na maloca velha do Iakaomi (“veneno caído no chão”). Por sua vez, Inácio, filho de Iva e principal liderança contemporânea na Paraíba, lembra que “naquele tempo as pessoas mudaram ao Latawadi, o local onde tinham achado latas dos *yara*; Yowaki, Baka, Kani e Karara moravam lá. No Latawadi foram enterrados Modo, Kabari, Sikari, Kiyawa. Outras pessoas habitaram por um tempo no igarapé Mitomefai (“igarapé dos muçuns”). Bibi (chamado Zé Prego pelos sorveiros) foi morar no Beyefa. Até que chegou o tempo do Tabora Made, a “Maloca Grande”.

Os relatos entrecruzados sobre a circulação coletiva entre o Purus e o Piranhas revelam uma dinâmica de relações que oscila constantemente entre um movimento de caráter autônomo e uma orientação reticular: pequenos coletivos estabelecem seus lugares de residência, em intercâmbio e proximidade com outros, numa convivência que torna simultânea a independência relativa e a participação numa rede de relações. Não existe sociedade, não existem subgrupos constituintes de uma unidade maior: os pequenos coletivos Banawá se recompõem continuamente e criam lugares habitáveis numa constelação de vizinhanças, em encruzilhadas que comunicam uns acampamentos com outros. Mais do que “autonomia” entre os pequenos coletivos, o que os define é o fato de viverem *entre si* – o cotidiano os diferencia, mas suas diferenças se recriam cotidianamente. Poderia ser aplicada a eles a descrição que Clastres desenvolve sobre os Aché, sem acreditarmos muito na consistência dos “limites”:

Os bandos de uma mesma tribo mantinham relações forçosamente amigáveis, pois que se compunham não somente [...] de companheiros, mas de parentes. De vez em quando, dois bandos podiam encontrar-se, acampavam alguns dias juntos, para partir em seguida cada um para seu lado. Mas, a princípio, cada grupo nomadiza só, nos limites do seu próprio espaço vital [...], levando uma vida em tudo semelhante à dos vizinhos” (Clastres, (1972 [1995]), p. 167).

Ao mesmo tempo, vai sendo gestada uma transformação, e as pessoas que transitaram nas florestas e campinaranas entre os dois rios maiores indicam hoje que ela surgiu a partir de uma relação: a relação com as plantas cultivadas, *yama korona*. Com elas parece reforçar-se a tensão unificante que deu origem a um lugar muito lembrado por todos: Tabora Made, a “Maloca Grande”.

Tabora Made foi a principal localidade dos Banawá no seu movimento de aproximação ao rio Piranhas e ao “extrativismo pacificado” nas relações com o patrão sorveiro e castanheiro Firmino Cunha. Nessa época era o maior assentamento residencial, mas as pessoas mantinham a diversidade de lugares, com famílias residindo em Latawadi, Iakaomi e nos igarapés Mayofa e Yatifa, além de outras pequenas localidades. Alguns estabeleceram sazonalmente novas residências em afluentes do Piranhas, como São José e Ouricuri, mais perto da presença extrativista. A consolidação de Tabora Made foi estratégica: próximo à beira do Piranhas, mas ainda a algumas horas de distância na terra-firme, era um autêntico cruzamento de caminhos conectados com os principais lugares residenciais. Com efeito, a rede de caminhos enlaçava a “Maloca Grande” com Latawadi, Abafa, Mayofa, Iakaomi, e também com o igarapé Kitiya e com o

barracão do Palhalzinho, moradia de Firmino. Na malha de caminhos e igarapés, as localidades de residência aparecem como nós interligados: neste sentido, Tabora Made se afirma como um ponto de conexões privilegiadas.

Inácio faz a seguinte síntese deste itinerário, marcando os sucessivos lugares que marcaram a vida coletiva dos Banawá:

No tempo de Sawa e Karara, as pessoas não plantavam roça, não tinham mandioca nem macaxeira. Comiam castanha, comiam cará-do-ar (*yarabia*), comiam babaçu e patauá. Guardavam as frutas de buriti na beira dos igarapés, dentro d'água, onde permanecia durante um tempo. Roubaram plantas dos *yara* e fizeram a primeira roca no [igarapé] Quaru. Em Santo Antônio do Apitua estava o patrão Janjão, pai de Chico Pontes e seus irmãos. Foi o tempo em que um tal Firera começou a fazer marretagem. Doo era um dos que começou a fazer trocas com Firera. Algumas pessoas moravam na cabeceira do Apitua, no Bacia. Firera teve relação com a irmã de Hokoro, mas ele não aceitava isso. Um dia, mexendo com uma espingarda (daquelas que são carregadas introduzindo a pólvora pelo cano), Hokoro matou Firera.

As pessoas voltaram com muita mercadoria, Doo e os outros. Sawa estranhou isso e suspeitou que alguma coisa tinha acontecido. Quando descobriu a morte de Firera, Sawa brigou com Hokoro e tomou sua arma.

Por causa das brigas, as pessoas mudaram a Bokoyafi. Nesse lugar, Mowewawa, o menino que acharam dentro do ouriço de castanha, dormiu com a rede atada no alto. Chegou uma onça, passou de noite no meio das pessoas e pulou sobre Mowewawa, arrastando-o para fora da casa. Tiabiri percebeu o ataque da onça, pegou um tição de fogo aceso e o colocou no anus da onça, que saiu correndo. No dia seguinte, as mulheres foram fazer suas necessidades no mato. Os meninos estavam próximos. A onça apareceu diante de Mowewawa e os demais meninos. Sawa tinha uma única bala, atirou e matou a onça.

Depois as pessoas mudaram a Latawadi – Yowaki e Baka moravam lá. Latawadi era o local onde tinham achado latas dos *yara*. Nessa época Manoelzinho, jamamadi que trabalhava com Firmino, se aproximou das pessoas e conseguiu que elas se envolvessem no comércio com o patrão.

Moraram por um tempo no Mitomefai – há abundância de muçuns na cachoeira desse lugar. Depois foi a época da Maloca Grande do Yatifa, Tabora Made. Bibi, a quem os sorveiros chamavam Zé-Prego, foi morar no [igarapé] Beyefa. Dedé e Nenê foram fazer roça dentro do igarapé Banawá. Outras pessoas moravam no local do atual campo de pouso. Eu e minha mãe viemos morar no Raul [Guedes], mais perto do rio Piranhas. Mas houve brigas e ciúmes dos ribeirinhos pois Sérgio e eu éramos jovens e flertávamos com as moças da região. Depois de diversos locais, viemos morar na Paraíba, no igarapé Banawá (Inácio, Paraíba, agosto de 2015).

Do ponto de vista dos Banawá, a presença marcante dos cultivares na vida cotidiana é mais uma das novidades que derivam da aproximação ao convívio com os *yara*: roubados num primeiro momento das roças dos seringueiros na região do Purus, e obtidos nas trocas com os sorveiros habitantes do Piranhas num segundo momento. Veremos, de fato, como os Banawá, nos primeiros anos da relação com o patrão Firmino, eram chamados para realizar a derrubada e os plantios dos roçados *yara*, sendo eles a principal mão-de-obra na produção de farinha de mandioca para a frente extrativista: a farinha ensacada garantia estoques suficientes para dar suporte alimentar nas atividades extrativistas distantes dos núcleos residenciais – extração de sorva e copaíba, caça de animais para comercialização de peles, coleta nos castanhais. Dessa forma, os Banawá foram também inserindo pequenas roças de mandioca nas suas localidades. Chama atenção a insistência deles no caráter inovador destas práticas, com um discurso que afirma um momento precedente de “caça e coleta” e de “ausência de horticultura”⁵⁴. Toefi afirma hoje que as pessoas não tinham roçado, comiam castanha, babaçu, buriti, patauí, castanha-de-cutia, louro-abacate e cará-do-ar (*yarabia*).⁵⁵ “As pessoas roubavam milho, cará e abacaxi no Purus, e levavam essas plantas às suas casas; depois de um tempo levaram também manivas.⁵⁶ Comiam *ayawa*⁵⁷, não produziam farinha”, explica Toefi. No mesmo sentido se situa a declaração de Badi:

⁵⁴ Seguindo a recomendação de Charles Clement (comunicação pessoal), evitarei o uso do termo *agricultura*, que remete à ideia ocidental de *agro* como monocultivo. A prática amazônica corresponde melhor à categoria de *horticultura*, que implica o cultivo consorciado de diversas espécies e variedades de plantas. Alguns autores (Neves, 2012), porém, questionam o termo, pelo caráter de incipiência e imperfeição que “horticultura” poderia expressar, como estágio inferior de agricultura. Mas não é nesse sentido que opto por ele no presente texto.

⁵⁵ É interessante o nome desta dioscoreácea na língua Banawá: *yarabia* significa “batata de branco”. Chama a atenção a importância e diversidade de tubérculos na dieta banawá passada e contemporânea: além do *yarabia* (que cresce nos quintais e capoeiras), eles identificam também: *yamabia* (abundante na região do Igarapé Faerebo, é consumida habitualmente pelos queixadas; se cozinhada, pode ser comida pelas pessoas, mas atualmente a maioria dos Banawá tem receio dela); *hosi* (batata-doce, com as variedades *hosi ama* e *hosi sawa*, respectivamente batata-doce vermelha e branca); *hosó* (também denominada *yobo*); *ki* (presente em roças e quintais); *wafe* (ariá); e as variedades de *bia*, os carás: *bia mase mawakana*, *bia noki soki*, *bia noki sawa* (respectivamente, carás vermelho, preto e branco).

⁵⁶ Em relação às mandiocas, os Banawá identificam as variedades *fowa mara*, *koyo*, *fowa nere*, *fowa kabei nere*, *hoha yisero*, *fowa kabei* (macaxeira) e outras com denominações em português: janoacá, mandioca-amarela, mandioca-branca, flecheira, ligeira, baxata e cobiçada.

⁵⁷ A massa de mandioca ralada, espremida e escaldada no alguidar, consumida finalmente em forma de grolado.

Antes de o patrão Firmino trabalhar com a gente, não tínhamos mandioca nem macaxeira. As pessoas comiam carne e peixe, e faziam uma massa ralando castanha ou a fruta do louro-abacate (*tamoá*) – há muito louro-abacate na terra-firme. O pessoal cozinhava também cará-do-ar (*yarabia*). As pessoas plantavam cará e banana⁵⁸, mas não plantavam mandioca. Misturavam a massa de castanha e louro-abacate com o caldo da carne. Era muito bom! Comíamos também muito babaçu. Babaçu, castanha, louro-abacate e *yomaibia*⁵⁹ eram os principais alimentos dos Banawá.

Outras espécies que destacam nos relatos sobre a dieta dos antigos são a pupunha, o tucumã, o ouricuri, o uxi, o pequiá, a balata, a partir dos quais elaboravam massas raladas cruas, mingaus fermentados (é o caso da pupunha) ou grolados *ayawa* (quando a massa era torrada em alguidares, como continua sendo habitual em algumas casas da Maloca ao preparar a mandioca). Observa-se uma predileção arboricultora presente na trajetória banawá. A jovem Ildete, filha de Awamoni que reside na cidade de Lábrea, fez a seguinte descrição sobre a antiga vida de seus parentes:

Os Banawá eram um grupo grande que se dividia. Habitavam em casas pequenas de jarina e caranaí, com um terreiro para reunir-se e cheirar rapé. Se alimentavam de caça e peixe (jiju, traíra, matrinxã), *ayawa* (grolado) de babaçu e massa de patauá. Usavam farinha de babaçu e farinha de uxi; a farinha de mandioca chegou depois. As plantas preferidas eram uxi, buriti, balata, ouricuri, pupunha, tucumã. Sopravam e faziam aspersão com água antes de coletar a planta, como respeito ao espírito da planta. Celebravam o ritual da menina moça. Sentavam em toras para cheirar rapé. Reconheciam o *arabani* nas estrelas cadentes que os Jamamadi enviavam. Protegiam-se com rapé do feitiço das estrelas. Os donos das plantas não permitiam que ninguém mexesse com elas; se alguém o fizesse, o dono descascava, derrubava e matava as plantas. Cada pessoa tinha o seu caminho, o dono do caminho era o dono das plantas (Ildete, Lábrea, setembro de 2015).⁶⁰

Tive oportunidade de visitar as capoeiras antigas de Tabora Made numa excursão que realizei com Badi, partindo da Maloca – são pouco mais de duas horas de caminhada, seguindo

⁵⁸ As variedades de banana identificadas pelos Banawá hoje são: *yifari howe*, *yifari mawara*, *yotomi*, *yamba ibiri*, *yama kane yerere*, *yifari biri*, *yama sawawa*, *yama kakeke*.

⁵⁹ Literalmente, “cará-da-onça”: provavelmente se trate de um tubérculo silvestre do gênero *Casimirella*, que os Suruwaha conhecem como *bija* (Aparicio, 2015a, p. 107, nota 84). Os Banawá identificam outro tubérculo silvestre, o *deyo*: ele é comestível se lavado, ralado e espremido. Sabatão diz que é conhecido como “batata-de-índio” entre os *yara*, e que os Hi Merimã o consomem com frequência.

⁶⁰ Ildete participou do Seminário sobre “Plantas e Agriculturas Indígenas”, organizado pela Frente De Proteção Etnoambiental Médio Purus e o Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena/UFAM em Lábrea, em setembro de 2015.

varadouros de caça em direção nordeste. Atravessamos Kaira Bodone, o velho goiabal plantado pelo falecido Bibi, sogro de Badi, e a ponte que ele construiu sobre o curso alto do igarapé Yatifa. As lembranças se acumulavam: mais adiante cortávamos o velho caminho que nos anos 1960 conectava Tabora Made com o barracão do patrão Firmino Cunha no Palhalzinho. Havia uma mistura de receio e saudade em Badi quando nos aproximávamos da área da antiga aldeia, ao longo das capoeiras das roças antigas de Baka, Bibi, Karara, Tofe – todos já falecidos. Ele me apontava várias castanheiras, plantadas pelos seus parentes antigos; outras tinham crescido posteriormente, a partir das sementes dispersas por cutias e macacos-cairara. Num certo ponto, rememorou uma episódio recente, durante uma caçada, quando foi pegar um ouriço sob uma castanheira plantada pela sua avó. Pegou o ouriço no chão, viu que havia outro ao lado e, quando foi apanhá-lo, ouviu a voz do espírito *kanamori* da avó, que gritava. De repente, um *inamadi* o chamou: “Ts, ts, ts”. Ele respondeu com firmeza: “Quem é você? Fala! Você não é meu companheiro!” O espírito *inamadi* foi embora, Badi continuou sua caçada.

Esteios de acariquara ainda bem conservados revelavam os locais das casas, já desaparecidas, de Fene e Siro. Perto delas, Badi indicava o lugar exato da casa de reclusão onde Awamoni tinha completado, décadas atrás, os ritos de iniciação próprios das jovens, ao lado da casa dos seus pais, Hade e Iva. Também lá havia castanheiras, “nascidas das castanhas que ficaram na casa e que Iva dava a Awamoni quando estava presa”, comentava Badi. Na área relativamente clara e limpa, ele me mostrava o local do terreiro, amplo e bonito, onde as pessoas tinham feito as festas *yama marina*. No entorno, o olhar de Badi parecia reconstruir as casas de Baka, Yano, Bibi, Bate, Yowaki, Karara, Sawa. “Naquela época, Siro organizava festas, e convidava o pessoal do Palhalzinho. Havia vitrola e Noboi tocava a sanfona”. Lembrou da primeira vez em que eles viram e ouviram tocar uma sanfona, a sanfona de João do Bebê. Noboi também sabia tocar violão e, além dele, a vitrola animava a dança – não faltava *kawi*, a cachaça trazida do barracão de Firmino.

Mais adiante vimos os locais das casas de Samo e de Sowe e, afastando-nos um pouco, o cemitério de Baka, de Sara e da esposa de Sowe. Badi me diz que sente nostalgia (*kamoniri*) das pessoas que faleceram, dos bons tempos vividos na Maloca Grande. Prosseguimos atravessando a capoeira do antigo roçado de Okowabi e, já fora da antiga área residencial, chegamos à bifurcação que formam os caminhos que partem para os igarapés Mayofa e Yatifa: em volta, Badi reconhecia numerosos cemitérios (de Tiabiri, Sawa, Kani, Karara), assim como uma velha

trilha – quase irreconhecível para mim – rumo ao igarapé Yatikowarafai, um pequeno córrego tributário do Mayofa. Após o castanhal de Sowe, uma capoeira deixava rastros da casa antiga dele, onde morou sozinho com sua esposa e filhos. Novos caminhos se abriam no nosso percurso: rotas importantes que outrora conectavam Tabora Made com as casas do Bacia, atravessando Latawadi e os igarapés Madowari e Yomaya – marcos fundamentais da época em que os Banawá habitavam longe dos grandes rios. Continuamos andando sob as castanheiras de Tofe até encontrar o caminho de Biri, que atualmente conecta o Retiro e a Maloca, aonde chegamos no fim da jornada.

A emoção de reviver cenas vividas naquele lugar envelhecido certamente foi bem diferente para Badi – para ele tratava-se de um lugar carregado de lembranças da infância e da juventude⁶¹ – e para mim, etnógrafo obcecado por *survivals* da antiga vida banawá. Mas a impressão que havia ao conversar com as pessoas sobre a época da Maloca Grande era a de ela ter constituído um momento de virada, um marco entre um tempo de itinerância e um tempo de estabilização – mesmo sabendo que essa oscilação nunca adquiriu contornos absolutos. A singularidade de Tabora Made tinha um conteúdo muito especial: constituía, provavelmente, a primeira *aldeia* dos Banawá.

A “ausência de horticultura” como qualificação da vida antiga é concomitante a um outro elemento a destacar: a negação da “aldeia” nos tempos de itinerância nas florestas e campinaranas do *hinterland*. A organização do espaço habitacional de forma estável, como aglomerado de casas ao redor de um terreiro, é avaliada também pelos Banawá como uma espécie de inovação contemporânea, que tem Tabora Made como primeira iniciativa e que prosseguiu, até hoje, com as configurações residenciais da Maloca e da Paraíba. De fato, não existe um conceito equivalente ao de “aldeia” na língua Banawá – os termos mais próximos, *tabora* e *yobe* podem ser traduzidos respectivamente como “lar” e como “casa”, não propriamente como “aldeia”.⁶² A conexão entre aldeia e roçado (*fadara* – agora sim, existe um termo específico na língua nativa) parece constituir um traço dos tempos novos.

⁶¹ Badi, porém, nasceu em Latawadi, aproximadamente em 1950.

⁶² O termo *yobe* expressa fundamentalmente a casa no seu aspecto material. As habitações *yobe* dos Banawá consistiam numa construção simples, de dimensões reduzidas, de chão batido, com cobertura e paredes de palmas de babaçu e jarina. Com o contato extrativista, adotaram a casa elevada sobre o chão, com assoalho de ripas de paxiúba e cobertura de carnaú. Há um tendência recente a adotar a casa com assoalho

Já tinha observado durante a minha convivência com os Suruwaha que havia um acolhimento singular, aparentemente estranha ao nosso olhar, entre a casa *uda* e o roçado *hadara*. Para os Suruwaha, com efeito, o roçado não está na casa, ao lado dela: ao contrário, é a casa que está situada na roça. Assim como para os Waiãpi na região das Guianas, para os Suruwaha e os Banawá “toda aldeia nasce dentro de uma roça – um lugar previamente socializado e amansado” (Cabral de Oliveira, 2016, p. 117). É a presença das plantas na roça que deriva na instalação da casa.⁶³ Os Banawá desenvolvem a respeito uma reflexão interessante sobre o par roça/aldeia. Inácio é veemente ao afirmar o contraste entre o nomadismo do “índio brabo” e a estabilidade aldeã do “índio civilizado”. No depoimento a seguir, ele descreve a maneira de ser dos “índios-de-rabo”⁶⁴ e dos Suruwaha:

Esse índio acho que, para ter aldeia mesmo, só se tivesse contato. Tiro exemplo dos Suruwaha. Os Suruwaha conhecem tudo por aqui pelo Piranhas, para cima. Saíram no Bernaldo⁶⁵, andavam por aí todo, pelo rio Branco. Agora, depois que pegaram fogo, arranjaram uma planta. O índio não tem planta, a comida do índio, a farinha dele, é babaçu e o que chamam pão-de-índio, porque eles comem, mas não é o pão que ele planta: é orelha-de-pau que se transforma⁶⁶. Eu conheço muito bem: chamam pão-de-índio porque eles comem, não tem outro. Comem todo tipo de fruta, até nós mesmos já comíamos também. A farinha hoje em dia que a gente vê comentar, o pessoal que trabalha na Funai que vai para lá... Têm abacaxi, os Suruwaha têm cará, têm banana, mas não é através da cultura deles, mas que ele traz dos brancos. Sei muito bem que essas frutas que eles têm foram carregadas do Manoel Sena,⁶⁷ o pessoal já contou. *Depois que*

e paredes elaboradas com tábuas de madeiras de lei, com telhado de alumínio. Os Banawá contratam vizinhos ribeirinhos ou jamamadi para serrar as madeiras e para o próprio processo de construção da casa. Na Maloca há ainda algumas *yobe bidi* (“casas pequenas” ao estilo antigo) usadas pelas mulheres idosas durante o dia. Estas casas estão ao lado das casas maiores de seus filhos e filhas (onde elas pernoitam), mas garantem independência e tranquilidade a elas. Nas *yobe bidi* as idosas preparam a comida, descansam nas suas redes e conversam com as demais mulheres ao longo da jornada.

⁶³ Os Araweté “moram em aldeias por causa do milho” (Viveiros de Castro, 1986, p. 264); “a aldeia é função do milho” (*ibid.*, p. 286).

⁶⁴ Um povo que os Banawá descrevem como habitante das florestas de terra-firme do rio Piranhas. Os “índios-de-rabo”, *yofori wata me*, aparecerão posteriormente neste texto.

⁶⁵ Um dos filhos do patrão Firmino (irmão, portanto de Inácio pelo lado paterno), que continuou levando adiante as atividades comerciais do Palhalzinho após a morte do pai.

⁶⁶ Sobre o pão-do-Índio na região do Médio Purus, cfr. Cangussu e Mendes dos Santos (2019, no prelo).

⁶⁷ Manoel Sena foi um dos principais patrões dos rios Cuniuá e Tapauá. “Pacificador” dos Deni, o auge das suas atividades comerciais teve lugar na década de 1980. Conheci Manoel Sena nos anos ’90, envelhecido e decadente na sua casa flutuante na Foz do Tapauá. Detestava os indígenas tanto quanto as pessoas que convivíamos com eles, mas não hesitava em oferecer um cafezinho na sua casa para contar velhas histórias do rio Cuniuá quando alguém lhe dava ouvidos.

eles têm aquelas plantas, aí que têm aldeia – assim como nós, tiro por nós também [grifo nosso].

Ou seja, a formação da aldeia decorre da instalação dos cultivares na roça. Os “índios-de-rabo” persistem, neste sentido, numa forma de vida que corresponde, no discurso de Inácio, à vida que os Suruwaha, os Banawá e os Jamamadi tinham no passado.

Nem que o pessoal dos Jamamadi, que moram lá: não tinham fruta, não tinham jambo. Hoje em dia têm a casa deles cheia de jambo. A laranja por que? Porque ele traz de Porto Velho.⁶⁸ Vai querer fazer plantio e não vai querer sair do lugar das plantas dele, ele está morando. Moradia do índio é assim, começa assim. Através dele mesmo não tem. Para onde ele vai pega o babaçu, sabe que babaçu dentro da água dura muito. Onde chegam carregam babaçu e deixam num canto. Para onde ele vai, para não carregar... – babaçu já pesa! Eles carregam e vão deixando. Pode passar um ano: se você deixar em terra a broca fura todinho e não presta, mas se você deixar dentro d’água pode passar um ano. Para onde ele chega lá no canto já tem aquele babaçu, só faz puxar panaco e ralar. A farinha deles é essa: o babaçu, o pão-de-índio, o louro-abacate. Ninguém encontra a aldeia. Mas hoje em dia têm essas malocas assim. Esses brabos, esses índios-de-rabo existem, mas eles não são mansos. Ninguém encontra a sua aldeia (Inácio, Foz do Aripuanã, novembro de 2016).

O diálogo com os Banawá me conduziu às ideias deles sobre os movimentos e transformações vividas ao longo desta itinerância através dos lugares e dos contrastes por eles estabelecidos até a formação das aldeias atuais. Não se trata de resolver um problema de ecologia histórica sobre as origens da agricultura banawá, mas de identificar as chaves da reflexão que eles desenvolvem sobre este processo, no movimento coletivo de parentes, caminhos, lugares. Retornemos aos vizinhos Suruwaha por um instante – eles que, nas últimas gerações, manifestam uma notória predileção pela caça junto com um “hiperdesenvolvimento” da horticultura. De fato, as roças suruwaha se destacam pela sua inédita amplitude, com uma escala em muito superior à que encontramos nos seus vizinhos Arawá. Alguns cultivares, como o abacaxi ou a pupunha, são plantados em tais proporções que eles não conseguem consumir tudo aquilo que plantam. Canaviais inteiros são cortados em competições rituais em que os homens carregam enormes feixes de cana numa ostentação exagerada de fartura e força física. A região do igarapé Jukihi, onde os Suruwaha residiram nos últimos cem anos, apresentam um mosaico extensíssimo de capoeiras que testemunham o vigor da sua atividade hortícola. Por outro lado, a caça

⁶⁸ Porto Velho é a sede regional dos missionários protestantes do SIL que há cinco décadas atuam na terra jamamadi.

continua carregando um valor central na axiologia suruwaha: a biografia de um caçador é balizada pela quantidade de antas abatidas – um homem aponta orgulhosamente o número de linhas na cobertura da maloca que equivale ao montante de antas que caçou ao longo da vida, com uma memória minuciosa das circunstâncias e detalhes de cada captura. O *karuji*⁶⁹ de um caçador forte se manifesta na destreza na caça, assim como na alta produtividade dos seus roçados, capazes de produzir excedentes para momentos rituais.

Duas narrativas sobre a origem dos cultivares circulam na mitologia suruwaha. Numa delas, as pessoas manifestam o seu “cansaço pela carne de caça” e pedem ao xamã Kawawari que chame os espíritos das plantas – mas ele replica objetando a dificuldade desse encontro. De todo modo, ele cede, demanda a abertura de uma grande clareira na mata, fica no centro da área derrubada e pede que as pessoas toquem fogo. O fogo alcança Kawawari, que permanece em pé com sua filha no centro do roçado. Seus corpos queimam⁷⁰ e o coração de Kawawari se eleva, pairando sobre as chamas. As futuras plantas, que são “as ex-coisas de Kawawari” (*ah-aba Kawawari iri zamakyba*), estão debaixo da terra: quando a terra queima, as plantas começam a crescer e brotam no roçado. As plantas subiram girando em espiral até o alto do céu, e se transformaram em aves. Na terra surgiram a cana, os carás, o milho, o inhame, a mandioca, os cultivares *aha*, e Kawawari se transformou numa ave grande e branca, parecida com o gavião.

Naquele tempo o povo fez uma caçada, as pessoas mataram antas e queixadas. O filho de Kawawari ouviu o som das buzinas *huriatini*. Ao chegar junto com as demais pessoas, avistaram uma grande clareira na mata. No centro da clareira, se erguia uma casa impressionante: ela era muito grande, bem construída, com redes muito bonitas no seu interior, com a mesma cor do urucum. Na casa moravam os espíritos das plantas, *aha karuji*, e Kawawari junto com eles. O filho de Kawawari tentou entrar nas roças, mas os espíritos do inhame o impediram, mostrando intenção de flechá-lo. O milho açoitava os corpos das pessoas que tentavam aproxi-

⁶⁹ Entre os Suruwaha, *karuji* designa tanto o “princípio vital” de uma pessoa, animal ou planta quanto o “carisma”, a “liderança” que uma pessoa possui na sua rede de relações.

⁷⁰ O tema aparece também na mitologia apurinã: na versão dos Apurinã do Camicuã do mito de origem do roçado, as pessoas tentam queimar o corpo de Kanhunharu, dono do primeiro roçado, mas ele consegue safar-se colocando no seu lugar “o chefe de taboca”, que morre (Schiel 2004, p. 230). Há outra versão semelhante entre os Apurinã de Itixi Mitari, registrada por Freitas (2017, p. 53).

mar-se. Os espíritos das plantas impediam que as pessoas entrassem no roçado, até que, finalmente, foram aceitas. Conduziram o filho do xamã à casa que havia no meio dos cultivares. Kawawari assoprou tabaco no seu filho, assoprou repetidamente, até que o filho desfaleceu. Os espíritos lhe ofereceram garapa de cana e ficou restabelecido: ficou impressionado com a sua doçura. Seu pai lhe convidou para comer pupunha, banana, macaxeira, cará. Deu-lhe também mudas e sementes, que o filho levou e mostrou às pessoas. Quando encontrou com as pessoas de seu povo, elas pareceram sujas e feias aos seus olhos, em contraste com a beleza que tinha encontrado nos espíritos das plantas. Ofereceu as frutas, que todos acharam deliciosas. As pessoas prepararam cestos para carregar a carne das antas e queixadas abatidas na caçada. Todos comeram juntos na casa dos espíritos das plantas. Havia abundância de carne, macaxeira, frutas. As pessoas receberam sementes e mudas de todas as plantas do roçado, e as carregaram em cestos para plantar em outros lugares. Os espíritos das plantas foram embora.

Outras plantas tiveram origens diferentes: uma narrativa alternativa fala sobre o xamã Arigugu, que indicou que algumas plantas estavam no fundo das águas de um igarapé: havia algodão, flechas, urucum, abacaxi *hahasa* e banana *katiahana*. Inalou tabaco e disse ao seu neto: “Você quer ser xamã? Então mergulha lá e traz algodão, flechas, urucum, abacaxi *hahasa* e banana *katiahana*”. O neto mergulhou, mas só conseguiu pegar areia com as mãos. As pessoas desistiram, foram embora; então Arigugu mergulhou no fundo do poço do igarapé e pegou o algodão, as flechas, o urucum, o abacaxi *hahasa* e a banana *katiahana*. Carregou as mudas no ombro e chegou a casa. Ele tinha visto no poço o algodão e demais plantas como se estivessem ao redor de uma casa. O poço era como uma casa, com as plantas em volta. Ao chegar a casa, deu as mudas e sementes às pessoas. Seu neto, admirado, disse: “Vovô, você estava certo! As plantas estavam debaixo d’água!”.

Em ambas as narrativas, a roça e a casa aparecem estreitamente conectadas, como se a existência de primeira exigisse a presença concomitante da segunda. Esta correspondência entre os cultivares e a aldeia está no foco da reflexão banawá apresentada anteriormente, nas palavras de Inácio. Convencionalmente, a trajetória banawá a respeito de seu passado poderia ser explicada como uma “regressão agrícola”: eles teriam abandonado a agricultura de uma época remota que a língua e a mitologia testemunham – o vocabulário das plantas presente na língua, análogo ao das outras línguas da família Arawá, seria uma das provas da ancestralidade de uma tradição agrícola perdida; além do mais, o ambiente do roçado, *fadara*, aparece constantemente

em numerosos relatos míticos que descrevem os tempos antigos. Teriam optado, então, ao longo de várias gerações, por um modo de vida caçador-coletor, mais oportuno perante os efeitos das pressões externas, mais adequado diante da necessidade premente de mobilidade? Do olhar da ecologia histórica, Balée (1994) – que interpreta como “regressão agrícola” processos análogos na Amazônia – avalia que a sobrevivência a partir da caça e da coleta somente seria viável em áreas altamente antropizadas, com profusão de plantas fornecedoras de alimentos e com um destacado precedente horticultor. De fato, o *hinterland* Purus-Piranhas onde os Banawá protagonizaram seus itinerários destaca pela abundância de palmeiras (buriti, babaçu, patauá, bacaba...) e árvores com frutas que fazem parte da sua alimentação (pequiá, uxi, louro-abacate, castanheira...). Hoje a ecologia história e a arqueologia da Amazônia contestam a necessidade de uma passagem sequencial, progressiva, da caça/coleta à agricultura – como Neves (2016) declara, “não existe neolítico ao sul do Equador” – e identificam os antigos habitantes das florestas amazônicas como “caçadores-coletores-domesticadores”⁷¹ Os paralelismos entre trekking e insegurança, por um lado, e cultivo permanente e estabilidade, por outro, são definitivamente questionáveis, e a diversidade de experiências coletivas entre os habitantes antigos e contemporâneos da Amazônia derruba qualquer hipótese determinante nesse sentido. De fato, o sistema de “agricultura de coivara” permite um elevado índice de mobilidade, e a opção pelo trekking caçador-coletor se justifica em diversos cenários pela conjugação ótima de liberdade e afluência que possibilita. Lévi-Strauss, em *Do mel às cinzas* ([1967] 2004, p. 66), já tinha reconhecido este “paradigma antineolítico” ameríndio, que anula o imperativo do progresso sequencial – da condição caçadora-coletora nômade à condição agricultora sedentária. Não se trata de superar um vazio ou de ultrapassar um estado de precariedade tecnológica, mas de garantir a liberdade de escolha numa recusa constante da estabilização. Isso quer dizer que a *agrobiodiversidade* das paisagens indígenas é, em realidade, um resultado da diversidade *política* dos coletivos.

⁷¹ Conforme expos Charles Clement no curso sobre “Origem e domesticação das plantas cultivadas” (Instituto nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2015). Na mesma linha se situam as pesquisas de Smith e sua teoria dos nichos ecológicos (2011; 2012). Como afirmam Levis et al., “esta perspectiva torna inadequada para o contexto amazônico a distinção típica entre caçadores-coletores *versus* grupos agrícolas (Terrell et al., 2003; Kennedy, 2012), já que a maioria dos antigos nativos amazônicos (muitas vezes caracterizados como caçadores-coletores) praticavam muitas atividades, incluindo o plantio de espécies arbóreas (Frikel, 1978)” (2018, p. 13-15).

Neste sentido, podemos observar algumas trajetórias expressivas, absolutamente diferenciadas. Assim, os Huaorani da Amazônia equatoriana, que persistem num estilo de vida baseado na itinerância que prioriza a caça e da coleta silvestre, só recentemente intensificaram o cultivo de banana e mandioca para garantir o consumo cerimonial (Rival, 2002; 2015). A fase de aparente regressão agrícola dos Kanamari da Amazônia ocidental durante o seu envolvimento na economia da borracha, que deu origem a uma forma de vida com marcada mobilidade, é concebida por eles como um “movimento inútil” (Costa, 2009): hoje eles retomaram, através do seu engajamento na economia regional (com forte presença de extrativistas), os mesmos cultivos que plantavam antes do contato – e persistem no seu estilo que combina práticas venatórias e horticultura. Por sua vez, na região das Guianas, os Waiwai identificam sua trajetória a partir da variabilidade e alternância entre movimentos de concentração em aldeias maiores que intensificam o plantio de roçados e movimentos de dispersão que reforçam o ideal de autonomia de pequenos grupos autônomos. Para eles não se trata de modelos excludentes – e consideram sempre o cultivo de mandioca como prática necessária para a produção de caiçumas, já que não há vitalidade ritual sem consumo de bebidas fermentadas (Queiroz, 2018). É conhecida também a experiência de fissão dos Parakanã do leste da Amazônia que, no século XX, produziram dois sistemas de organização contrastantes: os Parakanã ocidentais enfatizaram a vida itinerante em pequenos grupos autônomos, belicosos e dedicados à caça, enquanto que os Parakanã orientais geraram um sistema de metades exogâmicas em aldeias permanentes, praticantes de uma horticultura ausente entre os *trekkers* ocidentais (Fausto, 2001). Finalmente, vale a pena observar as transformações vividas pelos Awá-Guajá que, a diferença dos seus inimigos Ka’apor, teriam abandonado um padrão precedente de aldeia e agricultura, encontrando na itinerância da coleta e da caça uma opção vantajosa, e na floresta a sua habitação permanente (Garcia, 2010; Otto, 2018).

Esta multiplicidade de escolhas está presente também entre os coletivos arawá próximos aos Banawá. Como vimos, a pujança da horticultura suruwaha convive com a caça de antas, queixadas e macacos-barrigudos, que eles praticam como atividade preferencial. É verdade que as últimas gerações suruwaha têm estabelecido sua área residencial num território reduzido: dos anos 1930 até hoje, praticamente todas as casas têm sido construídas na microbacia do igarapé Jukihi, que constituiu uma região segura nos anos mais tensos do avanço extrativista – até a irrupção nos anos 1980 do protecionismo indigenista e missionário, hoje levado adiante pela Funai e os órgãos de assistência sanitária. Em contraste, os Hi Merimã contemporâneos vivem

num isolamento proativo, evitando qualquer tipo de relação com outras populações indígenas ou ribeirinhas, e sem nenhum vestígio de atividade hortícola. São os únicos falantes de Arawá que não têm incorporado a mandioca à sua prática alimentar, e carecem de uma planta “indispensável para viver” entre os outros grupos – o tabaco. Porém, seu manejo da floresta evidencia uma intensa atividade arboricultora, desenvolve uma profusa rede de caminhos que conecta áreas distantes do interflúvio Purus-Juruá e dá sinais de um uso contínuo de pães-de-índio e tubérculos de terra-firme, como os do gênero *Casimirella*.⁷² Não há, portanto, estilos uniformes, apesar das semelhanças ecossistêmicas de grupos que habitam numa mesma bacia hidrográfica.

Como afirmam Gow (2011, p. 38) e Rival (2015, p. 57), a escolha pela “perda da agricultura” – ou pela sua retomada, alternância ou incorporação – é uma escolha política. Não há progressão entre o trekking e o cultivo de mandioca, assim como não é impossível a simultaneidade entre ambos, em escalas diversas. Neste sentido, não me parece que o discurso aparentemente “evolucionista” de Inácio – sobre a suposta passagem de índios selvagens perambulantes a índios cultivadores aldeados – seja o eixo da questão. De fato, ele próprio demonstra um conhecimento refinado das práticas que seriam características dos “coletores” – Inácio, como qualquer pessoa adulta, as pratica e as conhece nos mínimos detalhes. Atualmente os Banawá, assentados em duas aldeias permanentes, mantêm simultaneamente diversos núcleos residenciais dispersos no seu território, que frequentam com assiduidade em todas as épocas do ano, em movimentos que não respondem apenas a calendários sazonais, mas a escolhas livres e desejos de autonomia individual. E ainda devem ser consideradas as contínuas excursões extrativistas (coleta de castanha, copaíba, pesca comercial de bagres) e as caçadas onde eles vivem numa impermanência que, para eles, é compatível com a permanência da aldeia e do roçado. Mesmo na sua veemente negação da horticultura, os discursos banawá sobre a vida dos antigos deixam entrever que havia sempre diversos modos de manejo e cultivo de plantas nos quintais e nas proximidades dos acampamentos *yobe bidi* instalados nas encruzilhadas dos seus caminhos na floresta: espécies vegetais como o tabaco ou a pupunha faziam parte do cotidiano e talvez não eram plantadas em roçados, mas nos *homegardens* residenciais. Os Banawá não concebem a vida dos seus antecessores sem a presença dessas plantas “domesticadas” como parte da sua

⁷² As informações sobre os isolados Hi Merimã procedem, principalmente, das minhas conversas com os Banawá, os Suruwaha e os extrativistas regionais; também – como é o caso desta informação – dos meus diálogos com Daniel Cangussu, que coordena há anos a Frente de Proteção Etnoambiental Madeira-Purus da Funai, com trabalho de campo intensivo na Terra Indígena Hi Merimã.

vida itinerante. Os relatos sobre Latawadi falam de plantios de flecheiras naquela região, assim como de milho e banana no Waa e no Mayofa. Eles declaram a origem roubada das plantas num contexto de hostilidade e tensão como o mundo *yara* dos grandes rios. E, no movimento mais recente de pacificação dos *yara*, obtêm as manivas do seu patrão ao mesmo tempo em que se apropriam das espingardas, dos terçados e machados, das esporas para extrair látex de sorva, do sal, dos fósforos, das panelas metálicas e dos violões e vitrolas para as festas. Não é de surpreender que o mito banawá de origem das ferramentas e das mercadorias narre também a obtenção dos cultivares, como veremos posteriormente. A “inovação” das plantas cultivadas e da vida aldeã nos remete a um estado de incipiência permanente (Neves, 2012), de alteração contínua. Em realidade, os Banawá das últimas gerações ensaiaram soluções instáveis entre o trekking e a aldeia, e mostram sempre a sua incapacidade de sedentarismo. Vale a pena destacar que estas transformações não remetem (somente) a uma escala de longa duração: se inserem nos limites da própria biografia dos adultos atuais. Bido, ao expor as lembranças da sua infância, conta que “naquele tempo [antes de estabelecer relações com o patrão Firmino] nós não tínhamos roçado, comíamos palmito de açaí e tucumã com a carne de anta, como os Hi Merimã. Comíamos uxi, pequiá, bacaba, ralávamos a polpa do coco de babaçu numa lata e a torrávamos”. Não podemos negar que o aldeamento, a demarcação, a escola fazem parte da sua realidade contemporânea, mas são estruturas que não esgotam o desenvolvimento da vida coletiva.

Por isso as respectivas condições de “caçadores-coletores”⁷³ e de “horticultores” não poderiam jamais ser disjuntivas na ontologia relacional dos Banawá,⁷⁴ a partir da qual viver socialmente não quer dizer viver *numa sociedade* (Ingold, 1999, p. 621). Num sentido correspondente, nomadismo e sedentarismo são categorias insuficientes para definir a vida banawá passada ou presente: “Antes que espacial, essa territorialidade é topológica: o espaço que ela exige é aquele que permite organizar as relações de modo que proximidades e distâncias sejam eficientes” (Calavia, 2015, p. 273). O que nós denominamos território, mais do que uma geografia, é um memorando de pessoas-lugares que projeta os dilemas do parentesco e da diferença,

⁷³ Em relação aos Banawá, deveríamos acrescentar sempre a esta designação a condição de “pescadores de timbó” que os caracteriza. O uso de venenos de pesca nos igarapés de terra-firme é uma prática antiga e contemporânea que os Banawá desenvolvem destacadamente.

⁷⁴ Veja-se a crítica oportuna que Viveiros de Castro faz a Bird-David (1999), quando a autora substancializa atributos dos caçadores-coletores que encontramos também nos horticultores, como a partilha com as pessoas próximas, considerada por ela essência da vida social dos primeiros.

que se constrói a partir da multiplicidade de subjetividades que interagem. Por isso, a vida com as sementes de taioba nos tempos do igarapé Waa, os perigos do timbó no Mayofa, as panelas de *yamabia* na Maloca Grande e as novas roças de mandioca janoacá na Paraíba definem maneiras de convivência multiversal que as pessoas vão desenvolvendo ao longo do tempo, no trânsito através de lugares que atualizam as possibilidades do parentesco.

Capítulo 3

Os curtos-circuitos narrativos dos *yara*

O diálogo com os Banawá não está isento de ciladas e pistas incertas, pois, ao construírem as narrativas sobre suas próprias trajetórias, eles manifestam não apenas suas ideias sobre nós, mas também sobre o que nós pensamos em relação às suas ideias sobre o mundo. Por isso a etnografia se ergue sobre um jogo cruzado de equívocos, que “não são apenas um ‘defeito de interpretação’, mas uma deficiência no compreender que as interpretações são necessariamente divergentes, e que elas não dizem respeito a modos imaginários de ‘ver o mundo’ mas aos mundos reais que estão sendo vistos” (Viveiros de Castro, 2004, p. 11). Os Banawá, apesar do vazio documental quase absoluto que há sobre eles, foram talvez o principal referente das concepções seringalistas e seringueiras sobre o mundo indígena na região de Canutama, no Médio Purus. Os estereótipos e preconceitos sobre a condição selvagem dos indígenas foram capturados pelos Banawá ao tecerem seus fios de comunicação com os *yara*. Os documentos expostos neste capítulo têm, portanto, um duplo interesse: eles, por um lado, servem para elaborar uma etnografia dos imaginários mútuos; e, por outro, tornarão acessíveis aos próprios Banawá as produções escritas dos *me barei* (“os estrangeiros”) sobre eles – entre as quais, ineludivelmente, se encontra esta própria etnografia. Talvez com isto consigamos incorporar nela as *figuras de fantasia* que emergem neste cruzamento de diferenças, conforme aponta Peter Gow:

Entender a história da Amazônia ocidental é entender o arquivo documental através do qual essa história pode ser conhecida. Uma vez que esse arquivo foi em grande parte escrito por missionários e viajantes, uma historiografia da região deve abordar o imaginário complexo de selvageria através do qual tais escritores descreveram a região. Se a história colonial da Amazônia ocidental foi articulada por imagens de "índios selvagens" e florestas sem trilhas, como o produto dessa história é vivido como realidade social pelas pessoas da região? [...]. Os etnógrafos da região, talvez naturalmente, relutaram em representar os povos que estudaram como figuras das fantasias dos outros. Afinal, a experiência primária de trabalho de campo dos etnógrafos é das pessoas com quem eles viviam, não de como essas pessoas operam como metáforas para os outros (1993, p. 328).

Os documentos são, afinal, um sinal do movimento de captura que o mundo *yara* empreende para incorporar os Banawá na história. Porém, uma contraleitura etnográfica pode dar conta dos curtos-circuitos narrativos que se estabelecem entre o universalismo das grandes narrativas ocidentais e o relacionalismo indígena, que revela a insubmissão a um ponto de vista total. Os itinerários indígenas resistem assim como *contratempo* diante da in-diferença da história *yara*.⁷⁵ Se as narrativas banawá revelavam a insistência indígena em domesticar ou pacificar o mundo *yara* junto com seus germes e mercadorias, as narrativas *yara*, como veremos a seguir, tornam esses acontecimentos uma derrota (Carneiro da Cunha, 2007).

O universo *yara* se desdobra numa multiplicidade de empreendimentos: acessamos textos estatais, missionários, mercantis, científicos. Alguns deles são inéditos e trazem novos elementos para a historiografia de um Purus que, nas palavras de Euclides da Cunha, durante muito tempo pareceu “inteiramente estranho à nossa história” ([1906] 2011, p. 173). Em outros, a leitura se dirige com especial atenção aos “vestígios” específicos sobre os Banawá que a literatura dos cronistas dissolveu no campo difuso e confuso dos “Jamamadi” – os “índios da mata” mais afastados dos principais centros políticos e econômicos da expansão colonial no Médio Purus.

3.1 Cronistas, viajantes e naturalistas no Médio Purus

Antes de receberem a atual denominação dos extrativistas do rio Piranhas liderados pelo padrão Firmino Cunha, os Banawá eram conhecidos como “Jamamadi do Apituaã” (ou Apituaã), igarapé tributário do Mamoriá, pequeno afluente do rio Purus na sua margem esquerda.⁷⁶ Na literatura histórica do Purus a expressão “Jamamadi” constituiu uma categoria generalizante

⁷⁵ O *contratempo* que indico se refere à mesma divergência apontada por Calavia, quando afirma que “em lugar de retratar um englobamento inevitável do local, a história indígena sublinha o vigor do local. [...] A ecumene capitalista, aparentemente racional e global, se compõe de processos locais irreduzíveis a motivos universalistas. Em lugar de narrar a expansão fatal do Sistema, mostra-se como os povos autóctones adotam ou adaptam para benefício da sua estrutura as eventualidades da história” (2011, p. 593).

⁷⁶ Na região do Médio Purus existem vários afluentes com o nome Mamoriá (procedente da palavra *mamori*, “matrinxã” em diversas línguas da família Arawá, sem dúvida devido à presença importante deste peixe, um dos preferidos pelas populações indígenas e ribeirinhas). Aqui se trata do pequeno igarapé Mamoriá cuja foz, ao desaguar no Purus, se situa nas coordenadas geográficas -6.708443, -64.615569, numa pequena distância a montante do seringal Santo Antônio do Apituaã.

para designar coletivos indígenas de terra-firme, diferenciando-os principalmente dos Apurinã e dos Paumari, os dois grupos que tiveram uma convivência mais estreita com as frentes coloniais assentadas principalmente nas várzeas – por isso é um etnônimo que engloba, em realidade, uma ampla diversidade de grupos, aqueles que povoavam os interflúvios. A eles é atribuída uma posição mais “selvagem” e *braba* que contrasta com a conduta “civilizada” e *mansa* com a qual se etiquetava aos grupos mais diretamente atingidos pela colonização. Esta ideia persiste entre as populações não indígenas contemporâneas: na cidade de Canutama, as pessoas costumam estabelecer uma escala civilizatória que distinguia “três qualidades de índio: índio mesmo, *caboco* (sic) e paumari”.⁷⁷ Os “caboclos da terra-firme” correspondem a esse conjunto indiferenciado de indígenas que os documentos históricos designam como “Jamamadi”.

Há ainda um novo equívoco a ser levado em conta: o termo Jamamadi é aplicado a dois grupos da família Arawá diferentes e distantes: os Jamamadi ocidentais,⁷⁸ de língua *madiha*, e os Jamamadi orientais, de língua *madi*⁷⁹ – entre os quais os Banawá, os Jarawara e os Jamamadi da TI Jarawara/Jamamadi/Kanamanti. A localização destes grupos diferentes, ambos estabelecidos em habitats interfluviais, contribuiu sem dúvida a esta homogeneização dos “Jamamadi” como “gente da mata”.⁸⁰ Portanto, na documentação do século XIX e da primeira metade do século XX o etnônimo “Jamamadi” – de caráter polissêmico e aplicado de forma heterogênea pelos autores – pode referir-se a populações diversas, atualmente identificadas como Jamamadi do Capana, Jamamadi do Santo Antônio (os Jamamadi orientais), Jamamadi da TI Jarawara/Jamamadi/Kanamanti (os Jamamadi ocidentais), Jarawara, Banawá e, ainda, os Hi Merimã, Deni do Cuniuá, Deni do Xeruã, Kamadeni e inclusive Suruwaha. Diante deste quadro, os Banawá ficam ocultos no emaranhado de referências: só algumas pistas de localização geográfica podem sustentar uma identificação mais acurada. E há ainda uma outra questão: os deslocamentos

⁷⁷ Considerando, desta forma, como “índios” os povos em situação de isolamento e *cabocos* (corruptela regional de “caboclos”) os povos de terra-firme em regiões distante da várzea do Purus. Os Paumari, com os quais os canutamenses estão muito mais familiarizados, são considerados os mais “mansos” e “civilizados” entre os grupos indígenas regionais. Sobre a construção histórica do termo *caboclo*, ver Lima (1999).

⁷⁸ Entre os Jamamadi ocidentais estão os Jamamadi do igarapé Capana (TI Capana) e os Jamamadi do igarapé Santo Antônio ou Sivakoedeni (TI Inauini/Teuini), no Alto Purus.

⁷⁹ Sobre a classificação das línguas da família Arawá, ver Dienst (2008).

⁸⁰ Esta tem sido a tradução convencional a partir de Steere (1903). Mais adiante apresentarei a minha divergência em relação a esta tradução, considerando algumas implicações semânticas no âmbito das línguas Arawá.

expressivos que estes grupos viveram a partir do primeiro ciclo de exploração da borracha devem ser levados em conta, e colocam uma dificuldade adicional na obtenção de conclusões precisas neste intrincado panorama de grupos, localidades e denominações. Desconsiderarei aqui, num esforço de simplificação, as referências históricas que contêm informações relativas aos Jamamadi ocidentais, dirigindo a atenção às referências genéricas (sobre os “Jamamadi”, mas que poderiam dar informação sobre os “Banawá”) e específicas (sobre os “Jamamadi do Apituã”).⁸¹

Como ponto de partida, encontramos nos escritos dos naturalistas Spix e Martius (1831) referências aos “Amamatis” e aos “Jamamaris”, como possíveis equivalências sobre os “Jamamadi” – talvez ele se refira aos Jamamadi orientais, pelo fato de serem apresentados como próximos aos *Purupurus*, os Paumari. Mas é Manoel Urbano da Encarnação quem proporcionou as primeiras informações mais expressivas. Urbano foi talvez o principal guia de navegação de expedições militares, científicas e comerciais na época de expansão colonial no Purus do século XIX, um mediador regional, habilidoso na interlocução com os indígenas, que esteve presente nas viagens do coronel João Henrique de Matos (1845), dos expedicionários Joao Cameté (1847), Serafim Salgado (1852) e Clementino Carneiro da Cunha (1861), do engenheiro João Martins da Silva Coutinho (1862), do geógrafo britânico William Chandless (1864) e do estudante norte-americano William James (1865), entre outros.⁸² Nos relatórios de viagem de Matos, Manoel Urbano fala dos “Iamanadi: esta Nação tem muitas malocas, e dela saíram seis para a margem do rio. Em um lago desse rio denominado Capatini, vivem os Indígenas Quaruná” (Matos, [1845]1979, p. 143). A partir da expedição comandada por Serafim Salgado alguns anos depois – e que Urbano também guiou – são registradas as seguintes informações:

“17 de julho: abaixo do lago Caquatahán, onde encontramos jangadas de índios Purupurú. Setembro: continuando a subir o rio durante os dias primeiro, segundo e terceiro, e no quarto dia passou a foz do igarapé Macuiany, dito ser habitado por uma horda de canibais, da tribo Jamamadi, ao número de cerca de quatrocentos. Assim continuamos até o dia onze, quando passamos por outro igarapé, o Ecuacá, à esquerda, onde também há numerosos índios Jamamadi. Na foz desse riacho, e em uma praia adjacente, havia um acampamento de mais de cem pessoas reunidas ao ouvir nosso *réveillé*” (Salgado, 1852 *apud* Dixon, 2006).

⁸¹ Além da consulta direta às fontes históricas, recorri às sínteses elaboradas por Kroemer (1985) e Dixon (2006).

⁸² Sobre o perfil de Manoel Urbano da Encarnação, cfr. as recentes investigações de Cardoso (2016; 2017).

Em 1861 o governo da província do Amazonas promoveu uma expedição, dirigida por Manoel Urbano, com o objetivo de encontrar uma via fluvial que interligasse os rios Purus e Madeira, e assim conectar diretamente com Mato Grosso. O engenheiro João Martins da Silva Coutinho recolheu as informações dessa viagem e de uma nova expedição, dessa vez sob seu comando, mas ainda acompanhado de Urbano e do naturalista alemão Gustav Wallis. A expansão da economia da borracha está em pleno auge e produz uma intensificação dos fluxos comerciais na região do Médio Purus, de maneira especial no entorno de Canutama. O relato de Coutinho (1864), organizado como diário de bordo, está no centro do nosso interesse, uma vez que oferece o primeiro registro histórico sobre os “Hyamamadys do Apituam”, sobre os quais são registradas três referências:

“*Apituam* – Vinte e seis milhas além do *Mucuim*, entra pela margem esquerda do *Purús* o paraná-mirim *Apituam*, cujo limite é ainda desconhecido. Umas 6 léguas acima segue um braço à direita, conhecido pelo nome de *Dacuyarariny*. Os *Pammarys* têm uma maloca na embocadura. O *Dacuyarariny* segue paralelamente ao *Purús*, e vai comunicar com o *Mamoriá-mirim*, que dista 125 milhas de Apituam. Nessa extensão há três canaes que comunicam o Purús com o paraná-mirim; o primeiro dista cerca de 20 milhas do *Apituam*, e presta-se à navegação durante 8 meses do anno. Os Índios dão-lhe o nome de *Cainaham*. Na altura desse canal fica para o centro a primeira aldeã da tribo *Hyammamady* ou lugar do *Diuham*.” (p. 20).

“Paraná-mirim Apituam: dista do Mucuim 21,75 milhas ou 510,50 da foz do Purus. Em outro lugar foi descripto este paraná-mirim. Nos terrenos visinhos estão assentadas as primeiras aldeias dos índios Hyammadys” (p. 44).

“*Hyamamadys* – Do paraná-mirim *Dacuyarariny* em diante estendem-se os *Hyamamadys* pela margem esquerda do Purús, porém muito distante do rio. Empregam-se exclusivamente na caça e na lavoura; não viajam senão por terra; e quando são obrigados pelos regatões a embarcar tremem de medo, como um sertanejo do Ceará. Os práticos dão as melhores informações desta tribo, e todos a supõe muito numerosa, pelo que dizem outras” (1864, p. 71).

William Chandless, geógrafo e naturalista inglês que realizou a sua expedição pelo Purus em 1862, também nos oferece informações relevantes a respeito dos “Jamamadys”, explicitando o protagonismo de Urbano nesta teia de novas relações em processo de consolidação no Purus:

Acima do rio Sepatynim e deste rio até o rio Hyuacú, a uma distância aproximada de trezentas milhas (omitindo os meandros), ao longo deste rio estende-se a tribo dos Hypurinás, a mais numerosa, guerreira e formidável do Purus. Na margem esquerda, a um ou dois dias de viagem do rio, estão os Jamamadys, que se estendem dentro da terra dos Hypurinás, em toda a sua extensão, mas no lado direito nem sequer é conhecido o nome de outra tribo do interior. Apesar de todas as outras distinções, os índios nestas regiões podem ser divididos em Índios da terra e Índios da água. Os Jamamadys são exclusivamente uma tribo da terra, vivendo em pequenos riachos somente, e não usam canoas. Os Hypurinás também são uma tribo da terra, mas não de modo exclusivo, e subindo os tributários do Purus, cruzam-se com os Jamamadys. Aqueles perto da margem do rio, até cerca de metade do caminho entre o Pauynim e o Aquiry, são agora pacíficos, e trabalham a maior parte dos anos, mais ou menos, na extração de salsaparrilha com Manoel Urbano (ou seus filhos) (Chandless, 1866: 96).

Referências análogas constam também nos relatos do viajante francês Francis de Castelnau (1851), que destaca a hostilidade “dos Jamamaris, Tabocas et Ayapussas” e do naturalista e geógrafo Alfred Wallace (1853), que localiza os “Jamamaris” “no interior da margem oeste”. O coronel Antônio Labre,⁸³ um dos principais protagonistas da consolidação da primeira fase do extrativismo seringueiro, identifica os “Jamamandy” entre os povos indígenas do Médio Purus e os descreve sumariamente da seguinte maneira: “Têm os mesmos hábitos e costumes, e as mesmas condições que os Cathaichys: são agricultores; não fazem commercio, e são medrosos por índole, fugindo do contato civilizado” (1872, p. 28).

Na virada do século emergem as primeiras descrições etnográficas detalhadas sobre os Jamamadi. O etnólogo alemão Paul Ehrenreich, um dos mais relevantes antropólogos no Brasil do século XIX, acompanhou a segunda expedição de Karl von Steinen ao Xingu em 1887 e, em seguida, viajou através da Chapada mato-grossense até o Araguaia, concentrando sua pesquisa na cultura dos Karajá, realizada em agosto de 1888. Do Araguaia continuou em direção ao Purus, onde teve contato com os Apurinã, Paumari e Jamamadi. A sua produção etnográfica é

⁸³ O maranhense Antônio Rodrigues Pereira Labre, “coronel Labre” (1827-1899) é considerado na historiografia oficial fundador da cidade de Lábrea. O historiador Hélio Rocha publicou um estudo do seu perfil (Rocha, 2016), que recolhe na íntegra quatro obras de Labre: “Rio Purús”, “A seringueira”, “Itinerário da exploração do Purús ao Beni” e o texto da conferência pronunciada por ele perante a Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, intitulada “Viagem exploradora do rio Madre de Dios ao Acre. Vias de comunicação entre os rios Purús, Madeira e Beni: o rio Acre e Madre de Dios: entre o Madeira e Guaporé pelo rio Juary”.

extensa, mas é nas “Contribuições para a Etnologia do Brasil” ([1891] 1948)⁸⁴ onde encontramos as informações mais relevantes sobre os Jamamadi, que ele situa “à esquerda do Rio Purus, mas afastados do rio entre o Mamoriá Mirim e o Pauini, de onde se espalham até o Juruá” (p. 100). Nesta obra, Ehrenreich expõe informações sobre antropologia física, ornamentação corporal, habitação, armas e artefatos, práticas de caça, práticas de cura e ritos funerários. Ao apresentar o “caráter e regime de vida” jamamadi, o autor declara:

Os Yamamadi habitam exclusivamente nas matas altas e densas de terra firme, evitando as margens do rio, de medo da praga de insetos. Uma vez que não possuem canoas, podem praticar a pesca apenas de maneira incidental. Somente quando na época das enchentes, se encontram peixes também nos igarapés cheios até a copa das árvores e nos riachos de águas represadas, esses índios procuram pegá-los com auxílio de flechas, arpões e armadilhas. A caça e a lavoura são as suas ocupações principais.

A sua lavoura modesta, mas eficiente, habilita-os a fornecerem às feitorias de seringueiros mais próximas diferentes produtos agrícolas, sobretudo bananas, ananazes e frutos de pupunha em troca de fumo e de utensílios de ferro. Quanto ao mais, procuram ter o menor contacto possível com os brancos, porque receiam pegar doenças. “Catarro não tem?” é igualmente entre eles a primeira pergunta estereotípica dirigida ao visitante estranho. Distantes das influências desintegradoras da civilização, conservaram plenamente as qualidades boas que distinguem o caráter de um povo primitivo. A sobriedade, a hospitalidade e a honradez são as suas virtudes mais notáveis. Na troca de objetos revelavam uma surpreendente ingenuidade e falta de jeito. Oferecendo-se-lhes objetos que não eram de seu agrado, não deixavam de aceita-los, mas depois jogavam-nos fora às escondidas” (Ehrenreich, [1891]1948], p. 101-102).

Ehrenreich (1897) organizou também um vocabulário das línguas do Purus, que recolhe aproximadamente 250 expressões jamamadi. Inequivocamente se trata de termos da língua *madi*, o que indica que as suas informações não procedem dos Jamamadi ocidentais, e sim do conjunto que no qual se inserem os atuais Jamamadi (orientais), Jarawara e Banawá.

Um interessantíssimo relato do naturalista e arqueólogo Joseph Steere (1903) situa os Jamamadi nas imediações do igarapé “Marmoreá Mirí”, os considera falantes de uma língua semelhante à dos Paumari, pertencente à “família Arauan” e afirma que “seu nome parece pro-

⁸⁴ A tradução de Egon Schaden a partir do original do autor, “Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens”, conta com uma introdução de Herbert Baldus sobre a trajetória etnológica de Ehrenreich. Sobre sua expedição ao Purus, cfr. também Ehrenreich (1929).

ceder do Paumari e significar ‘homens selvagens’ (*jũwā-māgĩ*)” (p. 380). Teriam sido contatados por seringueiros em 1873 e, na época em que ele os conheceu (1901), contariam com uma população de algo mais de cem habitantes distribuídos em duas aldeias, sobreviventes de epidemias sofridas em anos anteriores. Steere ressalta neles o uso do tabaco inalado, e apresenta uma minuciosa descrição dos procedimentos de elaboração do rapé, dos utensílios e das modalidades de consumo:

O consumo de rapé é uma questão importante para eles, sendo necessárias duas pessoas para o seu bom desempenho. Um deles coloca na palma da mão uma porção de rapé correspondente à metade ou a quarta parte de uma colher de chá e a oferece a seu vizinho, que coloca a ponta arredondada do osso em sua narina e, inclinando-se, puxa a outra extremidade lentamente sobre o rapé, inalando-o com respirações profundas, e depois trocando de narina. Ao terminar, introduz uma longa pena dentro do osso para que nada se perca, e oferece a palma da mão ao seu amigo, que atuará da mesma forma. As pessoas que estão perto olham a cena com interesse, fazendo comentários se for oportuno. Aquele que segura a palma da mão fica perfeitamente imóvel durante a tomada de rapé (Steere, 1903, p. 381).

Chama a atenção a precisão de detalhes que Steere apresenta sobre esta prática, tão significativa entre os Arawá até hoje.⁸⁵ O relato de Steere contém ainda uma descrição acurada da casa cônica jamamadi, com características praticamente idênticas à casa suruwaha contemporânea – mas ele observa o recente abandono desse tipo de construção em decorrência dos impactos das epidemias. Plantam milho, mandioca, macaxeira, abacaxi, banana, pupunha, tabaco e cana. Na caça, usam arcos confeccionados com madeira de pupunheira e flechas envenenadas com curare. Fabricam canoas de casca de jutaí, produzem artefatos cerâmicos como potes e panelas e redes de entrecasca. Steere aponta uma baixa atividade comercial com os extrativistas regionais, aos quais fornecem, segundo ele, salsaparrilha, castanhas e macacos de estimação. Finalmente, é apresentada uma lista de 57 palavras que, assim como no catálogo de Ehrenreich, pertencem ao âmbito da língua *madi*.

⁸⁵ Detalhes da descrição de Steere correspondem com exatidão à maneira em que os Suruwaha consomem tabaco atualmente.

Um novo inventário de vocabulário jamamadi será realizado em 1917 por William C. Farabee, antropólogo e arqueólogo norte-americano que realizou uma expedição promovida pelo Museu da Universidade da Pennsylvania. Os arquivos de Farabee recolhem 75 expressões em língua *madi* e 120 em língua *madiha*. (Farabee, 1917 *apud* Dixon, 2006; DeWalt, 2016). A narrativa etnográfica de Farabee não apresenta elementos suficientes para determinar qual grupo indígena ele efetivamente acessou. Um trabalho compilatório, ao qual são acrescentadas as informações das próprias pesquisas de campo, foi produzido posteriormente por Paul Rivet e Constantine Tastevin (1921; 1938-1939). Eles incorporam as informações de Chandless e Ehrenreich e identificam um conjunto de povos com semelhanças linguísticas, que compõem, na análise deles, o subgrupo *arauá* da família linguística Aruak. A partir da literatura e das expedições de campo de Tastevin (1912, 1922), propõem a seguinte lista de grupos: Arauá; Kulina, Kulino, Kollina ou Kurina; Pamana ou Pammana; Pammari, Pamarí, Pamauri ou Pammari; Puru; Puru-purú; Yamamadí, Jamamadí, Jamamandi ou Kapinamari; Yuberi, Juberi ou Jubiri, “e com dúvida” os Anamari; Amamati ou Jamamari; Kuliña ou Karunawa; Kuria; Kuri-*aua*; Pama; Sewaku ou Sehuaku; e Sipó ou Cipó. Contudo, as informações geográficas, linguísticas e etnográficas de Rivet e Tastevin apontam de modo principal ao âmbito dos Jamamadi ocidentais.

3.2 Os registros do SPI nos rios Tapauá e Cuniuá

A implementação da política do Serviço de Proteção ao Índio na região do Médio Purus foi dirigida da Inspeção do Amazonas e Acre sediada em Manaus. Apenas dois Postos Indígenas foram criados: Mariené, no rio Seruini (em 1913), e Manauacá, no rio Teuini (em 1923). Foram centros de incorporação de indígenas – respectivamente, Apurinã⁸⁶ e Jamamadi – como mão de obra dedicada a produção agrícola a serviço dos interesses da frente extrativista. Os próprios delegados dos Postos do SPI dedicaram-se prioritariamente a atividades comerciais de interesse pessoal e tornaram-se seringalistas. Numa época de transformações convulsas para os povos indígenas da região, a Inspeção promoveu algumas expedições a áreas que permaneciam fora do alcance dos Postos Indígenas, que viviam uma situação de decadência progressiva.

⁸⁶ Schiel (1999) desenvolveu uma detalhada pesquisa histórico-etnográfica sobre as relações entre os Apurinã e o Posto Indígena Mariené.

Nos rios Tapauá e Cuniuá há dois importantes registros, de 1934 e 1943, que fornecem informações detalhadas sobre a presença indígena no interflúvio Purus-Juruá. Em primeiro lugar, o relatório da expedição conduzida por José Sant'Anna Barros, inspetor substituto, de 18 de março a 24 de abril de 1930, com notícias de ocupação indígena no rio Piranhas e nos igarapés Apituã, Curiá, Banawá e Branco – todos eles fazem parte do território de uso dos Banawá contemporâneos. Há também referências aos Hi Merimã, aos Jarawara e aos Jamamadi – o que torna este documento um registro muito completo do panorama do conjunto *madi* na primeira metade do século XX.

No extenso rio Cunhuá encontram-se moradores civilizados, até o lugar Laranjal, que fica, 10 horas a motor, abaixo da foz do rio Coatá. No entanto, até uma hora abaixo do rio Coatá, há barracas abandonadas de uma e outra margem, espaçadas, assinalando a exploração do comerciante Francisco Chagas Gomes de Araujo, proprietário do lugar “nova colônia”, no rio Purus, cunhado e patrão do delegado indígena Adelino da Cunha Parente, o qual se diz proprietário de todo o rio Cunhuá. Pelas investigações que fizemos, podemos afirmar que o Snr. Chagas de Araújo nem só não tem terras demarcadas nos rios Cunhuá e Piranhas, como não consta do assentamento da collectoria Estadual daquelle município haver elle ou alguém pago o imposto territorial das alludidas terras. – Quase todo o rio Cunhuá tem seringa forte, não nos constando haver castanhaes. – No rio Piranhas e seus afluentes, fomos informados de haver grandes castanhaes, seringaes e copahibaes ainda virgens, embora naquella região a extração do óleo de copahiba seja feita a machado, derrubando-se arvore, o que deu em resultado que os rios Tapauá e Cunhuá já estão quase devastados pelos extratores de óleo

Com o auxílio dos índios, Joaquim Soares e diversos civilizados, conseguimos saber que habitam aquella região as seguintes tribus: Paumary, no baixo rio Tapauá e rio Purús até a foz do Ituxy; Mamory, no médio rio Cunhuá; Catuquinas, no rio Coatá, afluente do rio Cunhuá; Marimans, no Riozinho, afluente do Cunhuá; Tucumandubas, no baixo rio Canaçam, afluente do rio Cunhuá; Araçadainy, nos rios Coxodoá e Aroá, afluente do rio Cunhuá; Juma nos rios Piranhas e Içuan, afluente do rio Cunhuá; Canamady, nos rios Curiá e Içuan, afluente do rio Piranha e Maruim, afluente do rio Purús; Jamamady, nos rios Banauá, no Rio Branco e Joary, afluentes do rio Piranha; Jarauaras, nos rios Apituan, Curiá, afluentes do Catahichy, que é confluyente do rio Purús (Sant'Anna Barros, 1934).

Um novo relatório de 1943, do inspetor Dorval de Magalhães, apresenta o seguinte quadro, também na bacia dos rios Tapauá e Cuniuá:

Em 1942, o inspetor, Dorval de Magalhães, realizou numa inspeção do posto [Manauacá] visitando também os índios do igarapé Duque, afluente do rio Mamoriá, onde encontrou 22 índios, dos quais as mulheres eram Jamamadi e os homens Apurinã. Havia uma denúncia contra o patrão deste grupo, Anésio José de Oliveira, no sentido de

explorar os índios. No rio Tapauá outra denúncia contra Manoel Bezerra de Araújo, residente na foz deste rio. Dizia-se delegado dos índios, mas explorava os Paumari, habitantes do baixo Tapauá. O inspetor constatou um grande número de tribos indígenas nos afluentes dos rios Tapauá e Cuniuá: no rio Cuniuá viviam os índios Katukina, Marmor, Pauquiri, Tucumanduba e Beidaman; no rio Piranha, os Jamamadi, Canamati e Jarawara; no rio Curiá, os Jamamadi e Araçadeni, e no Riozinho, os índios Marimam. Todos perfaziam um total de mil indivíduos” (informações obtidas do Relatório do SPI, 1943 *apud* Kroemer, 1985, p. 95-96).

O órgão indigenista constata, portanto, a densidade de grupos indígenas ao longo do rio Cuniuá e seus afluentes, e a presença dos Banawá circulando na região do rio Piranhas, assim como dos Hi Merimã. Os conflitos com as frentes extrativistas, em expansão no interflúvio, já definem o ambiente vivido pelos indígenas. Podemos traçar, a partir deste momento, uma linha do tempo que situa os Banawá no quadro das mudanças que se precipitam não apenas nas várzeas do Purus, onde o seringalismo está plenamente consolidado, mas também nas áreas interfluviais.

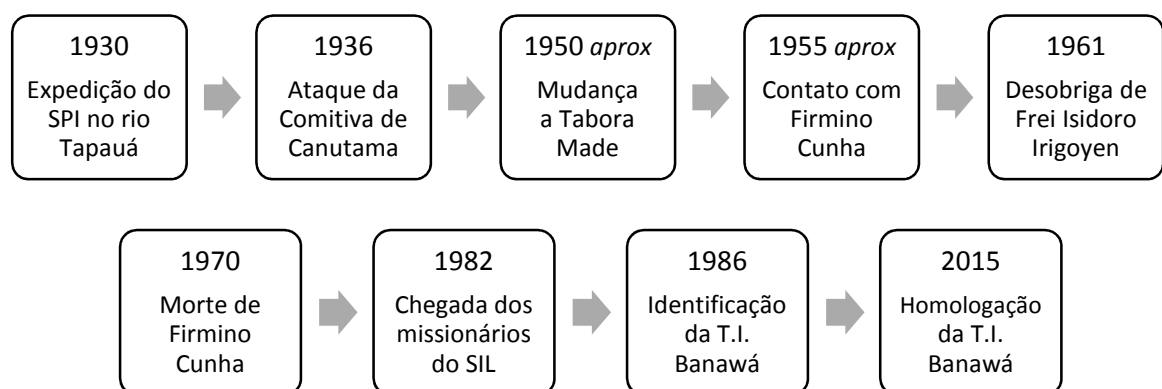


Figura 3: Linha do tempo

3.3 A *desobriga* de frei Isidoro

A atuação da igreja católica na região do Médio Purus iniciou-se ao longo do século XIX com tentativas de criação de reduções dirigidas pelos Carmelitas, que não conseguiram uma consolidação efetiva. Associado às iniciativas comerciais de Manoel Urbano, o italiano frei Pedro de Ceriana, da congregação dos Capuchinhos, fundou em 1854 no Uamurá a missão de São Luís Gonzaga, mas ela fracassou devido às tensões causadas com os regatões e comerciantes, que o acusavam de controlar a mão-de-obra indígena. O presidente da província do

Amazonas demitiu frei Pedro de Ceriana da missão e direção dos índios do Purus (Kroemer, 1985, p. 51-52).

Foram os frades Agostinianos Recoletos os que de fato estabilizaram a ação missionária no Purus a partir dos anos 1920, numa época em que a igreja católica executou um plano de implantação de estruturas e hierarquias eclesiais no Amazonas.⁸⁷ Em maio de 1925 o Papa Pio

⁸⁷ A chegada dos Agostinianos Recoletos espanhóis ao Purus se inseriu num plano maior, coordenador pelo Vaticano no início do século XX, de “romanização” da igreja católica no Amazonas, uma vez que a diocese de Manaus não dispunha de quadros religiosos nem de meios financeiros suficientes para expandir sua ação nas distantes regiões do interior do Estado. Em 1994 tive oportunidade de participar de um curso de “Realidade amazônica” na arquidiocese de Manaus no qual o Pe. Humberto Guidotti, coordenador do Centro de Direitos Humanos, expos este plano de consolidação através da criação de prefeituras apostólicas e prelazias no interior – não tenho notícia de uma bibliografia associada a esta análise apresentada por Guidotti, que considero fundamental para a compreensão dos processos heterogêneos que afetaram aos povos indígenas do Amazonas, e que não encontrei na literatura histórico-etnográfica.

O plano de “romanização” da igreja no Amazonas se construiu através de negociações entre o Vaticano e diversas congregações religiosas de Europa e dos Estados Unidos. Dessa forma, cada região do Amazonas e cada bacia hidrográfica foram colocadas sob a responsabilidade de uma congregação religiosa, garantindo ainda uma ampla variedade de nacionalidades entre as congregações. Com isso conseguiam ser supridas as insuficiências da igreja regional: as congregações estrangeiras tinham capacidade de disponibilizar seu próprio clero, junto com os meios econômicos procedentes de seus países de origem. Criaram-se paróquias em Manaus que serviam como base estratégica de suporte dos empreendimentos católicos no interior. A distribuição, que rege até hoje (e que Pe. Guidotti denominou ironicamente “primeira internacionalização da Amazônia”), foi executada da seguinte forma:

- Salesianos procedentes da Itália assumiram a Prefeitura Apostólica do Alto Rio Negro (erigida em 1910 e convertida em Prelazia em 1925) em São Gabriel da Cachoeira, com jurisdição ampla no rio Negro; a sede da Inspeção Salesiana foi estabelecida no centro de Manaus;
- Capuchinhos italianos assumiram a Prefeitura Apostólica do Alto Solimões (fundada em 1910) e a Paróquia de São Sebastião, instalada no centro de Manaus, ao lado do Teatro Amazonas, expressão mais contundente do seringalismo amazonense; também foram responsáveis pela atuação nos rios Javari e Içá.
- Espiritanos franceses e holandeses assumiram a Prelazia de Tefé (1910) e a paróquia de São Raimundo, no bairro de São Raimundo em Manaus; os rios Jutai e Juruá ficaram sob a responsabilidade desta Prelazia;
- Redentoristas norte-americanos assumiram a Prelazia de Coari (criada em 1910), a Prelazia de Borba (fundada em 1963) e o Santuário de Aparecida, em Manaus, atuando ao longo da calha do rio Madeira;
- Missionários da Consolata, italianos, assumiram a Administração Apostólica do Rio Branco (fundada em 1924), atual diocese de Roraima;
- Agostinianos Recoletos da Espanha assumiram a Prelazia de Lábrea (fundada em 1925) e a paróquia de Santa Rita de Cássia, no bairro manauara da Cachoeirinha, intervindo ao longo da bacia do rio Purus;
- Religiosos italianos do Pontifício Instituto para as Missões Estrangeiras assumiram a Prelazia de Parintins (criada em 1955) e a paróquia de Nossa Senhora de Nazaré, no bairro de Adrianópolis em Manaus.

XI emitiu a bula *Imperscrutabili Dei consilio* que criou a Prelazia de Lábrea, encomendada em 1926 à congregação espanhola dos Agostinianos Recoletos (Vicario, 2006, p. 44) – o governador do Amazonas chegou a oferecer a prefeitura da cidade de Lábrea a frei Marcelo Calvo, que declinou a proposta. Os padres Agostinianos Recoletos erigiram paróquias nas cidades de Tapauá, Canutama, Lábrea e Pauini, e desenvolveram sua atuação missionária nas regiões do interior através de *desobrigas*,⁸⁸ expedições periódicas ao longo do Purus e seus afluentes que promoviam a evangelização das populações indígenas e extrativistas. Nos quase noventa anos de presença missionária dos Agostinianos Recoletos no Purus, ninguém teve uma atuação tão abrangente quanto o religioso basco Isidoro Irigoyen⁸⁹. Frei Isidoro alcançou as regiões mais remotas da Prelazia no esforço de contatar e cristianizar os povos indígenas mais afastados dos núcleos urbanos e dos centros extrativistas. Até hoje pessoas adultas ao longo de todo o Purus

– Padres canadenses da Sociedade de Scarboro para as Missões Estrangeiras assumiram a Prelazia de Itacoatiara (fundada em 1963).

Uma análise posterior à de Guidotti destaca a importância econômica e ideológica das missões e prelazias amazonenses (Menezes, 2002) e analisa o papel das congregações estrangeiras na consolidação dos núcleos urbanos. Através do desenvolvimento de infraestruturas tais como escolas hospitalares, asilos, centros profissionalizantes, estas congregações se tornaram “agentes fundamentais na organização territorial urbana e regional” (p. 9)

⁸⁸O nome *desobriga* se explica em função da ideia de que a participação dos ribeirinhos e indígenas nas celebrações promovidas pelos padres durante estas expedições “desobrigava” os fiéis do cumprimento dos mandamentos da Igreja, que prescreviam “ouvir a missa inteira e abster-se de trabalhos servis nos domingos e festas de guarda, confessar-se pelo menos uma vez por ano e comungar pelo menos na Páscoa da Ressurreição”. Na *desobriga* eram batizadas as “crianças pagãs” e se regularizava o matrimônio católico dos “casais amaciados”. Pode parecer surpreendente, mas esta prática continua sendo realizada até hoje no Purus pelos padres Agostinianos Recoletos da Prelazia de Lábrea, mas com baixo impacto entre as populações indígenas.

⁸⁹ Segundo um documento do arquivo digital da paróquia de Canutama que acessei em 2014, frei Isidoro Irigoyen “nasceu em Arzo (Navarra, Espanha) no dia 2 de março de 1915. Professou na Ordem dos Agostinianos Recoletos em 1931 na paróquia de Leblon (Rio de Janeiro, Brasil), após finalizar seu ano de noviciado na casa de Villaviciosa de Odón (Madri). Foi ordenado sacerdote em 1938 em Ribeirão Preto (São Paulo, Brasil) depois de estudar teologia na cidade de Franca (São Paulo). Seu primeiro destino, a pedido do mesmo, foi a Missão de Lábrea. Passou praticamente toda sua vida ministerial, nas missões: 30 anos na Prelazia de Lábrea, 23 deles em Canutama, e os últimos 17 anos na Paróquia de Santa Rita em Manaus, capital do Amazonas. Além de colaborar nesta paróquia do bairro manauara de Cachoeirinha, atendia o território de Careiro, zona rural próxima a Manaus. Foi superior religioso da Prelazia e Vigário Geral. Com seu trabalho deixou uma grande transformação em Canutama; boa parte da modernização deste município esteve em suas mãos. Ele construiu a igreja paroquial, a casa das comunidades religiosas dos agostinianos recoletos e dos maristas, e muitas obras civis. Quando faleceu pertencia a Província de Santa Rita e foi uma parada cardíaca por enfisema pulmonar, que o levou a morte no ano 1985. Na comunicação oficial de sua morte, se lê textualmente que ‘foram muitas as obras que conheceram os suores e entrega deste preclaro missionário, que tem queimado sua vida em favor dos amazonenses’”.

manifestam com orgulho sua condição de afilhados do “padrinho Isidoro”. Relatórios paroquiais, livros de batismo e documentos de arquivo da Ordem dos Agostinianos Recoletos⁹⁰ registram as numerosas viagens de *desobriga* empreendidas por frei Isidoro em numerosas aldeias do Purus, principalmente apurinã e paumari. Mas o impulso missionário de frei Isidoro o levou, numa prolongada *desobriga* realizada em 1961, até os Banawá, poucos anos depois da aproximação dos indígenas com o patrão Firmino Cunha. Os Banawá mais idosos falam até hoje da visita de frei Isidoro, e os livros de batismo da paróquia de Canutama dão fé desta *desobriga* em que os “recém-contatados” Banawá receberam o batismo cristão, tendo como padrinhos o próprio frade, a sua irmã (que passava uma temporada na região visitando seu irmão) e os patrões e extrativistas dos rios Piranhas e Cuniuá.⁹¹

⁹⁰ Agradeço a Frei Miguel A. Peralta e Frei Pablo Panedas, que facilitaram o acesso a documentos do Arquivo Geral da Ordem dos Agostinianos Recoletos em Roma, e ao Pe. Antônio Batista de Lima, que disponibilizou os registros da Paróquia São João Batista em Canutama.

⁹¹ No Livro de Batismos da Paróquia de Canutama do ano 1961 frei Isidoro fez um registro completo da sua *desobriga* entre os Banawá. O livro apresenta fichas numeradas a partir do no. 1542, que registram os batismos dos Banawá. A modo de exemplo, apresento o registro batismal de Sawa, um dos principais líderes indígenas na época da *desobriga*:

“No. 1542. Firmino C. Neto. Aos quatro dias do mês de junho do ano de mil novecentos e sessenta e um, nesta Maloca do Igarapé das Pedras, o Padre Fr. Isidoro I. batizou solenemente a Firmino C. Neto, nascido no dia __ de __ de mil novecentos e __, filho de Ismael e Diva Camelo. Foram padrinhos Fr. Isidoro Irigoyen e Felisa Irigoyen Unanua. Para constar, lavrei este termo que assino. O Pároco, P. F. Isidoro Irigoyen”.

Apresento o elenco completo dos Banawá batizados, listados conforme o número de registro no livro, junto com a especificação dos pais e padrinhos. O documento constitui um registro excepcional não só em relação à demografia banawá, mas também a respeito da rede de relações extrativistas na qual eles participavam: os padrinhos são os *yara* extrativistas do rio Piranhas recrutados por frei Isidoro durante a *desobriga*. Dois apurinã residentes no rio Piranhas (n. 1566 e 1567) e um extrativista (n. 1557) constam na relação; os restantes são todos indivíduos banawá, num total de 32:

Nº.	Nome	Pais	Padrinhos
1542	Firmino C. Neto	Ismael e Diva Camelo	Fr. Isidoro I. e Felisa Irigoyen Unanua
1543	Lina	José P. e Lina	Fr. Isidoro I. e Josefita Gómez Unanua
1544	Nazaré	Firmino e Diva Camelo	Magno da Silva V. e Maria Alcantina da S.
1545	Ceci	José e Lina	João R. Auzir e Maria Silva de Souza
1546	José	Madai e Teresa	Firmino e Maria Ceará
1547	Maria Doda	Firmino e Maria Ceará	Magno da Silva V. e Maria A. da Silva
1548	Manoel Lino	Massaranduba e Cotaia	João R. Auzir e Maria Silva de Souza
1549	José Acomari	Manoel Lino e Maria Doda	Lino P. da Silva e Otília Avelino
1550	Geraldo Brebe	Manoel Lino e Maria Doda	Antonio Mariano e Maria Silva de Souza
1551	Félix Tideca	José P. e Lina	Magno da S. e Maria A. da Silva
1552	Natividade Cadiuá	José P. e Lina	Firmino e Maria Ceará
1553	Isidoro Zapatana	José P. e Lina	Firmino e Maria Ceará

O impulso missionário do frade para evangelizar os Banawá tinha uma motivação especial: encontrar a criança raptada pelos Banawá mais de vinte anos antes nos castanhais do Apituã, afinal era ela quem inspirava a imaginação dos canutamenses sobre a selvageria dos Banawá, refugiados nas terras-firmes após a expedição punitiva da Comitiva derivada da morte de Beto Camilo. Numa das tentativas de aproximação aos indígenas, frei Isidoro avançou pelo paraná do Cainã e pelos igarapés Caiçama e Curiá, entrando em contato com os Jamamadi, conforme registra um boletim informativo da Agência de Missões dos Agostinianos Recoletos:

“Bauticé a muchos y el Amazonas no echó en falta sus aguas. Para ver un misterio en la selva, golpean las piernas, miran los dientes y preguntan el nombre de la madre”.⁹²

Durante muchos años alimenté la ilusión de llegar a esta tribu del Igarapé de las Piedras. Aparte del misterio impenetrable de la selva, andaba de por medio otro misterio...

1554	Raimundo Joaquim	Masaranduba e Cotaia	Firmino Cunha Reis e Maria Cunha
1555	Joana	Cafi e Luisa	Magno Venâncio e Maria Alcantina
1556	Ângelo Baka	Cafi e Luisa	Raimundo Gomes e Teresa Araújo
1557	Jorge Neca	Firmino e Luisa	Ismael e Diva Camelo
1558	Antônio	Joaquim e Casimira	João R. Auzir e Maria Souza de S.
1559	Nene Mariano	Cândido e Nenem	Fr. Isidoro I. e Maria A. da Silva
1560	Francisca	Firmino e Maria Ceará	Magno da S. Venâncio e Maria A. da Silva
1561	Antônio	Madai e Teresa	Magno V. da S. e Maria A. da Silva
1562	Dionísio	Manduca e Antonia	Ismael e Diva Camelo
1563	Maria Manicini	Manduca e Antonia	Ismael e Diva Camelo
1564	José Cabação	Manduca e Antonia	Ismael e Diva Camelo
1565	Terezinha	Manduca e Antonia	Ismael e Diva Camelo
1566	Boanerges	José Epifanio e Maria	José P. e Lina
1567	João	José Epifanio e Maria	João R. Auzir e Maria Silva de Souza
1568	Teófilo Tuefi	José P. e Lina	Moacir Camelo e Diva Camelo
1569	Alzira Sibiriqui	Jacob e Cahadi	João R. Auzir e Maria S. de Souza
1570	Luis Badibadi	Carlos e Marebel M ^a .	João R. Auzir e Maria Silva de Souza
1571	Antônio	Carlos e Marebel M ^a .	Santino e Maria Silva de Souza
1572	Pedro	Carlos e Marebel M ^a .	Lino P. da Silva e Otília Avelino F.
1573	Sila	Carlos e Marebel M ^a .	Magno da Silva e M. Alcantina da Silva
1574	Carlos	Firmino e Maria Ceará	Fr. Isidoro I. e Maria Alcantina
1575	Marebel Maria	Massaranduba e Cotaia	Santino Batista e Iva Nazario
1576	Sebastiana Divá	Manuelino e M ^a . Doda	João R. Auzir e Maria Silva de Souza

⁹² Título do relato publicado por frei Isidoro Irigoyen em: *A.M.A.R. – Agencia de Misiones Agustino Recoletas. Boletín de Información*. Roma, dezembro de 1961.

El hijo mayor no estaba en casa y era la recolección de la almendra. Cayeron los indios, como riada, sobre aquella familia honrada y cristiana que vivía en aquellos cultivos. Al señor Bento lo mataron de un tiro y a Dña. María una flecha le destapó el cráneo. Mataron a los dos pequeños y llevaron consigo a las dos niñas, Diva de nueve años e Iva de siete, a quien también mataron porque entorpecía la fuga. Es voz común que se la comieron viva. Todos mis esfuerzos por abordar esa tribu fracasaban por falta de noticias. Se internaron selva adentro, y nadie supo ya más donde se hallaban. Visité un año el río Tapauá; otro año su afluente principal, el Cuñuá, sin conseguir nada. Haciendo la correría del Purús este año tuve las primeras noticias positivas. Y no descansé hasta ponerme en camino.

Salí de Canutama el 16 de mayo. Subí a remo los fuertes rápidos del Coinaán y, por caminos nunca andados y sin bautizar, continué el viaje. En estos viajes hay que contar siempre con el diablo revoltoso. Un día uno de mis hombres se quedó con paludismo; otro vio su pierna atacada de fuerte erisipela. Y el único que me quedaba amaneció un buen día con una insoportable jaqueca. Yo entre reír o rabiar, reí abundantemente por no rabiar.

Al fin salimos. Un indio “apuriná” llevaba el altar portátil. Un muchacho, mi encauchado con la hamaca y mosquitero. El indio-guía caminaba de bien como por un empedrado. En cuanto a mí, de sobra tenía con seguir la enrevesada senda de la manigua.

A las dos de la tarde hicimos la única parada con el fin de comer... “raspadura” con harina de yuca. Al atardecer llegábamos a Caisama, a orillas del río Curié, de negras aguas. Me enteré que distaba la tribu seis días de remo. Pero el señor Alcides me prestó su motora de 5 HP. Llovió mucho, terriblemente, pero llegamos al bohío. Antes de llegar gritamos para que amarrasen los perros. Oímos silbidos de simpática bienvenida por todos los lados. Fuimos bien recibidos. Con buenos cigarros, abrí la boca de dos viejos que me contaron su historia. Cada viejo tiene la suya. Empleé todo el santo día en aprender la lengua e instruirlos. Sólo había tres bautizados que, al verme, arrodillados me pidieron la bendición. Al anochecer los bauticé a todos, y hablando, hablando de nuestras “cosas” de Dios, de la Virgen, del cielo, llegó a la puerta de nuestros ojos el sueño de la media noche. Y nos acostamos.

Sólo una pobre muchacha se quedó sin bautizar. No me dejaron verla, porque estaba en el “nanasa”. Cuando la chica se hace mujer, se la encarcela hasta que se casa. Es un rito muy interesante que se realiza allí por la luna llena de agosto.

Al otro día, antes de despedirme, pude ver con mis ojos un “misterio” de la selva, curioso y deplorable. Yo he visto el “arabani”. Me hicieron quitar los zapatos, me golpearon las piernas, hube de mostrarles la dentadura y decir un ciento de veces mi nombre y el de mi madre. Se llama Dña. Eulalia. ¿A qué les sonaría?

Al fin me quedé queriéndoles en el alma, como a unos niños grandes, y me despedí en su lengua: “¡Tucumíní!” Respondieron todos: “¡Tucumíní!” y me marché. Por dentro pedía a Dios que no fuese un adiós para siempre. Eso sí, un “hasta pronto”...

mis queridos indios del río Curiá. ¡Tucuminí...! Al anochecer estábamos en Coisama ayudados por las grandes corrientes rápidas que nos hacían volar.

Em junho de 1961, frei Irigoyen realiza a desobriga entre os Banawá, na maloca do Yatifa e encontra finalmente Iva (Diva, no seu relato), a quem atribui uma espécie de papel civilizatório, como se a sua presença entre os indígenas fosse um veículo de propagação da fé cristã entre os indígenas arredios. O Livro de Tombo da Paróquia de Canutama apresenta este registro:

Viagem de frei Isidoro em procura de Diva e dos índios raptos⁹³

Em AMAR⁹⁴ de agosto de 1961 encontramos a seguinte relação, publicada na Agência Internacional FIDES aos 12-0-61: LÁBREA (AIF). El R. P. Isidoro Irigoyen O.R.S.A., misionero de la Prelatura Nullius de Lábrea, Brasil, acaba de regresar de una expedición apostólica arriesgada, emprendida para entrar en contacto con los selvícolas de la cuenca del Tapauá. Más de uno había juzgado temerario este viaje del misionero, pero el apostolado exige a veces santa audacia y el P. Isidoro Irigoyen no descansaba pensando en romper el aislamiento de los selvícolas de la zona, en entablar contacto pacífico con ellos y en convertirlos, evitando así el constante peligro que ellos constituían, pues una de las irrupciones de aquellos le había impresionado fuertemente: hace años, después de matar a los padres de Diva, raptaron a esta y a una hermanita suya, matando luego a esta última, porque no les podía seguir selva adentro. La expedición del misionero agustino recoleto ha dado frutos inesperados: el P. Irigoyen encontró a Diva y bendijo su matrimonio, bautizó la tribu en que ella vive cautiva y en donde había constituido ya familia, pasó un día y una noche con otra tribu y allí se enteró del paradero de otras dos tribus de selvícolas. En total, durante su gira, administró 108 bautismos, 29 confirmaciones, 40 comuniones y bendijo 11 matrimonios. Muchos de los civilizados del Pirañas, a los que fueron administradas las comuniones y confirmaciones, no habían visto sacerdote desde que se instalaron allí. La presencia de Diva en la nueva tribu, afirma el misionero, parece providencial, pues ha suavizado un poco la dura actitud de los miembros de la tribu. Diva se casó con el hijo de Tucháua, que ha heredado el comando de la tribu. Los hijos de Diva se muestran dispuestos para la instrucción y, una vez instruidos, les imitarán los demás.

Um manuscrito de especial relevância, de novo no Livro de Tombo da Paróquia de Canutama, nos permite identificar com precisão a presença indígena na região do rio Piranhas e

⁹³ Livro de Tombo IV da Paróquia de São João Batista de Canutama, folhas 41-42 (1961). Manuscrito de frei Isidoro Irigoyen.

⁹⁴ Boletim da Agencia de Misiones Agustino Recoletas.

seus tributários. Constam, no relato de frei Isidoro, os Jamamadi (identificados como “Canamadís”, estabelecidos no igarapé da Areia, um pequeno afluente do Curiá, e no igarapé Sabuhun, afluente do Aripuanã, por sua vez afluente do Piranhas); os Katukina e os Mamori; os Deni (Irigoyen fala dos “Tapijadení”, referindo-se provavelmente aos *Madihadeni*, autodenominação indígena, e registra a presença dos subgrupos Bukuredeni e Baradsadeni - “Mocuradení” e “Araçadení” no texto – coletivos deni que acabarão estabelecendo-se no alto rio Cuniuá após migrarem através de regiões interfluviais); os Suruwaha (não contatados pelo missionário, que tem notícia deles, habitantes do Riozinho); os Paumari: e os Banawá, curiosamente identificados como “Jimerimã”.

Prelatura de Lábrea. Entre ríos y selvas⁹⁵

Acabo de llegar de mi nuevo viaje por tierras y aguas desconocidas. Esto es un mundo nunca soñado y que parece no tener fin. He recorrido el río Tapauá y sus tributarios, donde estuve por espacio de 55 días. El Tapauá tiene un afluente llamado Cunhuá que es mayor que él mismo. El Cunhuá tiene otro afluente llamado Piranhas: este, otros cuatro afluentes conocidos y el mayor de éstos, que es el Aripuaná, tiene a su vez un afluente llamado Sabogún.

Entre por el río Tapauá; dejando éste, penetré en el Cunhuá, del cual pasé al Pirañas, del Pirañas al Aripuaná, después al Sabogún y por fin al Igarapé Preto. A su vez el igarapé Preto tiene un brazo denominado Igarapé de la Arena, donde encontré los indios “Canamadís”. Ahí terminó la primera etapa de mi viaje. La tribu es pequeña y bauticé a todos. Habían sido amansados hace años por el “tuchaua” catuquina “Calabazón”, padre de nuestro estimado Ángel. Poseen algunas tradiciones referentes a la creación del mundo, etc., pero viven todavía en gran atraso mental y llevan una vida miserable.

No muy lejos viven otros indios en estado primitivo, a quienes mi compadre el “tuchaua” de los referidos Canamadís, me prometió que los amansaría. ¡Dios lo permita! Así que quedarían bautizados todos los selvícolas de esa zona.

Dejando el río Piranhas, subí por el Cunhuá en un motor de popa de Zezito, acompañado de un joven que el mismo señor había dejado para que acompañase y sirviese de guía. Navegamos río arriba durante 5 días. Una noche dormí en la playa, otra en un cobertizo y la tercera en un rancho. Yendo de canoa, un jaguar nos dio un buen susto. Después de cinco días alcanzamos la embarcación de Zezito. Descansé a bordo durante un día y después nos fuimos a la morada de los “Mocuradenís”, indios mucho más salvajes que los anteriores. Los hombres estaban completamente desnudos; las mujeres usaban taparrabos. Sólo dos hombres comprendían la lengua portuguesa, los cuales

⁹⁵ Livro de Tombo IV da Paróquia de São João Batista de Canutama, folhas 48-53 (1962). Manuscrito de frei Isidoro Irigoyen

me sirvieron de intérpretes. Estuve con ellos tres días. El tercer día comimos pulpa de mandioca y carne asada. Los indios nos habían comido toda la “farinha”, que nosotros llevábamos. Los dos muchachos que me acompañaban sintieron fuertes cólicos, cansados por la comida de los indios que ellos no soportaban, por lo que regresamos inmediatamente. Pero fue providencial, porque al llegar a la embarcación me afectó el paludismo y tomé algunas quininas.

Después de tres días volvimos a los mismos indios, pero fuimos por una vereda. Al comienzo de la senda hay un “papiri” donde pasamos la noche del 27 de agosto. Soñé que estaba celebrando la misa de N. P. San Agustín en la selva virgen y sonaban como celestial melodía las palabras: *Firmamentum Ecclesiae...* Me levanté radiante y partimos. Poco después comenzó la lluvia. Estuve en ayunas hasta las dos de la tarde, pues la lluvia impidió que celebrara la misa en honor de nuestro Patriarca. Pero ofrecí a San Agustín el ramillete de 52 ‘Mocuradanís’ que bauticé ese día. Esta tribu reúne el remanente de los indios “Araçadenís” y “Tapijadenís”⁹⁶, selvícolas de la misma raza.

Hay también en esta región dos poblados de indios “Canamarís”, uno de ellos en más de cien individuos. Dichas malocas están ubicadas en el valle del Igarapé Preto. Un ahijado mío vive en contacto con ellos. Me dijo que me avisaría en la época de la inundación; en este tiempo, después de navegar durante dos días, sólo con andar unas horas por la selva se llega a las malocas.

Todavía tuve noticia de la existencia de otra tribu en el Rioziño, afluente también del Cunhuá. Los muchachos me prometieron ponerse en contacto con ellos, pues les consta que estos indios son inofensivos. Creo que nace el río Cuniuá cerca del río San Vicente, afluente éste del Pauiní.

El día 30 salí a favor de la corriente en un motor de 25 HP de Zezito Morais de Carvalho. En cierto paraje esperamos 24 horas la llegada de otro grupo de indios ya semicivilizados. Allí completé el centenar de indios bautizados en este viaje.

El 12 de septiembre atracábamos en la Boca del Tapauá. Hice recuento de mi trabajo y recogí el siguiente resultado: Bautismos: 268, siendo 100 de indios; Comuniones: 206, de las cuales 102 foram 1^{as}. Com.; Confesiones: más de 400; Matrimonios: 31; Sagdas. Unciones: 6

Durante mi permanencia en la Boca del Tapauá, recibí la visita de los heroicos Misioneros, P. Vitorio H. Cestaro y P. Augusto J. Novacki, los cuales después de mandar los avisos de “desobriga” y para dar más tiempo, subieron hasta el río Pirañas. El P. Augusto estaba fuerte y animado; al P. Vitorio lo encontré debilitado por tantos trabajos y fiebres.

⁹⁶ Provavelmente, corruptelas de *Baradsadeni* e *Madihadeni*

Indios bautizados en la cuenca del Tapauá:

- Casi todos los *Paumarís*, los cuales viven ya dispersos;
- Los *Jamamadís* de las nacientes del río Cunhuá;
- Los *Jimarimás* del río Banauá (Igarapé das Pedras).
- Los *Catuquinas* del río Cunhuá
- Los *Mamorís* del río Cunhuá
- Los *Canamadís* del río Sabogún;
- Los *Mocuradanís* de las cabeceras del río Cunhuá;
- Los *Araçadanís*
- Los *Tapijádanís*

Como el día 14 tuve un ataque escandaloso de paludismo, de esos que hacen estremecer a los puntales de una casa, con acompañamiento de una gripe que me hacía toser en demasía, regresé a mi querida Canutama. Tomé una docena de pastillas camoquín y aralén y el paludismo va de vencida. Y aquí me quedo, impaciente por regresar al Tapauá, donde hay adultos civilizados que esperan el bautismo.

Nota de la redacción de A.M.A.R.: Mons. José Álvarez, Prelado de Lábrea, en una memoria de su Visita Pastoral, publicada en 1945: “70 días por los ríos Pauiní y Moaco” citó las tribus *Mocuradanís*, y *Araçadanís*, etc., que habitaban en los tributarios del lado izquierdo del río Pauiní. Nadie se puso en contacto con dichos indios hasta ahora que los ha bautizado el P. Isidoro Irigoyen, O.R.S.A. No sabemos descifrar todavía los nombres de esos indígenas, pero como ya fue publicada la etimología de la palabra “Paumarí”, compuesta de “Poá”- yo y “Mary” = gente, ella nos da alguna luz para comprender otras palabras. Así *Mamorís* viene de Mamoriá, que en idioma *Apuriná* quiere decir *madrilla*, pez de río. Su significado completo: Madrilla-gente. *Mocura* es un repugnante marsupial de América, perteneciente a los didélfidos. *Araçá*⁹⁷ es una fruta parecida con el guayabo.

El P. Isidoro Irigoyen está publicando en el Boletín de A.M.A.R., desde enero de 1964, una interesantísima serie de artículos sobre la Fauna y Flora del Río Purús – Amazonas, bien aceptados por la prensa.

Para completar⁹⁸ o que fica escrito desde a folha 25, que foi recolhido em Roma, onde Don José terminou de compilar os dados (sic) deste livro, é necessário acrescentar umas notas. Depois de um bom tratamento para o paludismo, voltei ao Tapauá onde entrei no dia 17 de outubro com o Sr. Pascual Viana, que parava muito nos lagos do baixo Tapauá. No dia 18 o paludismo voltou. A febre subia muito e desta vez veio com muita bílis. Todos queriam que voltasse mas até delirando eu repetia que “voltou nunca: só depois de chegar nas cabeceiras. Assim mesmo com febre, ainda fiz alguns batizados. No dia 21 passou uma outra embarcação subindo e passei para ela. No dia 22 tomei uma dose de quinino muito forte e a febre passou. Entre os batizados desse dia encontrava-

⁹⁷ Termos grifados no manuscrito original.

⁹⁸ A partir daqui frei Isidoro Irigoyen redige seu relato em português.

se uma mãe de família que casei depois. As 10 horas do dia 1º. de novembro cheguei no último ponto da viagem – Boca do Rio Jacaré a três horas do Rio do Sol, onde não tem ninguém. No dia 5 de novembro batizei 22 paumaris, passando com eles a maior parte do dia e finalmente no dia 8 de novembro 1964 terminava a viagem, chegando na boca do Tapauá.

Total de dias invertidos na viagem toda: 104. Estatística de toda a viagem: Batizados: 362 – Índios 127; Casamentos: 35; Crismas: 119, algumas da minha idade; Confissões: 452; Comunhões: 225; 1^{as}. C.: 113; E. Unções: 7. Creio que serão muito raros os adultos que fiquem na Prelazia por batizar, depois desta viagem.

As crônicas de frei Irigoyen sobre os Banawá ganharam destaque na imprensa regional e nacional. Assim, o jornal carioca *Tribuna da Imprensa* publicou, no dia 29 de março de 1962, a matéria “Menina branca é chefe de índios no Amazonas”, e faz referência a um suposto livro do missionário, intitulado “Diva, a rainha do igarapé das pedras”, escrito com a finalidade de “provar que os índios querem adaptar-se à civilização como Diva adaptou-se à vida das selvas”. Recolhe também um depoimento de frei Irigoyen, que declara: “Vim para contar o que faço nas margens do rio Purus e para levar daqui ajuda humana e financeira para o prosseguimento de minha obra. Onde só haviam árvores, doenças e índios assustados, levam-se escolas, olarias, marcenarias e paróquias”. E prossegue: “Os indígenas resistem muito em aceitar a civilização. No entanto eu posso apresentar um balanço de dez tribos completamente catequizadas por mim e meus companheiros. E não é fácil a luta contra a ignorância. Índio não sabe o que é febre. Acha estranho o calor no corpo e corre para o rio. Acaba morrendo” (Jornal “Tribuna da Imprensa”, 29.03.1962 *apud* Pereira, 2013, p. 41)⁹⁹.

⁹⁹ Em 1937 a imprensa brasileira produziu diversas matérias sobre os conflitos dos Banawá na região do Arituã e sobre o rapto da menina Iva. As seguintes manchetes foram estampadas em jornais regionais e nacionais: “Os índios da tribo Jamamabys (sic) mataram quatro crianças em plena selva! Abatidos pelos selvícolas, momentos antes, os paes das vítimas. Iva, uma menina de 10 anos, em poder dos ‘caboclos’ de Canutama” (*Diário da Tarde*, Recife, 11 de junho de 1937); “Os índios ferozes do Inferno verde” (*Diário Portugal*, Rio de Janeiro, 19 de junho de 1937); “Os índios em pé de guerra” (*A Pátria*, Rio de Janeiro, 20 de junho de 1937); “Canutama ameaçada pelos índios jamamandys” (*Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 20 de junho de 1937); “O Inferno Verde do Amazonas e seus índios ferozes” (*Estado de Minas*, Belo Horizonte, 9 de julho de 1937). Estas notícias constam nos Anexos desta tese.

3.5 Diários do Cimi

Nos anos 1970 a ação da igreja católica entre os indígenas do Médio Purus vive uma transformação muito expressiva com o surgimento do Conselho Indigenista Missionário. A luta pela terra e pela autonomia indígena emergem em alguns setores da Igreja como prioridades de uma nova agenda que desenvolve uma crítica frontal às práticas catequizadoras anteriores. Na região de Lábrea e Canutama, os Agostinianos Recoletos continuavam com o exercício obsoleto das desobrigas, cada vez mais reduzidas às comunidades ribeirinhas e indígenas da beira do rio Purus, com raras incursões a áreas mais remotas ao estilo das viagens que frei Isidoro Irigoyen tinha promovido nos anos 1960. A jovem militância católica do Cimi e da Opan (Operação Anchieta, que anos depois se transformará na Operação Amazônia Nativa), em contraste com as velhas práticas dos padres das paróquias de Pauiní, Lábrea, Canutama e Tapauá, propõe uma metodologia de intervenção - “ver, julgar, agir” – como base de uma ação alternativa nas terras indígenas. “À pastoral indigenista, portanto, se colocaria a tarefa de iniciar e concluir um ciclo que partia do diagnóstico e terminava na práxis” (Rufino, 2002, p. 176). No Médio Purus, as primeiras iniciativas do Cimi e da Opan foram chamadas “levantamentos”, e consistiam em expedições às aldeias da região com o escopo de identificar “na base” a situação dos povos indígenas. Uma das pioneiras desses levantamentos no Médio Purus foi Doroti Schwade, que em 1977 viajou às aldeias jamamadi, jarawara e banawá.¹⁰⁰ Suas anotações no diário de

¹⁰⁰ A viagem de Doroti consta também nos registros paroquiais de Canutama:

“Visita aos índios Jamamadis: No dia 9 de abril [de 1977], Sábado Santo, estando preparando as leituras da vigília, apresentou-se em nossa casa a Srta. Doroti Muller, missionária seglar (sic) da organização OPAN, Coordenadora regional do CIMI. A missão dela era fazer um levantamento-visita das Comunidades indígenas da região. O dia 11 de abril Fr. Miguel saiu acompanhando à dita missionária, aproveitado a carona do Sr. Luis Pontes até Santo Antonio do Apituã, voltando em Canutama no dia 28 do mesmo mês. Estes dias foram de remar, caminhar a través da mata, passar fome alguns deles, mas a pesar do cansaço ficou-nos a alegria de ter visitado três malocas de índios jamamadis, vendo a sua situação e conhecendo alguns dos seus costumes e suas condições de vida. Entramos na mata muito embaixo de Lábrea (Seringal Santo Antonio do Apituã) e saímos no Purús muito acima de Lábrea (seringal Bom Futuro). Como dato curioso vão os rios pelos que navegamos de canoa fora do Purus: Mamoriazinho (afluente do Purus), Apituã (afluente do Mamoriazinho), Banoã (afluente do Piranhas), Piranhas (afluente do Cunhuã), Aripuaná (afluente do Piranhas), Saburum (afluente do Aripuaná). Ainda atravessamos nas caminhadas o Sitiari (afluente do Tapauá) e o Curiá (afluente do Piranhas)” (Manuscrito de frei Miguel Ángel González no Livro de Tombo IV da Paróquia São João Batista de Canutama, folha 80, ano 1977).

campo¹⁰¹ (1977) registram sua passagem por Jurucuá (localidade à margem do Purus, que concentrou indígenas jarawara envolvidos no trabalho dos seringais) e pela aldeia do igarapé Sabuhun (onde residiam os Jamamadi do subgrupo *nakanike*, concentrados anos depois na aldeia São Francisco). Doroti encontrou os Banawá – denominados Jamamadi no seu diário de campo – em quatro localidades: Urucuri (uma antiga aldeia que concentrou os Banawá em função do trabalho de extração do látex de sorva), a Maloca (“Maloca Jamamadi Banuã”) e Paraíba, onde residem Hade (“Ismael”) e Iva, com os filhos Inácio e Sérgio.

[Do diário de campo de Doroti Schwade, 1977] Jamamadi [...] ¹⁰² Jurukuá. Localização: margem esquerda do Purus (p/ quem desce) na altura do seringal Jurukuá. “Amansados” há talvez uns cinquenta anos, sobrevivem ainda uma centena deles neste território que lhes pertence tradicionalmente. São terras cortadas pelo igarapé Apituã e seus afluentes: Nazaré, Ave-Maria, Maracajá e Cananirá, Pachiúba Feia e Saúba. Estes são os igarapés que mais se aproximam de seus núcleos residenciais, mas outros tantos cortam seu território. Como vimos atualmente se encontram espalhados e pelo que se pode apurar o motivo foi a doença que os vem dizimando sistematicamente (tuberculose, sarampo, gripe...). A tuberculose se faz presente pelo menos 10 anos. Não recebem assistência da Funai, esta nunca se fez presente. Desde setembro de 76 já morreram 12 pessoas devido o sarampo e a Tb., entre as quais muitos rapazes, desequilibrando assim a entrada de alimentos (caça e pesca).

Recentemente (abril/maio 1977) dois deles foram hospitalizados em Lábrea, por isto o SESP foi alertado para o problema e o seringalista (neto do “amansador”) solicitou a vacinação dos mesmos. Todos os índios foram comunicados para que saíssem até a beira do Purus. Segundo o nosso próprio testemunho, pelo menos metade deles saíram num esforço muito grande, pois as condições, nesta época do ano, são péssimas. Traziam os seus doentes e a esperança da cura... mas, mais uma vez se brincou com a saúde e a dignidade do homem submetido. O médico não veio. Tentamos descobrir o porquê e chegamos a triste conclusão de que a falta de interesse tenha sido a causa, pois simplesmente a justificativa foi de que o seringalista não tinha colocado a deslizeira em prontidão...

Quanto à suas terras, não estão demarcadas. Conta-se que já houve tentativa de apropriação de parte delas. Fica o alerta!

¹⁰¹ Doroti Schwade faleceu em 2010. Seu esposo, Egydio Schwade (um dos fundadores do Cimi e da Opan), conserva seus diários de campo; agradeço pela sua gentileza ao transcrever e disponibilizar as páginas manuscritas aqui apresentadas.

¹⁰² Omito aqui algumas páginas em que Schwade apresenta informações sobre os Jamamadi ocidentais em localidades da BR 317, nas aldeias Capana e Água Toldada, Cassiana e no rio Sepatini (Arapaxi e Igarapé Preto).

Cultura: conservam muitos usos e costumes próprios, todos falam a “gíria” e muitos falam um pouco de português. No entanto já adquiriram muitos lixos da nossa “civilização” perdendo os seus valores e não tendo oportunidades de receber o que de bom existe em nossa sociedade chamada cristã. Homens até certo ponto livres e que atualmente são marginais e escória de uma sociedade cujo sistema a todos atrela e geralmente oprime.

Religião: De sua própria, pouco sabemos. Pela desestruturação social é lógico que a religião tenha sido afetada e por sua vez desestruturada. Da nossa religião participam da sacramentalização. Falta-lhes a Boa Notícia. A “Boa Nova” que tudo transforma e purifica de dentro e não como importação de uma cultura estranha. O Cristo que faz morrer o Antigo sem aniquilar, mas transformando qual fermento. Falta-lhes o que a Igreja Universal e a particular de Lábrea buscam através de um grande esforço, ou seja, fazer do homem agente de sua história na dinâmica que a descoberta do Evangelho pode oferecer e que quebra e contesta todo o egoísmo e sua consequente opressão. Mas é preciso dizer que estas “sementes do Verbo” existem já e que a pretensa “civilização” destruiu. É preciso que seja ao máximo respeitada a sua cultura, mesmo que achemos que tenha elementos “não bons”. A autocrítica eles terão que fazer e não nós impormos, pois nós já lhes impusemos a condição de escravos.

A situação deste grupo de Jamamadi pode nos oferecer uma reflexão questionadora válida, não só em relação a este grupo como também aos demais. Arriscaríamos ainda a generalizar mais ainda e a partir do índio, questionar a situação do povo ribeirinho pois eles se encontram quase tão marginalizados quanto os primeiros. Estatisticamente falando, poucos, muito poucos. Mas se são números que nos impressionam vamos falar de números. Eram há menos de uma década trezentos pelo menos, segundo depoimentos de antigos moradores que formam a população envolvente. Atualmente 108. Se números nos impressionam, deixemos que eles nos falem das centenas de mortes. Deixemos que eles nos digam que só no verão passado até abril morreram 12 pessoas de tuberculose em consequência do sarampo e que muitos deles encontram-se em perigo. No entanto a medicina avança e o “progresso” nos ofusca, mas a marginalização aumenta ou pelo menos permanece visto que ao homem desta região são negados os frutos da ciência, pois esta é objeto de compra e venda. Mais ainda, os marginalizados, os que formam a franja, os fiapos deste sistema.

Possuem roçado de mandioca, plantam cana, abacaxi, lima, banana, limão e coletam frutas do mato como buriti, pupunha, assai, etc. Devido ao número de caçadores neste subgrupo a caça é farta. Criam porcos, patos e galinhas. Fazem sua própria farinha. Também se alimentam de peixe. Cultivam também o tabaco (rapé forte para ser aspirado). As necessidades criadas pelo contato com a população envolvente, é precariamente suprida pela venda de algum artesanato de palha e barro e pela venda de porcos, galinhas e pelo trabalho de seringueiro (no verão). O problema é que não recebem o preço justo. São constantemente enganados. Não podemos afirmar que tenham sido logoçados pelo seringalista – referimo-nos à venda de seus produtos pois desta tivemos conhecimento.

Mulheres dando de mamar. Falam como passarinhas. Não entendi nada. São Jamamadi. Sabuhum. Dina – jovem. Francisca – viúva não tem filhos. Durika – com Manoel Leite – Nisia. Luzia (a mais velha) – com Manduca. Neca – Araújo (tuchaua). Fátima.

Urucuri. Do Moacir mulher civilizada com 2 filhos. Pedro Breve e Alexandre Baka. Mariano um menino. 23 mulheres ao todo lá no mato: Chiquinha, Iva, mãe da menina, uma velhinha, Graça, irmã de Graça, 3 irmãs da menina, uma menina mais a mulher do Antonio, 12 do Moacir mais Lina, Nenê, Ceará. Djioá – ex-mulher do Moacir agora casada com Mariano. Bacé trabalha com civilizado (Bernardo) filho de Eloiza. Cabeção mais 2 irmãos dele: Sergio e Inácio mais Ismael e Neto. [...] ¹⁰³ Maloca Jama-madi Banuã. Sr. Bibi ou Zé Prego casado com Lina. Filhos: Raimundo Abani (rapaz), Graça Iawini (moça), Marcelino Tuefi (rapaz), Regina Queni (moça), Deco Atidequé. Carlos Marabé, casados. Filhos: Antonio Biri, Arnaldo Abatibaté, Alzira, Soberana, Maria do Carmo. Velha Ceará, muito velha. Mãe de Chiquinha solteirona (é mãe também de Lina, de Carlos e Pedro, solteirão). Pedro mora com a turma do Moacir. Entre a maloca e a casa do Sergio mora um casal de velhos e dois ou três rapazes. O velho chama-se Epifânio e a mulher Maria – é o Jamamadi mais velho – tem um filho débil mental. Perto do Piranhas mora seu Ismael e D. Iva e os filhos Sergio e Inácio, Nenê (é solteira, tem um filho, foi abandonada – filho é de *cariú*). As demais famílias moram próximas à casa do Moacir. Sebastião é casado com *cariú* e mora no Purus.

3.5 A guerra espiritual dos missionários evangélicos

A presença do Summer Institute of Linguistics foi marcante nas terras indígenas da Amazônia já nos anos 1950, e alcança a região do Médio Purus na década de 1970. Os linguistas missionários do SIL foram desenvolvendo suas intervenções nos Juma, Paumari, Jamamadi, Jarawara e, posteriormente, nos Banawá. A atuação do SIL consistia num trabalho de evangelização baseado na tradução do Novo Testamento às línguas ágrafas das populações indígenas: “A estratégia de tradução consiste num enfoque do trabalho missionário em que a única atividade missionária formal é a tradução da Bíblia (ou de partes da mesma) à língua materna dos evangelizados, para ensiná-los a ler com compreensão” (Dye, 1979, p. 14; Hvalkof e Aabi, 1981). O trabalho pioneiro do SIL nos Banawá foi realizado por Richard e Barbara Reese, que demoraram poucos anos, devido a problemas de saúde e dificuldades de adaptação à vida na aldeia; eles contaram com a colaboração de Alan Vogel, linguista missionário atuante junto aos

¹⁰³ Neste trecho do original de Doroti Schwade, seguem algumas informações sucintas sobre “Índios Yamamadi” nas seguintes localidades: Igarapé Macapá; Igarapé Kapana; estrada Acre-Porto Velho; Remanso; Pachiúba Feia. Trata-se, sem dúvida, de aldeias jamamadi ocidentais.

Jarawara. Em 1987 Ernest e Barbara Buller iniciaram a pesquisa linguística, encerrando sua atuação no ano 2000. Produziram diversos estudos fonológicos e de descrição gramatical da língua Banawá (Buller e Buller, 1991; 1992; 1993a; 1993b; 1994), além de uma compilação de vocabulário, materiais didáticos de alfabetização em língua Banawá e diversos fascículos de textos bíblicos traduzidos. Depois deles, o SIL não manteve uma presença prolongada, a pesar de ter enviado alguns linguistas missionários à terra indígena – durante meu trabalho de campo conheci o sul-coreano Pedro Kang, que não conseguiu dar prosseguimento ao trabalho de pesquisa e tradução dos Buller.

“Jovens Com Uma Missão” (Jocum, em inglês YWAM – “Youth With a Mission”) é uma instituição religiosa que reúne iniciativas de diversas igrejas evangélicas, fundada pelo pastor fundamentalista norte-americano Loren Cunningham em 1960. Chegou a Brasil em 1975, e encontrou na Amazônia indígena uma das suas principais frentes de atuação. Apoiada na estrutura e experiência regional dos linguistas do SIL, a Jocum orientou sua intervenção missionária com grupos indígenas principalmente nos estados de Amazonas, Rondônia, Acre e Mato Grosso, e estabeleceu uma base de atuação regional em Porto Velho, que até os dias atuais dá suporte às suas operações na Amazônia. No Médio Purus, a Jocum deu prosseguimento à atuação do SIL, fortalecendo a presença missionária nas terras indígenas ou ampliando-a (como aconteceu, por exemplo, nos Suruwaha). Nos Banawá, os integrantes da Jocum foram adquirindo progressivamente um protagonismo maior em relação ao SIL. Sua atividade missionária foi implantada pelo casal Daniel e Fátima Batistela, que trabalharam na T.I. Banawá entre 1986-2000. Atualmente a Missão abandonou seu modelo anterior de presença permanente na aldeia. Um missionário argentino e outros colaboradores da Jocum realizam visitas evangelizadoras pontuais à Maloca, uma ou duas vezes ao ano. Daniel e Fátima Batistela registraram suas experiências missionárias entre os Banawá no livro “Nossa história, nossa missão. Povos da floresta” (2015), concebidas por eles como um confronto aberto com as práticas xamânicas. “Quando chegamos pela primeira vez entre os banawás, o mundo espiritual era muito pesado, eles eram dominados por espíritos” (p. 129). A “guerra espiritual” define a orientação da ação missionária, conforme descrito nas páginas de um dos capítulos:

Todas as noites nos reuníamos para um tempo de oração, intercessão e guerra espiritual. Diariamente exercendo autoridade no nome de Jesus, amarrando os espíritos, proibindo-os de agir nos índios, de manipular situações. O resultado foi que depois de

dois anos, ninguém mais bebia, nem roubava, nem brigava ou mentia, ou praticava adultério. Interessante que nenhum era convertido, porém sem atuação de demônios, os banawás não tinham mais vontade de pecar, assim a aldeia foi se tornando um bom lugar para viver.

[...]. O que alegrava o nosso coração era isso, os banawás não estavam mudando de religião, estavam tendo experiências profundas com Jesus, e este tinha liberdade em usar nossas vidas e as deles. Oramos muitas vezes para que pessoas mal intencionadas não chegassem à aldeia. Ouvimos muitos relatos de pessoas que intentavam levar cachaça, ou músicas imorais, ou fazer um comércio injusto e que no caminho, o motor quebrava, ou a canoa alagava, ou que dessistiam pelo caminho por um motivo ou outro. No mundo espiritual, proibíamos que o inimigo usasse pessoas contra os banawás. Assim ocorriam os livramentos, até que eles mesmos aprendessem esses princípios e obtivessem essa autoridade.

Na verdade não podíamos nos dar ao luxo de dormir sem orar, sem guerrear no mundo espiritual, pois se assim fosse os demônios nos atacariam durante as madrugadas [...]. Entendemos que deveríamos usar essa autoridade diariamente e não sermos negligentes. Assim aprendemos que a guerra é diária, uma oração de guerra vale por um dia, amanhã é outro dia, outra guerra, outra oração. E assim seguimos esses princípios por anos, até que a grande maioria dos banawás se converteu ao Senhor (Batistela e Batistela, 2015, p. 111).

Como veremos posteriormente, a Missão incidiu muito expressivamente na reorganização da vida banawá e na consolidação da Maloca como principal assentamento residencial, na época em que eles tinham equilibrado as relações com o extrativismo do rio Piranhas. Muito mais do que o impacto doutrinador, a intervenção sanitária dos missionários (tanto através da assistência direta como da remoção de pessoas doentes à cidade de Porto Velho num tempo em que as instituições de saúde pública do Estado não alcançavam a T.I. Banawá) foi o fator determinante na consolidação de laços com os indígenas.

3.6 Memórias de um velho seringalista

A família Pontes concentrou a maior parte do circuito da produção seringueira da região de Canutama a partir do “segundo ciclo da borracha” promovido pela demanda da II Guerra Mundial. No entorno de um dos seus principais seringais, Santo Antônio do Apituã, ocorreram os conflitos que derivaram em mortes entre Banawá e extrativistas na década de 1930. Em 2016 consegui entrar em contato com um dos filhos de Francisco Belmiro Pontes, que me informou que seu pai residia em Manaus, e que estaria disposto a conversar comigo sobre a história dos

seringais e os “índios do Apituaã”. Francisco Pontes foi o filho mais empreendedor do seringaísta Janjão Pontes. Além de dar continuidade aos negócios do pai com a produção de borracha na região de Canutama, negociada com a empresa manauara J. A. Leite, ele foi um político destacado na vida da cidade e um dos principais comerciantes do município, com empresa de navegação que transportava pessoas e mercadorias a Manaus e, depois da falência definitiva do mercado da borracha, com uma atividade madeireira expressiva. Recebeu-me na sua casa do tradicional bairro da Cachoeirinha. Francisco Pontes, com 84 anos de idade, ofereceu uma conversa cordial, carregada de informações, muito precisa na datação dos acontecimentos, onde a própria biografia se entrelaçava com a vida seringueira, indígena e urbana da região de Canutama.

Nasci em 1932, em Santo Antônio do Apituaã. Sou filho de Janjão Pontes e Maria Cecília. Em 1941, meus pais e eu viajamos de navio de Manaus até Fortaleza, entre março e agosto (data em que retornamos). O navio se chamava “Duque de Caxias”, era um navio de cinco mil toneladas. Embarcamos em março de 1941 em Manaus. Minha mãe estava grávida, mas havia médico a bordo. Ao chegar a Itacoatiara, ela sentiu as dores do parto. Janjão, meu pai, desceu à vila, alugou uma casa e lá Cecília deu à luz meu irmão Chagas. Janjão pensou em desistir da viagem ao Ceará, mas o comandante do navio “Duque de Caxias” insistiu. “Vou ficar aqui”, disse meu pai. “Continue viagem: o Deus daqui é o mesmo de lá”, replicou o comandante. Continuamos viagem até Belém, onde permanecemos três dias. Depois seguimos no mar aberto até Fortaleza. Nessa temporada, Porfírio Chagas, pai de Damasceno e tio de Janjão, ficou responsável por conduzir os trabalhos nos seringais de Santo Antônio do Apituaã.

No Ceará ficamos em Morada Nova, lugar dos nossos familiares. Voltamos de Fortaleza a Manaus em agosto de 1941. A Segunda Guerra Mundial tinha começado e o navio voltou lotado com soldados da borracha. O nome do navio era “Santos”, era de ferro, com capacidade de carga de cinco mil toneladas. Paramos em São Luiz e Belém na viagem a Manaus. Junto com o comandante, no navio havia médico, telegrafista, barbeiro.

Os cearenses tinham protagonizado, de fato, a ocupação seringueira do Purus. Francisco Pontes, que durante muito tempo foi empresário de barcos de transporte entre Canutama e Manaus, revela sua percepção de navegante ao organizar suas memórias. Santo Antônio do Apituaã era porto de lenha principal na região, ponto de escala das embarcações que sustentavam o comércio entre Manaus, Lábrea e Acre no mesmo rio que os Banawá designaram como Wafo-rofai, “o rio dos Vapores”.

No seringal Santo Antônio havia estrada para cavalos, que ligava Santo Antônio com o rio Mamoriá, para escoamento de seringa, castanha e lenha. Havia um trecho em que os cavalos precisavam atravessar nadando – uma vez um cavalo morreu ao ser atacado por um poraquê. No seringal moravam muitos Paumari: Pedro Orana (a quem Janjão deu o nome de Pedro Gomes; é o pai de Carlos Orana), dona Carmelita, etc. Os Paumari tinham pintas na pele. Santo Antônio era um dos principais portos de lenha até aproximadamente 1960. Os trabalhadores cortavam toras de lenha de um metro de comprimento, rachadas em pedaços que eram carregados por eles mesmos ou pelos cavalos, que levavam até duzentas achas de lenha. Abaixo das casas do seringal, no porto de lenha, se acumulavam até cinquenta milheiros de achas. Tinha pessoas que preferiam o trabalho com lenha ao corte da seringa. Santo Antônio sempre foi um porto de lenha forte, que abastecia aos navios “Vitória” (de mil toneladas, feito em 1911), “Cuiabá”, “Belo Horizonte”, “Distrito Federal”, “Fortaleza”. Alguns navios carregavam até setenta cabeças de gado que iam sendo abatidas conforme as necessidades de consumo da tripulação.

Santo Antônio era também um dos principais pontos de encontro entre os navios que procediam do rio Amazonas ou de Manaus, e as embarcações que desciam o rio Purus de Sena Madureira e outros lugares do Acre, transportando borracha. Destacavam o navio inglês “Amazon River” e o brasileiro “Sinap”. Os navios chegavam com mercadorias já destinadas aos comerciantes do Purus que mantinham correspondência com eles. As chatas, aquelas embarcações com pás rotatórias na popa, traziam a produção de seringa do Acre, do alto Purus, que depois era carregada nos navios. As mercadorias, então, já tinham destinatários certos nas negociações prévias, mas os comandantes faziam seus próprios negócios de contrabando com tabaco, cachaça, açúcar, etc. Algumas chatas da época eram as embarcações “Campinas”, “Aracaju”, “Niterói”, “Itacoatiara”, “Uruguaiana”.

As negociações de borracha do Purus eram feitas com firmas como J. G. Araújo (cujo navio naufragou no rio Yaco) e J. Leite. Os Pontes negociávamos com J. A. Leite, empresa sediada na rua Guilherme Moreira. Alguns navios da J. A. Leite, de ferro, movidos a lenha, eram os navios “Manauense”, “Republicano”, “Ayapuã”,¹⁰⁴ “Industrial”, “Minas Gerais” e “Guiomar”. A empresa J. A. Leite trabalhava no Purus e no Juruá. Outras embarcações eram “Macau” e “Caju”: estas já eram motorizadas, as embarcações motorizadas surgiram a partir dos anos 1950.

Em Santo Antônio, os trabalhadores do seringal recebiam pontos de castanha em dezembro, depois da produção de farinha na vazante, na enchente do Purus. Após a safra da castanha, retomavam o trabalho nas estradas de seringa. Havia relações de compadrio entre os Pontes e os seringueiros.

¹⁰⁴ Consta uma fotografia de arquivo do navio “Ayapuã” nos Anexos desta tese.

A narração de Francisco Pontes continua abordando as lembranças sobre a Comitiva de Canutama que foi à procura dos Banawá após a morte da família de Beto Camilo. Apesar dos diferentes enfoques, chama a atenção a profusão de detalhes que coincidem com os relatos que os próprios Banawá, até hoje, apresentam ao narrar o conflito.

A chacina do Bacia foi em 1936¹⁰⁵, ano em que o delegado da polícia de Canutama, os soldados, alguns canutamenses e dois apurinã do rio Mucuí organizaram a expedição de ataque aos índios. Lembro que eu ofereci à patrulha um porco assado quando passaram por Santo Antônio. Várias canoas cheias de gente subiram o igarapé Apitua.

O avô de Sebastião Camilo, Beto Camilo, morava no igarapé Geissuã. Ele arranjou duas “cabocas” do Bacia¹⁰⁶ e vivia amigado com uma delas. No início da época da castanha, levou a sua esposa legítima e seus filhos. Os “cabocos” não gostavam da relação de Beto Camilo com as Banawá. Eles chegaram a sua casa e disseram que iam caçar. Atiraram ao ar e disseram que tinham matado uma anta. Pediram ajuda a Camilo para carregá-la. Quando foi, ao atravessar uma ponte, atiraram nele e o mataram. Mataram toda a família de Camilo, mulheres e crianças. Raptaram Iva, de sete anos de idade, e uma menina de cinco anos, e fugiram. À noite, enquanto iam à maloca, a menina mais nova chorou e a mataram. A chacina aconteceu entre janeiro e fevereiro de 1936.

O tuxaua não gostou do que tinha acontecido e pediu que devolvessem as crianças. Porém, entre fevereiro e março, a Comitiva chegou para vingar as mortes dos seringueiros. Pegaram os dois índios e as duas índias – uma delas conseguiu fugir. Os dois índios e a índia que conseguiram pegar foram mortos pela Comitiva. Os Xavier, que possuíam castanhais no Mamoriá, faziam parte dela. Os Xavier moravam acima, no Mamoriá: eram cearenses e se estabeleceram no Macacoã. Os filhos dos Xavier residem lá até hoje.

As memórias continuam falando de um movimento de expansão das atividades seringalistas, até a irrupção da sua crise definitiva. Os Banawá saem de cena: o próprio Pontes percebeu o movimento dos Banawá, que abandonam a proximidade das várzeas do Purus em direção às terras-firmes do rio Piranhas. Por um período de tempo reduzido, Francisco Pontes se dedicou à política e chegou a ser interventor e, posteriormente, prefeito de Canutama. A igreja, junto com os seringalistas e comerciantes, tinha sido um dos agentes mais ativos na consolidação dos núcleos urbanos do Médio Purus. As rivalidades entre políticos e religiosos faziam parte do

¹⁰⁵ Os registros jornalísticos que identificamos durante a pesquisa, e que noticiam estes acontecimentos, são todos de 1937 (ver Anexos).

¹⁰⁶ Duas mulheres banawá.

processo, como testemunha Francisco Pontes ao falar da sua relação com o pároco da cidade, frei Isidoro Irigoyen. Depois de décadas circulando entre o comércio e a política, Francisco Pontes se retirou a Manaus, onde permanece até os dias atuais.

Janjão se trasladou a Manaus em 1960, e faleceu nessa cidade em 1975. Eu e meu irmão João Pontes (que faleceu em 2010) assumimos o seringal Santo Antônio. Em 1964, construí uma casa em Manaus, na rua Natal, que possuo até hoje. Expandi as atividades do seringal a Nova Colônia, Nova Aliança e Novo Ariá. Comprei o barracão dos Botinelly em Aliança e absorvi a produção de São José, Arari, Glória, Moará, Paicé, Forte Veneza. Em Nova Colônia havia um barracão de Chagas Gomes de Araújo que também adquiri.

Outras comunidades que negociavam com nossa família eram Fortaleza, Bacardaru, Sacado (onde moravam Raimundo Nery e Chico Vaqueiro, que era casado com duas irmãs), Axioma, Cidade. A freguesia dos Pontes se estendia até o seringal Cidade. Depois de Cidade, vinham Ouricuri, Vista Alegre, Paraíso, Santa Cora, Santana, Santa Maria, Nova Vista.

A partir dos anos 1970 começou a decadência da borracha. A concorrente foi a Zona Franca, fundada em 1964. Nos anos 1970 foi consolidando o distrito industrial de Manaus. Veio depois o tempo da madeira, mas o Ibama nos anos 1990, com muita fiscalização, deu fim também a esta atividade.

Os Banawá sumiram da região do Apitua e se deslocaram ao Piranhas. Durante quatro anos os castanhais ficaram parados, por medo de ataque dos índios. Frei Isidoro Irigoyen trouxe um caboclinho das viagens dele, que anos depois casaria com Maria Paula, de Canutama. Ele faleceu, Maria Paula vive atualmente na rua Teixeira de Freitas. Maria Ondina é filha deles. Isidoro chegou a Canutama nos anos 1940, construiu a igreja com ajuda de Raimundo Basilino.

Eu e João Pontes ficamos viajando no barco “Darcy” comercializando a castanha do rio Umari de 1951 a 1967, todos os anos, entre janeiro e maio. Trabalhávamos também com peles de animais. Em 1967 fomos ao rio Umari para deixar rancho aos castanheiros. Eu desci a Manaus, cheguei no dia 13 de junho de 1967 e permaneci por 15 dias. Em Canutama havia uma forte briga política para tirar o prefeito Antônio Fonseca. Eu conhecia alguns políticos, como o governador Danilo de Matos Areosa¹⁰⁷, deputados e senadores que insistiam para que eu assumisse o cargo de interventor em Canutama. Resisti, mas acabei aceitando.

¹⁰⁷ Danilo de Matos Areosa (1921-1983) foi presidente do presidente da Federação do Comércio do Estado do Amazonas (FECOMERCIO) entre 1958 e 1966. Filiado a ARENA, foi indicado governador do Amazonas pelo presidente Castelo Branco em 12 de setembro de 1966. Em seu governo foi instalada a Zona Franca de Manaus [cfr. https://pt.wikipedia.org/wiki/Danilo_Duarte_de_Matos_Areosa, acesso web em 19 de agosto de 2017].

Em Canutama frei Isidoro queria tirar o prefeito Fonseca, mas era favorável a Jacinto como interventor municipal. No dia 7 de setembro de 1967 viajei de avião a Canutama, íamos no mesmo voo frei Isidoro e Aristóteles Pierre. Construí em 1968 a praça, comprei as bancadas e encomendei a estátua do Cristo Redentor no bairro de Santa Luzia em Manaus. No começo frei Isidoro estava insatisfeito com a minha intervenção. Pediu que fosse construída uma calçada da prefeitura à casa paroquial, e sua solicitação foi contemplada. Os padres iniciaram a construção do colégio. Pedras eram trazidas do rio Mucuí. Construí a praça e as calçadas da avenida até o cemitério e o aeroporto. Em 1969 Geraldo Monteiro foi eleito prefeito de Canutama. Eu casei e fui morar em Nova Colônia. Em 1972 fui eleito prefeito, assumi em 1973, o mesmo ano em que os Maristas chegaram a Canutama. Depois comecei a passar mais e mais temporadas em Manaus, onde acabei me estabelecendo, e onde moro até hoje (Francisco Belmino Pontes, entrevista concedida na sua residência em Manaus, 18 de março de 2016).

As narrativas apresentadas, a partir de matrizes heterogêneas, estabelecem seus curtos-circuitos em torno a duas incompletudes: por um lado, os Banawá como um grupo indígena marcado pelos vazios, as carências, a deterioração que os afasta de uma condição indígena “genuína, autêntica”. E, também na esfera da incompletude, como um grupo humano selvagem, atrasado na necessária rota da civilização. Porém, têm um conteúdo etnográfico valioso sob outro ponto de vista: eles registram de forma eloquente as imagens que os Banawá encontraram sobre eles próprios nos seus interlocutores *yara*. Levando em conta essas figuras de alteridade ocidentais, os Banawá, de modo reverso, produziram sua “etno-história de nós” (Turner 1988, p. 238). Se os documentos que acabamos de acessar refletem as ficções extrativistas, missionárias, estatais sobre os Banawá, cabe a nós propor uma outra ficção, em que as ideias indígenas se tornam a nossa base de análise sobre eles e sobre as suas relações. Relação, no entanto, atendendo à advertência de Strathern, “se refere tanto à *conexão* entre ideias, eventos e outras entidades quanto à *narração* de uma história” (2016, p. 231, grifo nosso), E essa história, essa *relação*, precisa ser descrita nos seus termos.

PARTE II
RELAÇÕES

Capítulo 4

Maloca e Paraíba: os interstícios de um contraste

O retrato dos Banawá contemporâneos é feito comumente a partir de um clichê, elaborado principalmente por comerciantes regionais, missionários e agentes governamentais, que opõe os indígenas “tradicionais” da Maloca aos “aculturados” da aldeia Paraíba. Os nomes das duas localidades não poderiam ser mais expressivos para caracterizar essa dicotomia: a Maloca, situada águas acima no igarapé Banawá, concentra uma população maior, falante da língua indígena, aparentemente menos inserida nos padrões socioeconômicos do circuito extrativista regional e, enfim, com traços culturais mais “preservados” – na avaliação dos atores externos que desenvolvem algum tipo de relações com as pessoas da Maloca. De fato, esta aldeia é conhecida também como “aldeia Banawá”, pois nela residiriam os Banawá “de verdade”, o núcleo “genuíno” daqueles que, em outra época, eram chamados “Jamamadi do Apituã”. Em contraste, na pequena aldeia Paraíba habitam “mestiços” – assim consta em diversos documentos da Funai de décadas passadas –, há um número relevante de “casamentos interétnicos”, a língua indígena não se fala mais¹⁰⁸ e as relações estreitas com os patrões e extrativistas da região do rio Piranhas teriam provocado entre estas pessoas um processo intenso de aculturação, apagando progressivamente os traços diacríticos da sua cultura.

Não param aqui as dicotomias estabelecidas em relação às duas aldeias. Também o universo das relações externas teria apresentado diferenças consideráveis: a Maloca desenvolveu

¹⁰⁸ Na Maloca a língua Banawá é dominante, todas as pessoas são falantes na língua indígena. As mulheres não falam português, com exceção de algumas que tiveram uma interação mais marcante com os missionários e passaram temporadas prolongadas na base regional de JOCUM em Porto Velho. As crianças também não falam português. A maioria dos homens adultos é fluente em português; os jovens adquirem progressivamente conhecimento do português na medida em que vai inserindo-se em atividades extrativistas com patrões, assim como nas suas estadias nas cidades de Canutama ou Lábrea. Na Maloca, somente Inácio, sua esposa Damani, seu sogro Bido, sua irmã Awamoni e sua nora Nazaré são falantes em Banawá. Porém, todos eles se comunicam em português com os filhos e filhas. Ou seja, há uma forte tendência ao desaparecimento da língua indígena entre os Banawá da Paraíba, e a mesma já está ausente no cotidiano coletivo.

a sua organização atual a partir da interação com as missões evangélicas (Summer Institute of Linguistics, Jocum), configurando-se em torno da pista de pouso instalada por elas e possibilitando uma conexão permanente entre indígenas e missionários, com fluxos frequentes nos dois sentidos (entre a Maloca e a sede regional da missão em Porto Velho e vice-versa). Apontando para um campo diferente de interesses, a Paraíba estaria marcada pelos circuitos das relações comerciais regionais, ao consolidar sua localização nas imediações do rio Piranhas e estabelecer uma relação cotidiana de vizinhança com os extrativistas. Em outros âmbitos, o estereótipo persiste e adquire novas formas: reforçando as diferenças, dois modelos escolares foram implantados nas respectivas aldeias. Os missionários incentivaram na Maloca uma prática escolar que prioriza a escolarização em língua banawá, através da formação de professores indígenas instruídos nos centros missionários de Porto Velho e Cuiabá. Promoveram a elaboração de cartilhas de alfabetização e fascículos com passagens bíblicas do antigo e do novo testamento através de um trabalho sistemático entre tradutores indígenas e linguistas da missão. A escola da Paraíba, num rumo diverso, desenvolveu práticas de alfabetização em português, visando a apropriação dos “conhecimentos de branco”, e buscando uma inserção maior nos formatos da política pública de educação escolar indígena promovida pelas instituições do Estado. Surpreendentemente, desta vez os nomes com os quais as duas escolas foram registradas na secretaria municipal de educação de Canutama inverteram as etiquetas: “Escola Sawa Pagé” (sic) na Maloca, e “Escola Hokoro Índio Brabo” na Paraíba.¹⁰⁹

Assistiríamos, então, a um congelamento da multilocalidade e mobilidade que anteriormente caracterizava a vida banawá? Estamos perante duas modalidades diversas de “efeitos do contato”, uma amparada pelo conservadorismo cultural missionário e outra lançada ao empreendedorismo mercantil dos *yara*? Um olhar atento à vida banawá desestabiliza este paradigma opositor, criado a partir dos estereótipos habituais que contrapõem índios mansos e índios brabos. É um olhar sobre as relações, e não sobre as segmentações sociais pré-estabelecidas, o que possibilita a compreensão dos movimentos banawá contemporâneos. Em certa ocasião conversei a este respeito com Ildete, filha de Awamoni e Chagas Boi. O pai dela é um velho extrati-

¹⁰⁹ Embora exista uma notória insatisfação na aldeia Paraíba com este nome, e um pedido na Secretaria Municipal de Educação de Canutama para que ele seja mudado. “Alguém de Canutama aprendeu nossas histórias e botou esse nome feio”, me disse em certa ocasião Damani, esposa de Inácio. Um interessante diagnóstico das escolas banawá foi realizado por Florido (2015).

vista, filho de um importante patrão que dominou o mercado castanheiro no Piranhas, especialmente na região do rio Curiá, durante os anos 1960 – Ildete é portanto uma figura etiquetada como mestiça pela sociedade regional que interage com os Banawá. Há poucos anos, Ildete deixou de residir na aldeia Paraíba ao casar com um apurinã que trabalhava como técnico sanitário do DSEI nas aldeias banawá. Passou a residir em Lábrea, onde trabalha como recepcionista na base regional do DSEI. Nos últimos anos se transformou numa ativa liderança no movimento indígena regional, defendendo os interesses do seu povo no âmbito das políticas indigenistas, e incentivando o suporte para a realização de atividades rituais na terra indígena: junto com Inácio é uma das mais ativas mobilizadoras da festa de Sete de Setembro (uma das principais celebrações do calendário banawá), e nela costuma marcar presença anualmente, viajando da cidade à terra indígena. De modo paradoxal, Ildete subverte os polos das diferenças entre as duas aldeias do seu povo: Paraíba, apesar de sua fama de aldeia aculturada, é segundo Ildete a aldeia que “puxa a cultura”, enquanto que a Maloca é caracterizada em chave de “perda da cultura”:

Ficou um pouco diferente nós [da Paraíba] com eles [da Maloca]. Eles moram na aldeia, têm uma tradição diferente, mas uma tradição que eles estão esquecendo. Nós que moramos na outra aldeia somos mais brancos do que índios, mas a gente quer ser índio mesmo como se fosse de aldeia. A nossa diferença com eles é que eles querem deixar a cultura. Alguns querem perder e nós queremos puxar a cultura. Conversando com tio Inácio, ele disse que se ele tivesse tempo de contar as histórias, como era o povo Banawá... Mas ele não tem tempo, trabalha... A diferença é que nós falamos português e eles falam banawá. Nós não falamos português muito bem, mas nós falamos o nosso português.

A mamãe contava que, quando éramos pequenos e ela foi nos ensinar, o meu pai dizia: “Não, essa língua aí não é de gente, é de bicho do mato. Tua mãe foi achada no mato”. Ele tinha preconceito com isso e fez com que a mamãe deixasse de falar na língua. Ela nunca nos ensinou. Sueli e tio Inácio também tiveram vergonha de ensinar os filhos deles porque nós não falávamos na língua. O branco que trabalhava com eles fez com que eles perdessem a língua. Eles não perderam, mas deixaram de ensinar-nos, fez com que os meninos parassem de falar.

Um dia destes eu fui na Funai e falei sobre demarcação de terra, sobre divisão de terra e essas coisas. Disse: “Vocês fizeram muita coisa errada lá, vocês queriam tirar-nos porque nós não éramos Banawá e éramos brancos. Mas nós não somos brancos! Se nós fôssemos brancos não defendíamos o povo Banawá. Eles Banawá se sentem seguros quando nós estamos na frente. Nós somos batalhão de guerra. Eu me considero batalhão de guerra do povo Banawá. Aonde eu for, defendo. Fico chateada quando eles dizem que nós somos brancos. Eu disse para eles: “Um dia vocês podem pagar pelo que vocês

estão fazendo, porque nós não somos brancos, nós somos banawá” (Entrevista a Ildete em Lábrea, 5 de setembro de 2015).

A presença ou ausência da língua (*ee ati*, “nossa língua”) na vida das pessoas emerge como uma das questões mais relevantes ao pensar as diferenças. De fato, a língua é considerada entre os Arawá como um dos principais marcadores de humanidade. Como vimos, no mito suruwaha de origem da diversidade de povos, o demiurgo avô-jaguar Ajimarihi, a partir da semente da árvore de breu, faz surgir os humanos de “fala bonita”, cuja língua contrasta com o teor “feio” das falas de outros povos. A perda da língua é, portanto, um impasse vivido pelas pessoas da Paraíba, cuja trajetória ficou marcada pela percepção extrativista de ela ser “gíria”, “língua de bicho”. O ímpeto pelo revigoramento da “cultura” torna-se um roteiro necessário para a própria constituição como coletivo “banawá”.

E é neste campo de relações que aparece uma ambiguidade fundamental na abrangência da identidade “Banawá”: em alguns momentos aplicada às pessoas das duas aldeias (“nós não somos brancos, somos Banawá”, declara Ildete), em outros atribuída com mais propriedade as pessoas da Maloca (“Eles Banawá se sentem seguros quando nós estamos na frente”). Há um jogo de multiplicação das diferenças, que gera diversidade “externa” (entre os Banawá e os *yara*) e gera também diversidade “interna” (entre as pessoas da Maloca e da Paraíba). Nos últimos anos, em que as políticas públicas do Estado exigiram a obtenção de documentos oficiais (Registro Geral, Cadastro de Pessoa Física entre outros), as pessoas resolveram este dilema optando por duas modalidades de nomeação. Na Maloca, o nome da etnia adquiriu a posição de sobrenome, como já é costumeiro pelo Brasil afora (“Mundica Banawá”, “Leonardo Banawá”, por exemplo); porém, na Paraíba se aplicaram dois sobrenomes: Camilo, reconhecendo a ascendência de Iva, a mulher raptada que casou com Hade; e Banawá, afirmando assim o pertencimento coletivo (“André Camilo Banawá”, “Pedro Camilo Banawá”), numa projeção das heterogeneidades.

O depoimento de Ildete revela essa oscilação permanente entre o “espaço convencional banawá” e o “espaço convencional *yara*” – seguindo o marco analítico proposto por Kelly (2005) –, que conecta com a posição fluvial a montante como âmbito selvagem ou “tradicional” (a Maloca no curso alto do igarapé Banawá) e a posição a jusante como âmbito civilizado ou “moderno” (Paraíba, situada perto da foz do igarapé Banawá, nas proximidades do rio Piranhas,

eixo do circuito extrativista). Ser Banawá ou ser *yara* indicam posições relacionais, não identidades “étnicas” ou graus de autenticidade “cultural”. Aqui não está em pauta o nível de impacto da história dos relacionamentos com o mundo branco. O que permanece em foco é a dinâmica de construção da diferença, desequilibrando qualquer dualidade essencialista, estática.

Por isso mesmo o próprio estabelecimento do contraste interaldeão – Maloca *versus* Paraíba – é insuficiente também nos dias atuais: as pessoas continuam construindo suas redes relacionais e territoriais numa multiplicidade de espaços que rompe a estabilidade da aldeia. Biri no Retiro, Breve no igarapé Iakaomi, Ifi no Mayofa, Nisa no Cachimbo, Cristiano na Resaca da Onça e no Caiçama, André em São José do Curiá, Noboi nas Pontes, entre outros, constroem espaços habitáveis em que a dinâmica do parentesco continua produzindo lugares alternativos, fora da homogeneidade da vida na aldeia – todos eles em lugares que conectam com o estilo de mobilidade que definia a vida de seus parentes antigos, e que fazem parte imprescindível da vida dos Banawá hoje na condição de “estabilizações temporárias de relações” (Amoroso, 2015, p. 134). E não somente “dentro da terra indígena”. Fora dela, no Macacoã, comunidade ribeirinha do igarapé Mamoriazinho muito próxima ao Purus, algumas pessoas estabeleceram sua residência junto a caboclos regionais. Se comparamos com a “mistura” da Paraíba, parece até uma inversão de figura e fundo: se na Paraíba aparecem alguns personagens não indígenas num “fundo de vida banawá”, em Macacoã, ao contrário, Carolina, Base e outros parentes marcam presença num “fundo de vida ribeirinha”, frequentado continuamente por pessoas da terra indígena nos seus contínuos trânsitos ao Purus. A diversidade de localidades criadas e recriadas pelos Banawá no interflúvio Purus/Piranhas torna ainda mais complexo o padrão montante/jusante com o qual se descreve convencionalmente a vida amazônica. No *hinterland* que os Banawá habitam, o emaranhado de microbacias e pequenos igarapés (orientados uns em direção leste, ao Purus; outros, rumo ao oeste, tributários do Piranhas; e ainda alguns em direção norte, ao rio Tapauá) confunde o geógrafo. Os cursos d’água se emaranham, de maneira que tanto em direção leste quanto em direção oeste alcançam-se os grandes rios dos *yara*, e uma amálgama de caminhos conecta múltiplos locais a montante, definidos pelos espaços do parentesco.

Os Banawá hoje habitam prevalentemente na Maloca e na Paraíba; habitam também nos lugares referidos acima, e em outros que irão surgindo ao longo desta etnografia. Há ainda algumas pessoas na comunidade ribeirinha de Santo Antônio de Apituaã, no Purus, e nas cidades

de Canutama, Tapauá, Lábrea, Manacapuru, Cacau Pirêra e Manaus. A minha convivência com eles deixou claro que os laços de parentesco, os movimentos de troca, a circulação de informações, as visitas, as notícias, os envios de alimentos caseiros, rapé ou dinheiro, os contatos para realizar compras e vendas dos mais diversos itens, fazem parte de uma circulação muito ativa dentro e fora da terra indígena. A partir de um momento relativamente recente, essas pessoas e coletivos que vivem em redes de relações constantes têm sido denominados Banawá. Resta indagar o que essa denominação contemporânea designa e, talvez, de que maneira ela confunde.

4.1 Mal-entendidos onomásticos

Jamamadi do Apituaã, Índios Massaranduba, Banawá-Yafi, Banawá... Estes etnônimos são em realidade heterônimos: refletem as percepções de outros coletivos sobre as pessoas que atualmente habitam no igarapé Banawá, afluente rio Piranhas, denominado Kitiya na sua língua. O ponto de partida mais seguro é afirmar que eles próprios não produziram nenhuma dessas denominações e que, assim como os Araweté e uma grande parte dos grupos indígenas da Amazônia, os Banawá “não se denominam por nenhum etnônimo” (Viveiros de Castro, 1986a, p. 130). Chama a atenção o desinteresse que as pessoas manifestam em relação ao assunto, avaliando sem muita ênfase a maior ou menor pertinência de cada um desses etnônimos, e comentando em alguns momentos as razões que, do ponto de vista externo, justificam a maneira em que eles são (ou foram) chamados. Não se trata apenas de uma questão de idoneidade nominal: o problema é que qualquer abordagem que pretende totalizar relações e fixar uma identidade coletiva é vista *pelos Banawá* como irrelevante. É que “o conjunto não deixa rastros” (Latour, 2005, p. 31), e talvez por isso as conversas que mantive a este respeito deslizavam do tema das denominações à caracterização e memória dos nominadores, certamente sem entender muito bem por que para nós é importante uma categoria de abrangência total, quando a vida se constrói através de relações múltiplas, ambíguas, inconstantes.

Sabatão resumiu em certa ocasião da seguinte forma: “As pessoas nos chamavam de Jamamadi. Depois, quando viemos morar no Kitiya, que os brasileiros chamam de Banawá, nos chamaram de Banawá. Os Jarawara nos começaram a chamar de Banawá Yafi. Depois outros parentes de longe, os Apurinã, pelo rádio, voltaram a nos chamar de Banawá, como fazem

hoje”. Não há juízos de valor, não há preferências: seu relato é distanciado, porque se trata de uma questão não sobre si, mas sobre outros. No fundo todos esses nomes são de alguma maneira insuficientes, reflexos expressos de ideologias exóticas: trata-se “de termos perspectivos, ou de termos egocentrados, que a partir de um ponto de vista criam um espaço rebelde a limites absolutos” (Calavia, 2016, p. 158). Por isso, as pessoas que hoje nós chamamos Banawá não desprezam sua exodenominação e nem sequer possuem uma autodenominação. Afirmam-se como *ee yokana*, “nós [1P INC] verdadeiros”, diferenciando-se dos outros (dos diversos outros), *me barei*, “os diferentes”. Mas, como já sabemos, estamos em outra instância da gramática sociológica (cosmológica) indígena, porque afirmar a condição “verdadeira” em contraste com a condição “diferente” é uma questão pronominal, deíctica – não nominal, substantiva (Viveiros de Castro, 1996).

Como vimos anteriormente, a sociedade regional e os viajantes incluíram sob a denominação “Jamamadi” um amplo conjunto de coletivos habitantes das terras-firmes, mas distanciados e “arredios” em relação aos principais centros da vida nacional e da empresa extrativista, que se concentravam especialmente no rio Purus e nas suas várzeas. Encontramos a primeira referência aos “Hyamamadys do Apituum” em Silva Coutinho (1864). A toponímia registrada por ele faz referência a diferentes cursos d’água muito relevantes no histórico da territorialidade dos coletivos *madi*: o igarapé Mamoriá-mirim (ou Mamoriazinho, como se conhece atualmente)¹¹⁰, o Apituum (Apituã, tributário do anterior) e o Cainaham (hoje paraná do Cainã). Porém, as quatro “etnias” contemporâneas – Jarawara, Jamamadi (orientais), Hi Merimã e Banawá – poderiam reivindicar com plenos motivos sua conexão com os indígenas aos quais Silva Coutinho se refere, uma vez que toda essa região fez parte do seu histórico territorial. Steere (1903) marca presença na mesma região do igarapé “Marmoreá Miri” e propõe a etimologia (erradamente) paumari do termo Jamamadi como “homens selvagens”, que influenciará nas inúmeras explicações posteriores sobre o etnônimo “Jamamadi”, traduzido como “gente da

¹¹⁰ O Mamoriá-mirim, o Apituã e o paraná do Cainã foram um intrincado complexo fluvial em paralelo à margem esquerda do Purus e dividem as regiões de várzea e terra-firme. Sem dúvida, eles compuseram o eixo territorial mais importante de circulação de todos coletivos *madi* antes da eclosão extrativista. Nas extensas várzeas situadas entre este complexo fluvial e o Purus se estabeleceram alguns dos seringais mais produtivos do Médio Purus, provocando a desorganização e mudança dos territórios *madi* – dos atuais Jarawara, Jamamadi, Banawá e Hi Merimã.

mata”, “povo da mata”¹¹¹ Essa tradução continuará presente em etnografias mais recentes, tanto sobre os Jamamadi ocidentais (Rangel, 1994) quanto sobre os orientais (Pedrosa de Souza, 2015).

O relatório da expedição do SPI de 1930 aos rios Tapauá e Cuniuá já identifica de forma explícita os protagonistas do nosso relato. No longo elenco de grupos registrados, faz menção aos “Jamamady, nos rios Banauá, no Rio Branco e Joary, afluentes do rio Piranha” (Sant’Anna Barros 1934), e assim o fará também o relatório da expedição de 1942 dirigida pelo inspetor Dorval de Magalhães. Curiosamente, a documentação da desobriga de frei Isidoro Irigoyen que apresentei os menciona como “os Jimarimás do rio Banauá” (Igarapé das Pedras)¹¹². Os levantamentos sobre os grupos indígenas da região do Médio Purus realizados pelo Conselho Indigenista Missionário continuam com a denominação “Jamamadi” (como vimos nos cadernos de campo de Doroti Schwade, 1977), e apresentam um esboço de censo, com pessoas localizadas no igarapé Sabuhun¹¹³, no Urucuri e na “Maloca Jamamadi Banuã”; além da referência à Maloca, identificam-se as pessoas “perto do Piranhas”: trata-se da aldeia Paraíba, com Hade, Iva e seus filhos Tiwara, Inácio e Awamoni (identificados com seus nomes em português: respectivamente, Ismael, Iva, Sérgio, Inácio e Nenê). Finalmente, Gunter Kroemer organiza da seguinte maneira o conjunto Jamamadi:

Hoje, os índios Jamamadi localizam-se nos igarapés Apituã, Curiá e Banauá, que são afluentes do rio Piranhas; no Mamoriá, na Boca do Acre, nos igarapés Capana, Sant’Ana e Teuini, afluentes do rio Purus. Os Jamamadi, na área do Piranhas, subdividem-se em três grupos: os Kanamadi, vivendo nas colocações São Francisco, Niterói, Palmeira, Canadá e Baná; os Jarauara, que moram ao longo do igarapé Apituã, em seis colocações, sendo que passam o inverno em terra firme (Ave Maria, Maracujá, Boa Vista, Paxiúba Velha, Nazaré e Possão), e o verão na região de seringa (São Francisco, Apituã, Sant’Ana, Demeter, Casa Nova e Água Branca). *O terceiro grupo está situado entre os igarapés Banauá e Urucuri. É chamado Massaranduba e se autodenomina Banauá-Yafî* (Kroemer 1985, p. 121; grifo nosso).

¹¹¹ A partir de diversas línguas Arawá, a etimologia é explicada a partir da tradução dos termos *jama* (ou *zama*), “mata”; e *madi*, “gente, povo”.

¹¹² Cfr. Livro de Tombo IV da Paróquia de São João Batista de Canutama, folhas 48-53 (1962). Manuscrito de frei Isidoro Irigoyen.

¹¹³ As pessoas do igarapé Sabuhun são do grupo Jamamadi (oriental), não Banawá.

Ou seja, os “Banawá” são “Jamamadi” em diversos sentidos: eles apresentam as características selvagens do conjunto de indígenas “Jamamadi” que encontramos nos textos dos cronistas e viajantes; e, já dentro do processo de construção de identidades étnicas que o indigenismo promove a partir da década de 1970, eles fazem parte, junto com os “Kanamadi”¹¹⁴ e os Jarawara, do conjunto Jamamadi que habita na bacia do rio Piranhas.

Uma observação adicional: sempre desconfiei da validade da tradução do termo *jama-madi* como “gente da mata”. Mais uma vez os Suruwaha me deram a pista: na língua suruwaha, a expressão equivalente *zama* possui um sentido de “indeterminação, “indistinção”, “homogeneidade”. Assim, a denominação *Zamadi* (derivada, por contração silábica, de *zamamadi*) que os Suruwaha usam para identificar um grupo rival, parece significar algo assim como “gente indistinta”. Da mesma forma, *zamazama*, “o céu”, expressa de maneira superlativa a característica homogênea, indeterminada, da região celeste. *Zama* pode referir-se à “mata”, na sua qualidade de região uniforme e indiferenciada¹¹⁵, como também pode significar “as coisas”, nas ocasiões em que nenhuma coisa específica é colocada em destaque. Neste sentido, “Jamamadi” é, de modo paradoxal, o contrário de uma categoria identitária, para tornar-se uma expressão indiferenciante: “gente indistinta”, num grau marcante de indeterminação. Se é pertinente afirmar que “a semelhança não tem realidade em si mesma; ela é apenas um caso particular da diferença, no qual a diferença tende a zero” (Lévi-Strauss, [1971] 2011, p. 38), então temos aqui *uma designação apropriada para não designar*. Curiosamente, o sentido que os viajantes conferiram ao “etnônimo” Jamamadi tem muito a ver com a lógica nativa da expressão. “Jamamadi” não é, portanto, um etnônimo, mas um *anônimo*.

¹¹⁴ O etnônimo “Kanamadi” (ou “Kanamati”, “Kanamanti”) não tem validade contemporânea para os Jamamadi (orientais), os quais “são categóricos ao afirmar tratar-se de um equívoco ou um nome inventado pelos brancos para se referir aos Nakanike, isto é, a todos os coletivos de língua madi que viviam a montante, em especial, aqueles da região do alto Sabuhã” (Shiratori, 2018, p. 340). Apresentarei posteriormente os diversos usos regionais que adquiriu este etnônimo.

¹¹⁵ Ao analisar o significado do equivalente Piro para “monte” (palavra espanhola correspondente a “mata” em português), Peter Gow cita a tradução de Matteson (1965, p. 348), linguista do SIL: “In Piro, the term for ‘forest’ is *gosha*, while ‘weeds’/‘herbs’ are *kshana*. Booth share the root *-sha-*, defined by Matteson as ‘homogeneity’, (used of a thicked or field of like plants, of an era, of an unmixed state, etc)...” (Gow 1991, p. 77). Apesar de estarmos diante de línguas de famílias diferentes, tenho a forte impressão de uma proximidade semântica muito estreita entre o termo Piro *-sha-* e o termo Arawa *zama*, ambos significando “homogeneidade”, como propõe Matteson.

Etnônimos específicos surgem no contexto das relações com os extrativistas do rio Piranhas, para singularizar em relação ao conjunto amplo dos Jamamadi. Assim, Cristiano – filho de Awamoni e Chagas Boi, e professor da aldeia Paraíba – explica que “nós não éramos Banawá, nosso nome era Massaranduba. Foi Firmino quem deu o nome de Banawá ao igarapé e aí começamos a ser chamados de Banawá”. Massaranduba era o nome em português de Tofe, uma das pessoas de maior liderança no movimento de deslocamento coletivo do Purus ao Piranhas, junto com Sawa. “Massaranduba” é, portanto, um epônimo que abrangia ao coletivo em que Tofe era uma das pessoas de maior relevância política¹¹⁶. Lembremos que Tofe e Sawa incentivaram o movimento pacifista frente a beligerância de Hokoro com os extrativistas do Purus. Nestas relações com os estrangeiros, as dinâmicas de nomeação expressam também a diplomacia política do momento. Sawa, como vimos, se apropriou do nome do patrão Firmino, numa manobra relacional segundo a qual ele se apresenta aos estrangeiros como “o Firmino dos Banawá”. Tofe, apelidado Massaranduba pelos extrativistas, acaba identificando – aos olhos dos *yara* – o conjunto do seu próprio grupo.¹¹⁷

Banawá é o nome com o qual os extrativistas do Piranhas denominavam o igarapé que nossos protagonistas conheciam como Kitiya. Não se trata de um igarapé novo para os indígenas: certamente já transitavam nele nos tempos em que moravam na região do Apituã, especialmente no seu curso alto – o Relatório do SPI de 1934 já registrava uma presença “jamamadi” no igarapé Banawá. O Kitiya era conhecido a partir das suas nascentes, próximas à região do Abafa (Apituã): de fato, não há, na toponímia banawá, nomes nativos para outros afluentes do Piranhas. Com o decorrer do tempo, os índios do igarapé Banawá acabaram sendo denominados Banawá pela sociedade regional.

Mas na documentação oficial da Funai e nos textos do Cimi dos anos 1980, surge ainda o etnônimo Banawá-Yafi, outra variação no jogo de mal-entendidos onomásticos, considerada inclusive (de modo equivocado) pelos indigenistas como autodenominação (Kroemer 1985,

¹¹⁶ Também nos Suruwaha encontramos epônimos que designam alguns dos coletivos que formaram os Suruwaha contemporâneos: os Aijanima (coletivo liderado por Aijanima), os Suruwaha (coletivo liderado por Suruwaha), Masanidawa (que designa um coletivo, “gente do leste”, mas também uma pessoa de destacada liderança entre eles).

¹¹⁷ Como afirmar oportunamente Menget, “levando as coisas ao extremo, mas sem grande extremo, poderíamos dizer que se chega a uma indistinção entre nomes de inimigos e nomes do eu, e uma confusão dos nomes do grupo com os nomes de indivíduo” (1999, p. 162).

p.121). Logo se descobre a invalidade do termo, que é desprezado pelos indígenas. Com efeito, o primeiro “Relatório de Identificação e Delimitação da Área Indígena Banawá-Yafi do Rio Piranhas” (C.I. N. 229/DFU/5ª SUER/Funai 1987) os considera como pertencentes ao “Grupo Indígena Jamamadi”, declara a “autodenominação Banawá-Yafi”, e especifica que “algumas pessoas da região afirmam ser Massaranduba” (p. 39). No posterior processo de revisão de limites da terra indígena proposta, “constata-se que os Banawá nada sabiam sobre serem chamados pela denominação Banawá-Yafi”, e se atribui uma origem jamamadi à expressão¹¹⁸. Em realidade, o conflito deriva da interpretação equivocada do termo *yafi*, “rato”, e que designaria o grupo como “os ratos do igarapé Banawá”. A confusão parte de uma efetiva denominação do grupo por parte dos Jarawara: a expressão “Banawá Yafi” deve ser traduzida a rigor como “os habitantes do [igarapé] Banawá”, considerando *yafi*¹¹⁹ como expressão arcaica em língua *madi*, não mais presente na fala banawá contemporânea, e cujo significado corresponde a “morador, habitante de um lugar”. Encontramo-nos aqui com um estilo de nominação coletiva frequente entre os grupos Arawá, em que a identificação de coletivos está intimamente conectada com a constituição de seus lugares. Isto se observa ainda na denominação com a qual tanto os Jarawara quanto os Jamamadi orientais (Dixon, 2004, p. 8; Shiratori, 2018, p. 334) denominam os Banawá: Batoyafi, que significa “habitantes à jusante do rio” – provavelmente referindo-se ao antigo território no baixo igarapé Mamoriazinho, distinguindo-os dos Wayafi, habitantes do Waa.

E do ponto de vista local? As expressões pronominais para referir-se ao próprio coletivo são *haa oda* (“nós” 1P EXC) e *haa ee* (“nós” 1P INC). As pessoas podem autodeclarar-se como

¹¹⁸ Segundo a autora do Relatório, “O termo *yafi* foi designado aos Banawá pelos Jamamadi, que o atribuíram devido às condições com que os primeiros ocupavam o espaço. Uma condição transitória, em constante mudança, geralmente em um encontro de rios ou igarapés. Os missionários da Sociedade Internacional de Linguística acreditam que, para os Jamamadi, o termo *yafi* designa ratos e, complementado por *yafi baturi me*, têm-se ratos da boca do rio, ou os Banawá” (Pohl, 2000a, p. 13).

¹¹⁹ Em correspondência pessoal com Alan Vogel a respeito do termo *yafi*, ele declarou que: “Coloquei no dicionário que *awa yafi* significa ‘gente’, mas estou vendo agora que isso não é exatamente certo. Mais precisamente parece que significa “morador de”. Como eu disse no dicionário, é substantivo de posse inalienável. O possuidor então indica o lugar onde a pessoa (ou animal) mora”. E propõe alguns exemplos que revelam a pertinência dessa tradução: assim, *Wayafi* se refere aos “habitantes do Wa (Mamoriazinho). Segundo Vogel, o termo *yafi* “é difícil de investigar, porque parece que é arcaísmo, isto é, não é produtivo na fala atual”. Agradeço a Vogel pelas informações, que me parecem de total pertinência. O termo *yafi* seria, nesse sentido, completamente equivalente ao termo *-dawa* na língua Suruwaha (cfr. Aparicio, 2015a, p. 44).

*Kitiya ka me*¹²⁰, “as [pessoas] do [igarapé] Kitiya”, sem que isto indique qualquer solidez como denominação – o velho Ifi admitiria com total tranquilidade ser considerado como um dos *Abasirimefai ka me*, assim como Breve *Iakaomi ka me*, levando em conta os igarapés onde estão estabelecidos seus lugares. Os laços entre as pessoas e as suas localidades habitadas são mais relevantes que as tentativas de delimitação identitária que os etnônimos fabricam. Hoje as pessoas aceitam a denominação Banawá, consolidada no quadro da política indigenista e do movimento indígena regional – não fazem questão de projetar *Kitiya ka me* como autodenominação em sentido formal porque, como afirma Gow, “há pouca evidência de que os povos indígenas pensem as autodenominações como os verdadeiros nomes de suas identidades, como proprietárias naturais de suas culturas” (2013, p. 60).

Num mundo onde as identidades estáveis fazem pouco sentido, o nome “Banawá” aponta um marco relacional específico, e são estas relações as que se instalam como foco de nossa atenção – e da atenção deles. O denominação Banawá se situa, portanto, no campo das relações, não das identidades.

4.2 Maloca

A Maloca está situada na foz do igarapé Yatifa, “o igarapé das pedras”, um pequeno tributário do Kitiya (o igarapé Banawá) na sua margem direita. Atualmente conta com uma população de aproximadamente 100 pessoas.¹²¹ O grande marcador que configura a primeira vista a estrutura da aldeia é a pista de pouso construída pelo Summer Institute of Linguistics com o propósito de facilitar a presença missionária na aldeia a partir da sua base regional em Porto Velho. Uma parte significativa das casas da aldeia estão situadas a ambos os lados da pista, assim como a igreja, a escola e as casas dos “americanos” do SIL e dos “missionários” da Jocum – é assim que os Banawá chamam os seus hóspedes religiosos.

¹²⁰ Em língua Banawá, *me* é pronome na terceira pessoa do plural, aplicável exclusivamente a seres animados: *Wakari me*, “os Paumari”, *hiyama me*, “os queixadas”, *aba me*, “os peixes”. Assim também em Jama-madi (Campbell e Campbell 1992, p. 59) e em Jarawara: Dixon identifica “o desenvolvimento recente do pronome de terceira pessoa do plural *mee* a partir do substantivo **madi* [‘pessoa’]” (2004, p. 283).

¹²¹ Os Banawá da Maloca somavam uma população de 96 pessoas no início de 2016, época em que realizei um censo exaustivo. Segundo os missionários, em 1987 a aldeia contava com 65 pessoas (Batistela e Batistela, 2015, p. 177).

A atual “aldeia” (não existe um conceito correlato em língua Banawá) se formou a partir de um conjunto de casas formado por Bibi, Fene e Baka e suas famílias. Bibi morava anteriormente, nos anos 1970, num lugar próximo, Kaira Bodone;¹²² foi ele quem achou à beira do Yatifa a terra onde hoje está a Maloca. No igarapé Ouricuri moravam Breve e Yano. O grupo de Ifi residia no Abasirimefai, afluente do Mayofa. As pessoas se juntaram (*me nafi towa*) e formaram o conjunto residencial atual, na foz do Yatifa, o “igarapé das pedras”.

Nos anos 1980 chegou o missionário Yoberto¹²³, propondo a abertura de uma pista de pouso e o início dos trabalhos da Missão, contam Badi e Sabatão. Anunciou a posterior vinda de Ricardo, quem tentou abrir a primeira clareira na aldeia do Yatifa. Mas o missionário achou o local inapropriado. As pessoas indicaram um lugar mais idôneo no igarapé São José, onde havia uma ampla terra firme; brocaram e desmataram, mas por causa do solo arenoso Ricardo desaprovou o lugar. Seu companheiro Alan Vogel disse que poderiam trazer cimento para pavimentar o solo, mas acabaram desistindo da terra firme no São José. Houve uma nova tentativa falida no Ouricuri, onde moravam Siro (o filho mais velho de Hade) e outras pessoas. Depois disso, as pessoas insistiram para que a pista fosse aberta na foz do Yatifa. Os missionários fizeram medições para verificar se o terreno tinha o comprimento necessário, aprovaram o local, e iniciaram os trabalhos de broca e derrubada. Ricardo e Alan moravam naquele tempo em casa de Bido, lembra Badi. Com os trabalhos avançados e uma pequena pista já pronta, Ricardo disse que voltaria com trabalhadores para operar com motosserra e trator, e assim finalizar a construção da pista. Os americanos, porém, demoraram muito além do prazo anunciado, e as pessoas, ao ver aquela ampla terra desmatada e limpa, decidiram plantar roça. Na Paraíba todo mundo dizia que os missionários nunca mais iriam voltar. Porém, quando a roça estava crescida, os missionários subitamente voltaram com o propósito de consolidar a Missão. Apressaram a arrancada de mandioca e eliminaram o roçado. Usaram um trator que chegou desmontado em um

¹²² O termo *bodone* é usado para designar lugares de concentração de alguns vegetais: *kaira bodone*, “goiabal”; *mowe bodone*, “castanha”, *homa bodone*, “sororocal”, etc.

¹²³ “Yoberto” é Robert Campbell, do SIL, que desde 1963 já desenvolvia o trabalho missionário entre os Jamamadi, junto com sua esposa Barbara Campbell. No “Plano de Gestão Territorial Jamamadi” (OPAN, 2015) consta que “a entrada da Sociedade Internacional de Linguística (SIL), com os missionários Robert e Barbara Campbell, dentro do território Jamamadi aconteceu em 1963, na aldeia São Francisco, onde vive a maioria dos indígenas. Com o apoio dos missionários, que inicialmente tinham o objetivo de evangelizar e aprender a língua jamamadi, o povo passou a receber ações de saúde, o que ajudou a diminuir as mortes por doenças. Hoje, o sentimento do povo Jamamadi é de gratidão” (2015, p. 18).

barco pelos rios Tapauá e Cuniuá. Após a abertura da pista, a máquina foi levada de avião e finalizaram a abertura da pista de pouso, que acabou atraindo pessoas de outras localidades. Com a pista concluída e a casa da Missão implantada na nova aldeia, o casal americano Ernest e Barbara Buller chegou em 1987 para estudar a língua Banawá e desenvolver os trabalhos de tradução da Bíblia. Nessa época chegaram também os missionários da Jocum, Daniel e Fátima Batistela. Ernest e Barbara construíram uma casa perto da casa de Sabatão; Daniel e Fátima fizeram também a sua, ao lado da casa de Badi.

O interesse dos Banawá na convivência com os missionários se fundava, em primeiro lugar, na assistência sanitária que recebiam deles, numa época em que a intensificação do convívio com os *yara* trazia consigo o impacto de doenças graves. Além disso, conseguiam algumas quantidades de dinheiro, ferramentas e roupas trabalhando ao serviço da Missão, na manutenção da pista e na construção de infraestruturas tais como a igreja, a escola, o almoxarifado, o poço artesiano, etc. A atenção sanitária funcionou como álibi para a evangelização, e assegurou a demanda local pela permanência dos missionários nos momentos em que a Funai questionou sua presença na terra indígena. Em realidade, a consolidação da Maloca como lugar de residência coletiva deu lugar, mais do que a uma aldeia propriamente dita, a um aldeamento, ou seja, um grande aglomerado de pessoas concentradas pela Missão para, dessa maneira, viabilizar sua intervenção – um esquema clássico e eficaz ao longo da história das missões na Amazônia. Mas a artificialidade desta “tecnologia social” dos missionários – que Robert Campbell, do SIL, tinha implantado com sucesso ao concentrar uma parte expressiva da população Jamamadi na aldeia São Francisco¹²⁴ – não conseguiu alterar em profundidade os modos de relação nativos. Com efeito, apesar dos mais de trinta anos de permanência das pessoas na mesma localidade, é possível até hoje verificar a fragilidade deste aglomerado, diante da dinâmica de multiplicidade intensiva que rege o seu campo relacional. Tudo se passa como se várias “aldeias” funcionassem de alguma maneira justapostas sob o simulacro aldeão derivado do esforço congregador da Missão.

¹²⁴ “Outro fator decisivo para a reunião dos remanescentes desses grupos e sua sedentarização foi a chegada na década de 1960 do casal de missionários Barbara e Robert Campbell. A presença da Missão com seus medicamentos e infraestrutura dão pistas para entender a formação de grandes agrupamentos, como é o caso da aldeia São Francisco; sua dimensão e densidade demográfica contrariam o padrão de residência dos assentamentos dos grupos *madi*” (Shiratori, 2018, p.352)

Núcleos aglomerados de irmãos¹²⁵ compõem a organização residencial dos Banawá, seguramente em continuidade com as formas residenciais dinâmicas e móveis presentes na geração anterior, na época de movimentação interfluvial entre os rios Purus e Piranhas. As constantes mudanças de localidade não derivavam na mudança dos corresidentes: dominava uma tendência segundo a qual os homens adultos preferiam habitualmente morar junto com o pai – o que não excluía a liberdade de outras opções individuais. O aldeamento da Maloca não conseguiu congelar nem os fluxos territoriais nem os fluxos relacionais. A vida na Maloca continuou configurando-se como um mosaico de grupos de irmãos “reais”, onde os laços internos – intensos – dentro de cada “núcleo residencial” contrastam com a precariedade e distanciamento em relação ao resto dos núcleos que compõem o aldeamento. Isto se observa também em outros grupos Arawá. Os Suruwaha, que entre 1980 (ano do contato indigenista) e o início dos anos 2000 mostravam uma tendência habitual à residência unificada da totalidade do grupo numa única casa *oda*,¹²⁶ atualmente têm reabilitado o estilo “clássico”, segundo o qual diversas casas são habitadas ao longo de um território relativamente reduzido, cada uma delas acolhendo a família de um líder adulto que correside com seus filhos casados e solteiros.

Entre os Jarawara, que segundo a etnografia de Maizza manifestam uma inflexão agnática, verifica-se “um fenômeno que é a base de todas as aldeias: uma aldeia é formada por um grupo de irmãos e irmãs ‘reais’, isto é, filhos de um chefe” (Maizza, 2015, p. 288), de maneira que é possível concluir que “as aldeias jarawara são, de uma forma geral, agrupamentos dos filhos de um pai, onde existe uma minoria de aliados” (p. 289). Outro grupo arawá reproduz também esta configuração: os Deni do rio Cuniuá organizam suas aldeias a partir de “aglomerados das casas aparentadas por linha masculina, surgidos a partir do estabelecimento de grupos de irmãos em residências próximas umas das outras” (Florido, 2015, p. 260). É o que se observa também entre os Banawá da Maloca.

¹²⁵ Prevalentemente irmãos “reais”, não classificatórios (FBS, MZS para ego masculino).

¹²⁶ Esta é, de fato, uma das mudanças recentes mais palpáveis entre os Suruwaha atuais. Durante os anos 1980 (ano do contato indigenista) a 2000, persistia o padrão de residência conjunta que se mantinha desde os tempos da unificação dos diversos coletivos –*dawa*, aliados entre si após os massacres e pressões causadas pelo avanço extrativista sobre o seu território. Apesar de construírem sempre várias malocas, os Suruwaha preferiam a residência unificada, que só se rompia em situações de conflito (principalmente derivadas de crises de envenenamento coletivo) ou no início do verão, quando o dono de cada casa abria os novos roçados no seu local de residência preferencial. A separação de residências era sempre temporária, e tendia sempre ao reencontro numa casa comum. Isto mudou a partir da década de 2010, em que grupos de irmãos em torno ao pai passam a residir de forma permanente nas suas respectivas casas.

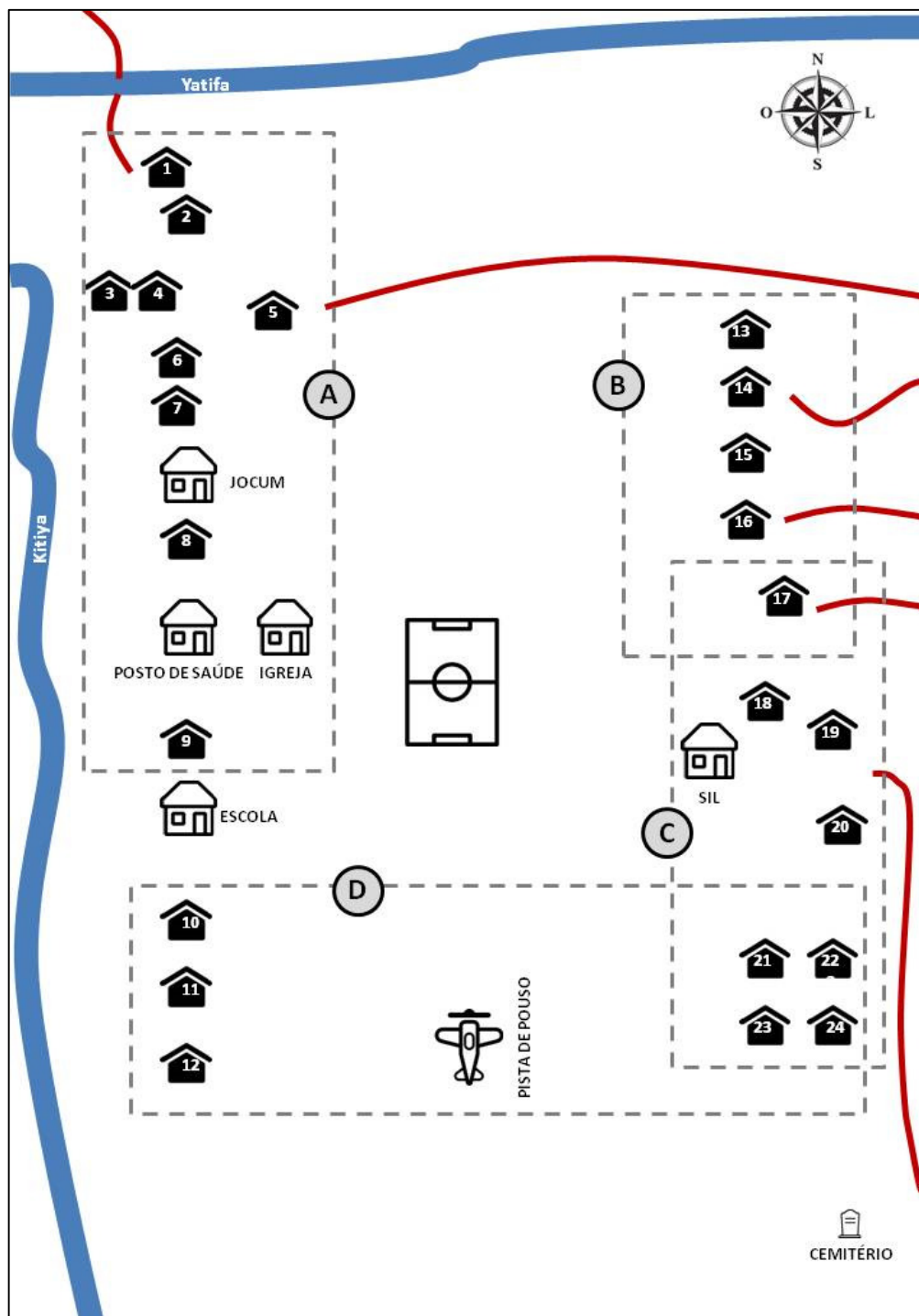


Figura 4: Croqui da Maloca (2015)

1. Casa de Aldério e Priscila.
2. Casa de Toefi e Awaro
3. Casa de Abawi e Sibiriki
4. Casa de Manoel e Francisca
5. Casa de Yawini e Mundica
6. Casa de Damiro e Dida
7. Casa de Badi e Kesi
8. Casa de Sorima e Daiene
9. Casa de Tideke e Modoka

10. Casa de Miguel e Gorete
11. Casa de Augusto e Raquel
12. Casa de Nisa e Akomari
13. Casa de Ifi, Soberana
14. Casa de Valdir e Tiana
15. Casa de Biri e Naorisi
16. Casa de Yeno e Maria
17. Casa de Breve e Sira

18. Casa de Sabatão e Ne
19. Casa de Beto e Luciana
20. Casa de Sebastião e Terezinha
21. Casa de Fene e Negra
22. Casa de Yano e Kayawa
23. Casa de Tiwara e Rita
24. Casa de Yowana

Na Maloca as pessoas se agregam em vários “núcleos residenciais” – afastemos desta designação precária qualquer conotação fixista ou segmentar. São casas vizinhas que associam grupos de irmãos – em torno do pai ou não, pois o falecimento do pai não dissolve imediatamente o núcleo. Seguindo a representação do croqui, identificamos na Maloca o núcleo dos filhos de Bibi (já falecido) [A]; dos filhos de Ifi [B]; dos filhos de Okowabi (falecido) [C]; e dos filhos de Karara (falecido) [D].

As relações dentro de cada núcleo são predominantemente relações de consanguinidade, no marco da dinâmica relacional do dravidiano amazônico, segundo a qual a afinidade com proximidade deriva em consanguinidade e, por sua vez, consanguinidade com distanciamento produz afinização¹²⁷. O cotidiano de colaboração se produz entre os parentes do mesmo núcleo, que gera uma prática diária de comensalidade – o produto da caça é distribuído prioritariamente entre os vizinhos corresidentes, de maneira que a fartura que um grupo de irmãos desfruta num dia de sucesso na caça pode coexistir com a escassez em casas de outros núcleos residenciais. Percebe-se que há ainda uma verdadeira etiqueta de visita entre pessoas de casas distantes, que podem passar muitos dias sem conviver (“Vamos passear na casa de Yano, nunca mais vi ele”, me dizia em algumas ocasiões Badi, meu anfitrião; cfr. as casas 7 e 23 do croqui). Outros detalhes confirmam essa dinâmica intervicinal: muitas casas estão cercadas devido à agressividade dos cães, que podem atacar os visitantes de outras casas distantes com os quais não estão familiarizados – por isso as visitas precisam ser de alguma maneira anunciadas para que os estranhos possam aproximar-se sem riscos. De fato na Maloca não há um trânsito franco entre as diversas casas, e é comum que as pessoas circulem com uma vara na mão para defender-se dos cães ao aproximar-se de casas em outros núcleos. Cada núcleo tem ainda seus próprios caminhos de saída da aldeia e seus próprios portos de acesso aos igarapés Yatifa (A e B) ou Kitiya (C e D). Os espaços “neutros” dos missionários (principalmente a área diante da igreja) acabam sendo o ponto de encontro entre as pessoas dos diversos aglomerados de casas. E lá que se desenvolvem as conversas cotidianas que congregam a um amplo número de pessoas, e lá também onde se fazem reuniões para debater problemas comuns ou planejar atividades que afetam a todas as casas do aldeamento.

¹²⁷ Verifica-se, portanto, “uma *interferência* entre o diametralismo digital e ‘diatônico’ da grade terminológica e a estrutura analógico-escalar, ‘cromática’, da oposição próximo/distante, de disposição concêntrica” (Viveiros de Castro, 1993, p. 165).

Corresidência e comensalidade – duas dinâmicas essenciais para caracterizar as relações de proximidade na socialidade amazônica – se realizam intensivamente não no âmbito da aldeia, mas no âmbito de cada um dos núcleos constituídos pelos grupos de irmãos: é neles que se projeta a subordinação (ficcional) da consanguinidade à corresidência que Rivière ([1984] 2001) atribui às “sociedades minimalistas”. Mas estas relações “internas” não estabelecem qualquer tipo de fronteira segmentar no conjunto. Os jovens casais podem optar nos primeiros anos tanto pela residência na casa dos pais do esposo quanto dos pais da esposa; e o cônjuge que não reside com os pais costuma realizar visitas cotidianas aos seus, e partilha também alimentos com eles no dia a dia (carne de caça, peixe, frutas coletadas na mata). Há ainda “casas liminares”, em que as relações de parentesco produzem vínculos simultâneos com mais de um núcleo residencial.

Observemos, por exemplo, a configuração do núcleo residencial A, formado pelos filhos de Bibi e Nao, ambos já falecidos (Nao faleceu recentemente, em dezembro de 2014). Três filhos adultos de Bibi compõem a vizinhança: Toefi (casa 2), Abawi (casa 3) e Tideke (casa 9), junto com suas irmãs Yawini (casa 5) e Kesi (casa 7). Bibi foi o pioneiro desta localidade em décadas passadas, foi ele quem escolheu a foz do Yatifa como lugar de moradia. Seu genro Badi (esposo de Kesi, casa 7) se constitui como uma das principais lideranças da Maloca nas últimas duas décadas, provavelmente por isso Bibi “atraiu” Badi para residir junto com ele como aliado. Os laços de proximidade entre Badi e seus cunhados ficaram reforçados de tal maneira que o casamento entre seus respectivos filhos, potencialmente ideal na grade dravidi-ana, é atualmente reprovado em função do regime de consanguinização que a convivência cotidiana instaurou entre os primos cruzados. O núcleo conta ainda com Yawini, filha de Bibi que, devido à sua condição de mãe solteira, vive sob a proteção de seus irmãos. Priscila, filha de Toefi (casa 1) estabeleceu sua casa junto ao pai devido à condição *yara* de seu esposo Aldério, oriundo da comunidade ribeirinha de Macacoã, no igarapé Mamoriazinho. Ou seja, um conjunto de irmãos se organiza com uma série de aliados (o cunhado Badi, o *yara* Aldério) estabelecendo um fluxo de relações onde a corresidência instaura um regime de consanguinidade, e projeta uma condição de afinização com as pessoas que integram os outros núcleos da aldeia. De fato, a dinâmica matrimonial, que entre os Banawá prioriza mostra uma prevalência

pelo casamento entre primos cruzados,¹²⁸ está vivamente marcada pelo esquema residencial: as esposas são procuradas, via de regra, no exterior do próprio núcleo.

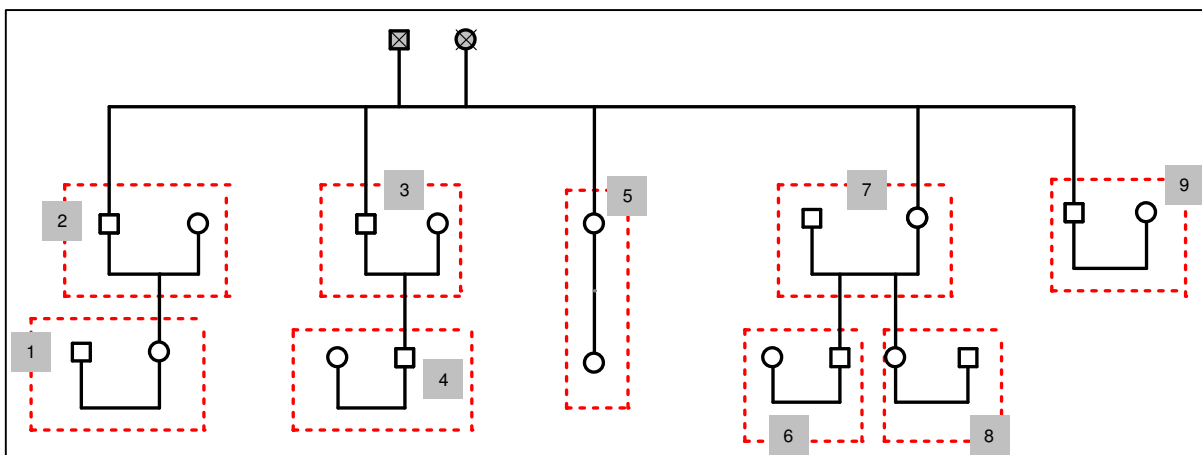


Figura 5: Vínculos de parentesco dos residentes no “núcleo A” da Maloca (filhos de Bibi)

No núcleo residencial formado pelos filhos de Okowabi, Sabatão (casa 18) mantém a liderança num grupo amplo, mas de contornos difusos: além de seu irmão, seu filho e sua filha (respectivamente, nas casas 17, 19 e 20), um conjunto de casas habitadas por pessoas idosas (casas 21, 23, 24) manifesta um cotidiano um pouco mais afastado em relação ao resto da Maloca. Laços de parentesco revelam interações cotidianas tanto com o núcleo de Sabatão quanto com o núcleo de Nisa, filho de Karara (núcleo D) – núcleo fragilizado recentemente devido às mortes de dois irmãos de Nisa, solteiros e adultos, que mantinham residênciã alterna entre as suas casas próprias casas na Maloca e uma casa com roças no lugar Cachimbo.

¹²⁸ Porém, o casamento entre primos cruzados não possui um caráter “inviolável” entre os Banawá. Reconheci dois casos de casamento entre primos paralelos, mas as pessoas não reconheciam nesses casais vínculos consanguíneos – havia outros fatores de distanciamento mais relevantes, que asseguravam a posição de afinidade. A este respeito, ver também Gow (1991, p. 148) e a sua crítica da normatividade do casamento entre primos cruzados entre os Piro.

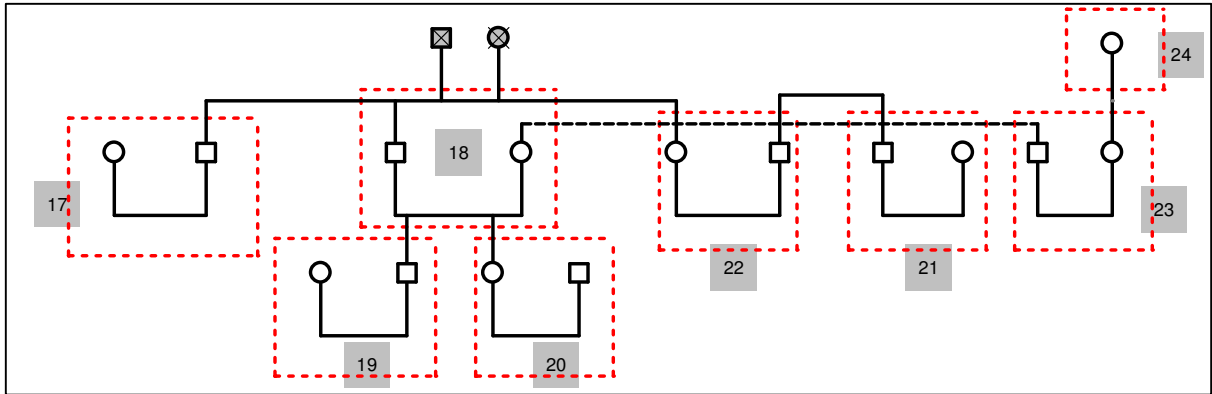


Figura 6: Vínculos de parentesco dos residentes no “núcleo C” da Maloca (filhos de Okowabi)

A rede de “acampamentos” *yobe bidi* que organizou a vida coletiva dos Banawá nas épocas de intensidade do trekking sustentou as configurações relacionais que persistem hoje na Maloca. O adensamento ilusório produzido pelo aldeamento missionário gerou sedentarismo também só de modo aparente: a estabilidade da aldeia precisa ser relativizada. A Maloca atual ressalta pelo caráter de encruzilhada de caminhos, como um ponto de conexões que integra espaços habitados distantes, mas persistentes. Assim, muitas pessoas desenvolvem um calendário em que os períodos na Maloca alternam com os períodos em lugares residenciais afastados, mas “tradicionais”. Ainda devem ser levadas em conta as excursões extrativistas em épocas de coleta de castanha, extração de copaíba ou captura de pescado para comercialização. Assim, no núcleo dos filhos de Bibi, Toefi (casa 2) e Abawi (casa 3) possuem uma residência alternativa nos castanhais de São Carlos. Badi abriu uma ampla clareira a jusante na margem oposta do Kitiya e prepara uma nova residência para alguns períodos fora da aldeia. Seu pai Ifi (casa 13) passa temporadas prolongadas na sua casa do igarapé Abasirimefai; Biri (casa 15) mantém outra residência e roçado no Retiro, no igarapé Abafa; Breve (casa 17), no Iakaomi. Nisa, filho de Karara (casa 12), compartilhava casa na localidade Cachimbo, na margem esquerda do Kitiya, com seus irmãos Koyowa e Cabação, ambos falecidos recentemente. Ou seja, o movimento centrípeto favorecido pelo interesse banawá no aldeamento é constantemente contrabalançado por um movimento centrífugo: a vida oscila entre o constrangimento coletivizador da aldeia e a liberdade expandida de lugares múltiplos em que as pessoas podem ver-se isentas do esforço de diplomacia contínua que a vida junto aos afins exige. Ifi, idoso e viúvo, passa esplêndidas temporadas no Abasirimefai com suas duas filhas adultas Soberana e Maria, boas caçadoras que garantem abundância e cuidados. Ao voltar à Maloca, a obtenção de carne ou peixe não será tão fácil, precisará administrar com atenção seus recursos de aposentadoria (alvo de desejos

de filhos, filhas e netos, sempre à espera de algum benefício residual) e ainda deverá dar conta das fofocas e rumores sobre o comportamento das duas filhas que, em idade adulta, continuam solteiras na casa paterna. Quando a homogeneidade aldeã comprime, os caminhos da floresta abrem a possibilidade da vida heterogênea nos lugares distantes.

A Missão, vetor da unificação das pessoas nos anos 1980, não é mais um protagonista relevante na vida cotidiana na Maloca. Nos primeiros anos, com os linguistas do SIL presentes durante longas temporadas, a atividade central consistia na tradução dos textos bíblicos,¹²⁹ através de um trabalho sistemático na aldeia que se prolongava nos centros regionais de Porto Velho e Cuiabá, aos quais eram encaminhados alguns Banawá para colaborar como tradutores. A alfabetização na língua banawá, a formação de pastores nativos e a organização do culto evangélico na igreja da aldeia foram ganhando destaque, principalmente com a incorporação em área dos missionários da Jocum. Havia também um intenso trabalho de moralização da vida nos padrões do evangelismo, que implicava a crítica do xamanismo, a censura aos rituais de iniciação feminina, o controle de consumo de bebida alcoólica, a proibição do “adultério”. A presença missionária provocou os denominados processos de “conversão” e fez com que os Banawá se declarem, na sua maioria, evangélicos – “da religião da Jocum”, como falam com frequência. Hoje, porém, alguns jovens afirmam que “todo o trabalho da Missão ao longo de tantos anos está se perdendo”. Os missionários continuam sendo sempre acolhidos quando comparecem na terra indígena, mas dá a impressão de que permanecem as relações, e não tanto as “conversões”. A Missão abriu para os Banawá uma possibilidade viável de relacionamento com o controvertido mundo *yara*, sem as hostilidades e letalidades que havia entre os extrativistas. Tornar-se “crente” significa incorporar essas novas relações, mais do que alterar códigos de ética ou lançar-se a um outro referencial cosmológico. Sem negar a incidência do evangelismo na vida da Maloca, parece que entre os Banawá está se perfilando uma situação semelhante à que Gow

¹²⁹ "Quando nós chegamos nós não falamos logo o que nós queremos, não dizemos nada da Bíblia, sobre a tradução. Por que eu queria saber primeiro como eles chamam deus, e quem criou tudo. É preciso saber os termos deles. Foi o Inácio que disse que quem criou era o pai do céu, já era de fora. Nós começamos com as histórias bíblicas em 89, 90. Quando nós começamos a falar sobre sataná, foi um deles que ficou agitado, perguntando muita coisa sobre sataná. Falou que conheciam ele, sabiam quem é. Como ele age, *doni erebu*, *doni* mal (sic), tem outros *doni*, tem um que como só anta, outro só come macaxeira, eles são geralmente altos e brancos. Tem uma cachoeira no alto Banawá que no verão tem um tipo de barro para fazer panela, que é branco, eles dizem que os *doni* moram lá naquele poço, o barro é branco por isso os *doni* são brancos, são barro. Geralmente os *doni* são bons" (Entrevista ao missionário Ernest Buller durante o trabalho de campo no processo de Revisão de Limites da Terra Indígena Banawá, em março e abril de 1999) (Pohl, 2000a, p. 33-34).

encontra nos Piro: “a conversão fazia sentido para eles como ação histórica, mas não como um evento histórico. A conversão poderia ocorrer sem um dado dilema existencial, mas uma vez alcançada, perdeu seu valor histórico e foi esquecida” (Gow, 2006b, p. 227) – ou, pelo menos, profundamente alterada: com as mudanças atuais nas redes regionais de relações, os Banawá parecem interessar-se cada vez mais pelo evangelismo popular, ribeirinho, que respiram nas suas relações de vizinhança, do que pelo evangelismo racional, doutrinário, dos seus hóspedes norte-americanos. Contudo, o movimento agregador que fundou o aldeamento prossegue com as novas interlocuções: as políticas públicas escolares e sanitárias preferem a estabilidade aldeã. E a pista de pouso que corta a Maloca persiste como uma linha de conexões necessárias: quando as serpentes atacam, a vida dos parentes sempre poderá ser preservada com ajuda da Missão em Porto Velho, ou dos médicos do Distrito Sanitário Especial Indígena em Lábrea. A doutrina perdeu relevância, mas as relações continuam ativamente preservadas.

4.3 Paraíba

A aldeia Paraíba se organizou a partir da tendência de abertura que o líder Sawa promoveu nos anos tensos que sucederam aos conflitos do Bacia e à morte de Hokoro e Yowibiri. O líder Sawa, apelidado “Firmino” num jogo de declaração de protagonismo nas relações com o outro Firmino, o patrão maranhense do Piranhas, aproximou-se dos *yara* equilibrando interesses em jogo: o interesse extrativista em incorporar mão de obra indígena, e o interesse indígena em pacificar os *yara* e obter acesso a suas mercadorias, ferramentas e espingardas. Hade, filho de Sawa, casou com Iva (a menina *yara* raptada nos castanhais do Apituã, adotada por Sawa e Sara) e deu prosseguimento à liderança de seu pai, e a sua política externa. A aldeia Paraíba está localizada muito perto da foz do Kitiya, mas mantendo um certo recuo territorial em relação à beira do rio Piranhas e à Ressaca da Onça, lugar onde residia Raul Guedes, um patrão “de segunda categoria” cuja hostilidade com os Banawá sempre teve que ser delicadamente manejada por Sawa e, depois, por Hade: acabou sendo um vizinho incômodo mas fiel, junto a outros extrativistas *yara* e apurinã estabelecidos nas proximidades da foz do Kitiya.

Hoje a aldeia Paraíba conta com uma população de aproximadamente 30 pessoas, à qual deve somar-se uma família que mora na Ressaca da Onça, a quinze minutos de distância.¹³⁰ Inácio mantém uma liderança indiscutível, herdada de seu avô Sawa, de seu pai adotivo Hade e de sua mãe Iva – também de seu pai, o patrão Firmino Cunha. Sua personalidade marcante e sua peculiar genealogia parecem condensar, num itinerário pessoal, as “grandes questões” do itinerário coletivo dos banawá: a biografia de Inácio é, de modo exemplar, uma biografia coletiva, impossível de ser separada das relações vividas pelos Banawá das últimas duas ou três gerações.



Figura 7: Croqui da aldeia Paraíba (2015)

- | | |
|---|---------------------------------|
| 1. Casa de Damião e Neide | 4. Casa de Natalino e Sessé |
| 2. Casa de Chagas Boi e Awamoni | 5. Casa de Inácio e Damani |
| 3. Casa de Pedro | 6. Casa de Izaque |
| * Casa de Cristiano e Tica [na Ressaca da Onça] | 7. Casa de Edimar e Yolanda |
| | 8. Casa de André, Nazaré e Bido |

Os jogos de relações presentes na Paraíba apresentam numa escala reduzida, “densa”, vetores importantes da socialidade e constituição de alteridade próprios da vida banawá. Em princípio, na aldeia identificam-se dois grupos de consanguíneos: os filhos e filhas de Inácio e sua esposa Damani (casas 4, 5, 6, 7 e 8; Inácio reside na casa 5); e os filhos de Chagas Boi e

¹³⁰ Cristiano, filho de Chagas Boi e Awamoni, reside na Ressaca da Onça com sua esposa e filhos, e assume um papel de vigilância no trânsito de embarcações estranhas ao longo do rio Piranhas. Contudo, seu cotidiano se desenvolve na aldeia Paraíba, onde se faz presente diariamente – é também o professor da escola.

Awamoni (casas 1, 2, 3, e a família residente na localidade próxima da Ressaca da Onça). Mas, apesar de estarmos diante de uma aldeia pequena, a dinâmica política vive uma tensão permanente: primeiro, entre a liderança de Inácio e a “contraliderança” de Chagas Boi, seu cunhado não indígena; depois, entre Inácio e seu sogro Bido (casa 8), em permanente controvérsia.

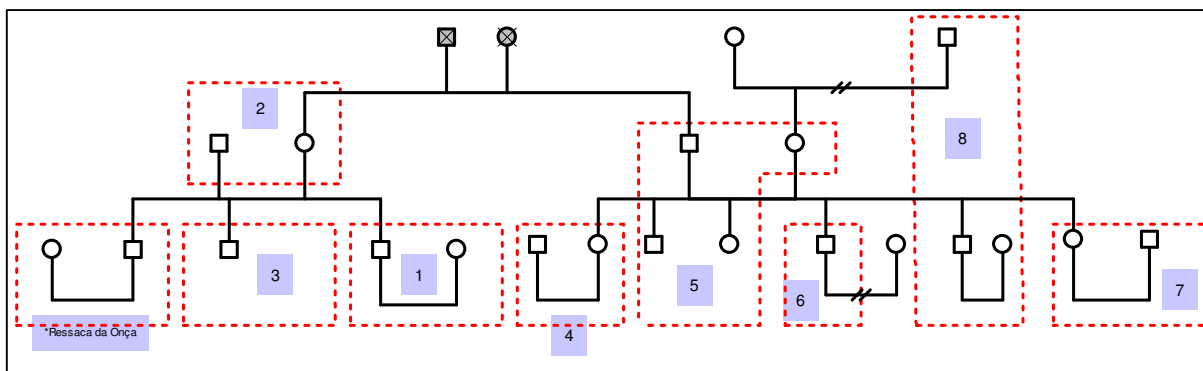


Figura 8: Vínculos de parentesco dos residentes na aldeia Paraíba.

Uma das “cartas de apresentação” de Inácio aos seus hóspedes antropólogos e indigenistas é o seu veemente relato sobre o desencontro que teve com os representantes da Funai durante as épocas de execução dos trabalhos dos grupos técnicos de identificação e delimitação da terra indígena em 1986 e, posteriormente, de revisão de limites em 1999. Inácio, assim como sua irmã Awamoni, foram considerados mestiços pela equipe técnica e, em 1999, chegaram inclusive a ser contemplados inicialmente no plano de desintrusão elaborado pelos indigenistas. As relações se tornaram extremamente tensas, pois além de serem catalogadas como não indígenas pela Funai, as pessoas da aldeia Paraíba eram consideradas de elevado risco em relação à proteção da vizinha terra indígena Hi Merimã, em fase de identificação e delimitação sob competência do mesmo grupo técnico. Foram promovidas reuniões com as pessoas da Maloca, que exigiram a permanência de Inácio e Awamoni na terra indígena. Com seu peculiar tom humorado e irônico, Inácio conta que, quando a equipe indigenista realizava a medição do tamanho da sua casa para realizar os cálculos do valor das benfeitorias para indenização, ele replicou: “Não sabia que agora se demarca para tirar índio da sua terra!” Uma das integrantes da equipe respondeu: “Mas você é índio? Você não tem cara de índio! Você tem barba!”. E Inácio, de modo incisivo, disse: “Vocês pensam que índio é igual a jacaré, que é tudo do mesmo jeito?” Ouvi em repetidas ocasiões estas palavras de Inácio, ao mesmo tempo divertidas e contundentes: desde essa época ele mantém uma atitude constante de desconfiança e descrédito

com as políticas de Estado na sua terra – a sociedade de Inácio é sem lugar a dúvidas uma sociedade contra o Estado.

Na rede de parentesco de Inácio encontramos a razão de ser dos mal-entendidos que produziram a divergência entre a posição de liderança interna que Inácio tem – uma espécie de *big man* entre os Banawá – e a contestação da sua figura (da sua indianidade) por parte do Estado. Lembremos que Inácio é filho de Iva Camilo, a criança filha de seringueiros cearenses que cresceu desde pequena entre os Banawá e casou com Hade (filho do líder Sawa), com quem teve vários filhos. Iva engravidou de uma relação episódica com o patrão maranhense Firmino Cunha, e deu à luz Inácio. Inácio sempre reconheceu a posição paterna tanto de Firmino quanto de Hade, de modo simultâneo e pleno – afirmando seus vínculos de irmão tanto com os demais filhos de Hade quanto com os filhos que o patrão Firmino teve em outros casamentos. Hoje os filhos do falecido patrão Firmino residem (com exceção de Bernaldo, o mais velho, que mora em Manaus) na foz do rio Tapauá e em localidades do rio Cuniuá, e colaboram ocasionalmente com Inácio em atividades extrativistas. Na figura de Inácio a sua própria genealogia estrangeira se decompõe: sua mãe é uma cearense “que virou índia”; e seu pai, o patrão maranhense colonizador. Porém, essa peculiar ascendência não elimina os vínculos do parentesco “nativo” de Inácio. Em realidade, com Inácio a socialidade banawá se potencializa e amplia, ao transformar os estranhos na condição de parentes. Hoje Inácio é a principal liderança na aldeia Paraíba, e um dos melhores diplomatas nas relações com as pessoas da Maloca. É ainda um dos poucos cantores das músicas *yama marina*, detentor das velhas narrativas do povo, e um ferrenho defensor dos interesses territoriais banawá. Eloquentemente nos seus discursos, tanto em língua banawá quanto em português, é fácil reconhecer nele o talento oratório e o monopólio da palavra que Clastres ([1974] 2003) inscreve como atributo indispensável dos chefes ameríndios. Na aldeia Paraíba todas as jornadas terminam com as rodadas de tabaco inalado em casa do Inácio – nas quais as suas falas carregadas de “frases tradicionais, figuras já prontas” (Bauman *apud* Franchetto, 1983, p. 59) podem ir dos mitos de antigos xamãs do Waa até comentários intermináveis sobre a violência das cidades *yara*, após ouvir às notícias dos jornais policiais, programa preferido na televisão da casa. Aos poucos as pessoas se retiram das suas casas, depois de horas em que “ninguém presta atenção ao discurso do chefe; ou melhor, finge-se desatenção” (Clastres, [1974] 1983, p. 170), pois ele foi feito para, de alguma maneira, não dizer nada na sua proximidade.

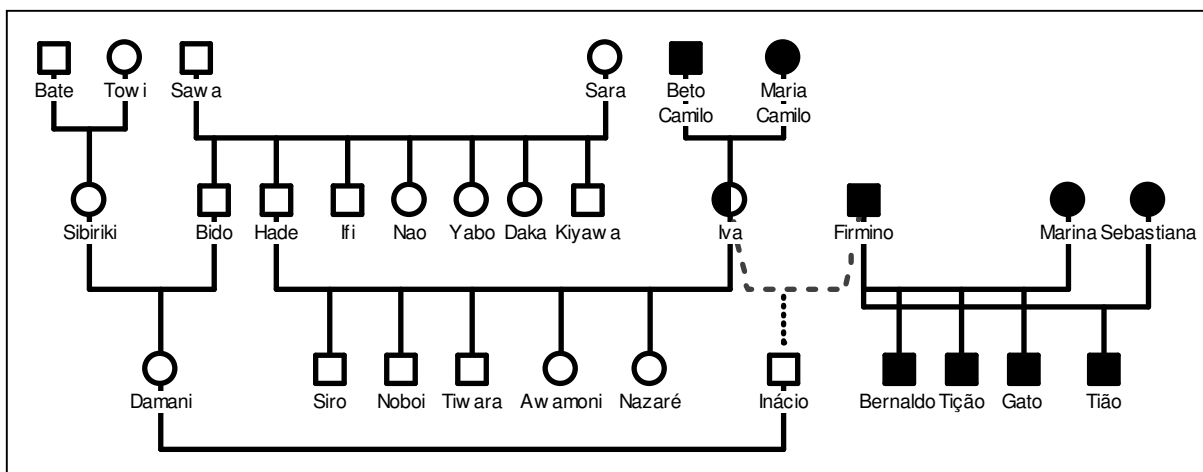


Figura 9: Vínculos de parentesco de Inácio Camilo¹³¹

A posição liminar de Inácio tem alguns traços de continuidade com a posição que Iva, sua mãe, ocupou no conjunto do povo. Chamou a minha atenção nos documentos históricos a maneira em que eles destacam ao mesmo tempo sua procedência estrangeira, na condição de filha de seringueiros cearenses, e sua condição indígena, ao ter sido adotada por Sawa desde a infância. Vimos anteriormente como o padre Isidoro Irigoyen, na sua desobriga ao igarapé Banawá em 1961, considerava que a presença de Iva era, de certa forma, “amansadora”, como se a sua condição civilizada, cristã, estivesse inscrita nela com um poder disseminador, capaz de adaptar os Banawá às mudanças da cultura e da religiosidade dos brasileiros. Anos depois, o laudo fundiário da Funai em 1987 declarava: “Hoje Diva¹³² é viúva e se identifica como um dos membros do grupo Banawá Yafi, embora reconheça sua origem e a situação à qual foi submetida. Introduziu em si todos os valores do grupo, e o curioso é que pode ser facilmente confundida fisicamente com uma índia descendente do grupo Jamamadi, podendo ser considerada quase líder e /ou conselheira entre as mulheres do grupo” (Funai 1987 - Processo Nº 28870.001636.1988-18, p. 39-40).

Em diversas ocasiões as mulheres banawá mais adultas me falaram das transformações corporais que Iva viveu nos seus primeiros anos, tentando apagar o seu jeito de menina *yara* e adquirir os hábitos de conduta locais. Tingiam sua pele com carvão para escurecê-la, e exigiam

¹³¹ O diagrama mostra a ascendência *yara* de Inácio (indivíduos em figuras pretas); a representação bicolor de Iva, mãe de Inácio, no diagrama não quer expressar qualquer status de mestiçagem, mas de “devir índia”, pessoa *incorporada* plenamente à vida com os Banawá.

¹³² Alguns documentos registram o nome Diva, e chamam Iva a sua irmã falecida logo após o rapto.

que fizesse de maneira precoce alguns trabalhos, como subir aos açazeiros para pegar os pesados cachos das palmeiras. Dizem que foi adquirindo um temperamento duro e exigente, e que em ocasiões suas reações eram temidas, na época em que as pessoas moravam no Tabora Made. Sua neta Ildete, filha de Chagas Boi e de Awamoni, descreve com as seguintes palavras o perfil de Iva:

Eu sou branca porque meu pai é branco, e pela parte da minha avó também. Mas a minha avó Iva, quando mataram os pais dela, foi criada dentro da aldeia desde pequena. Ela não falava mais português. Ela se considerou uma banawá. Tanto ela se considerou uma banawá que foi líder do povo Banawá, de todos, de homem e mulher, porque lá só tinha líder homem. Quando a minha avó passou a morar lá, de todo o sofrimento dela ela virou liderança. O marido dela morreu antes, morreu muito antes que ela. Eu não lembro muito bem dele, não. Ela ficou mais respeitada que mesmo meu avô que era pajé. Meu avô era pajé. A minha avó, depois que ele morreu, todo mundo tinha medo dela. Se ela decidisse uma coisa, ela fazia. (Ildete, Lábrea, setembro de 2015).

Cabe ressaltar que a atuação liminar de Iva se projetou não apenas a partir da sua origem estrangeira (como filha dos seringueiros cearenses) e do seu “devir-indígena”, mas especialmente por meio de sua estratégia política para articular, através da sua relação com Firmino Cunha, a extensão da rede de parentesco banawá, potencializando seu papel singular “entre o chefe e o patrão”. Iva lidera entre os dois respectivos líderes, Hade e Firmino, e amplia as possibilidades de aliança num jogo de pertencimentos que ela nunca cessou de promover. De modo paradoxal, Iva passou os últimos momentos de sua vida junto aos seus parentes seringueiros da família Camilo, quando se trasladou a Manaus para tratamento de um câncer, doença que a levou a morte em 1989.

O sogro de Inácio, Bido, é outra das pessoas com especial liderança entre os Banawá. Filho de Sawa, ele foi o principal embaixador perante as novas agências que surgiram nos anos 1980 na vida banawá: a Missão e a Funai. Naquele tempo Bido residia na Maloca e era considerado o *tobisawa* (“tuxaua”) sucessor de Sawa, além de possuir uma destacada competência xamânica reconhecida por todos. Quando, anos depois, Inácio casou com sua filha Damani, Bido (que nunca aprovou esse casamento) optou por mudar à aldeia Paraíba e separar-se da sua esposa Sibiriki (que continuou morando na Maloca e posteriormente teve um novo casamento). Seu irmão Ifi acusou desde então Bido de ter abandonado seus parentes. As relações entre ambos ficaram de tal maneira fragilizadas que Bido nunca mais visitou a Maloca. Em certa ocasião em que o convidei para acompanhar-me à Maloca, ele me disse com desagrado: “Os Banawá

não gostam de mim, eu era chefe e as pessoas me tiraram. Não vou à Maloca, eu fico por aqui mesmo”. E lembrou das palavras que Ifi lhe dirigiu anos atrás, no dia do enterro do Marabe: “Não venha mais aqui, você nos abandonou”. Bido reside atualmente na Paraíba com seu neto André, o filho mais velho de Inácio.

Bido acompanhou as expedições da Funai nas ações de identificação e delimitação da terra indígena. Periodicamente viaja a Lábrea (subindo o rio Curiá e atravessando o território jarawara são apenas dois dias de percurso fluvial e terrestre) e mantém uma boa interlocução com os indigenistas. Foi também um parceiro constante dos missionários, gosta de relatar sua viagem com eles a São Paulo e ao litoral atlântico, e fala com frequência da sua conversão a *Deoso*, razão pela qual teria abandonado a sua atuação como xamã. Mas o discurso cristão de Bido comparece junto a seus próprios relatos de experiências oníricas e de encontros com espíritos *inamadi* e almas-corpos *abono* no retorno das suas excursões cotidianas – diariamente Bido faz excursões solitárias na mata, para caçar ou pescar, nos quais vive esses encontros.

Chagas Boi é, finalmente, o contraponto da liderança de Inácio na vida da Paraíba. Filho de um patrão castanheiro, casou com Awamoni. Anos atrás, ela tinha casado com Chico Mouco, sorveiro do rio Piranhas. Moravam na casa dos seus pais, Hade e Iva, mas Hade se mostrava sempre contrariado porque seu genro não construía a própria casa. Chico Mouco morreu por picada de cobra quando retirava caranaí da mata para a cobertura da sua nova moradia. Quando faleceu, Awamoni estava grávida de uma menina, Telma, que hoje reside em Manaus. Depois Awamoni casou com Valmir, também *yara*. Tiveram um filho que morreu jovem, doente, na aldeia Paraíba. Um dia Valmir disse que queria visitar sua mãe em Canutama, mas foi embora definitivamente para Manaus. Awamoni começou a trabalhar como doméstica em casa de Chagas Boi, que morava na Ressaca da Onça, e acabou juntando-se a ele. Chagas Boi, assim como Awamoni, foi alvo das pressões da Funai para sair da terra indígena, tanto pela sua condição de *yara* quanto pelo não reconhecimento dos indigenistas da condição indígena da sua esposa. Seu pai Alcides Amorim e sua mãe dona Nega moravam no Caiçama, afluente do rio Curiá, onde possuíam diversos castanhais (Restauração, São Sebastião, Areia, entre outros). Alcides era patrão dos Jamamadi do Curiá e dos Banawá, e junto com seu irmão Oswaldo deu continuidade aos empreendimentos do pai até a decadência do mercado extrativista no rio Piranhas. Hoje

Chagas Boi se declara “crente, da religião da Jocum”, mantém um pequeno movimento de mercadorias com as pessoas da Maloca e reúne em torno a si três filhos que residem na Paraíba, contrabalançando a política cotidiana da aldeia em relação a Inácio e seus filhos.

4.4 Vizinhanças

Dado que as relações de consanguinidade envolvem a maioria dos habitantes da Paraíba, encontramos nela uma homogeneidade relacional maior que na Maloca, caracterizada pela multiplicidade de núcleos consanguíneos que a compõem como aldeamento. Os casamentos na Paraíba precisam realizar-se, em consequência, fora da aldeia: entre os adultos Inácio casou com Damani, que residia na Maloca, e sua irmã Awamoni com o *yara* Chagas Boi. Entre a geração jovem que reside na Paraíba (os respectivos filhos de Inácio e Damani e de Awamoni e Chagas Boi), encontramos somente um casamento com uma jovem banawá da Maloca, quatro casamentos com *yara* e um casamento com uma jovem paumari.¹³³ Na Maloca houve também alguns casamentos recentes com *yara* (dois jovens extrativistas que casaram com duas banawá e que passaram a residir na terra indígena). Porém, os *yara* que entram em relação de aliança não têm um caráter absolutamente estranho, estrangeiro: eles já faziam parte das redes de proximidade dos Banawá, numa qualidade que poderia ser caracterizada como de relativa afinidade potencial: assim, por exemplo, é o caso de Chagas Boi, que desde a infância já fazia parte da malha de relações indígena, ou Aldério, genro de Toefi, que residia em Macacoã, comunidade ribeirinha com marcada presença de indivíduos banawá já estabelecidos nela há décadas. Trata-se não de intrusos, mas de aliados domésticos. Por isso, essas alianças só podem ser moderadamente caracterizadas como “casamentos interétnicos”, e podem ser descritas mais oportunamente como envolvidas num campo de afinidade a partir do qual os Banawá atualizam suas relações.

A coesão dos Banawá enquanto coletivo unificado funciona em relação às políticas públicas do Estado ou no campo das relações interétnicas, fortalecidas a partir da década de 1990

¹³³ Não contemplo aqui os filhos de Inácio e os filhos de Awamoni que residem fora da terra indígena e que casaram com *yara*.

com o impulso que o PPTAL deu à demarcação de terras indígenas no Purus e com a fortalecimento das organizações indígenas regionais (desde a criação da Opimp em 1993 e com a atual Focimp, refundação da Opimp a partir de 2010).¹³⁴ Maloca e Paraíba desenvolveram, assim, alianças para defender interesses comuns no controvertido processo de demarcação da sua terra, manifestando-se como um grupo compacto.

A produção da exterioridade e dos esquemas de diferenciação entre as pessoas da Maloca e da Paraíba está vinculada, em primeiro lugar, às dinâmicas do parentesco; e, de maneira determinante, aos contínuos deslocamentos do marco posicional “selvagem/civilizado”, “banawá/yara”, sempre reconfigurado nos diferentes contextos relacionais. O contraste Maloca/Paraíba não consiste numa diferença dicotômica, mas uma diferença intensiva entre os diversos feixes de relações que convivem nos espaços habitados (na aldeia, no núcleo de corresidentes, nas localidades dispersas no território). Os respectivos *estilos relacionais* da Maloca e da Paraíba derivam dos efeitos da convivência, da coabitação no próprio espaço compartilhado, das práticas cotidianas, dos repertórios de temas de interesse, narrativas, planos e projetos coletivos. São lugares-de-pessoas-que-moram-junto. A diferença-em-negativo é posta para fora do cotidiano: a Maloca acusa à Paraíba de “falta de união” e vice-versa; a sovínice, a incapacidade de fazer festa ou a escassez de comida está sempre do outro lado. Parece que a inspiração da vida de cada aldeia precisa constantemente da conspiração contra a outra. Os Banawá são incapazes de viver homogeneamente: eles produziram o estilo de viver que a Maloca desenvolve e o estilo de viver que há na Paraíba como maneiras alternativas, *variações banawá* que de maneira ambígua organizam os movimentos vividos e a socialidade transformada. Maloca e Paraíba não são duas unidades sociológicas reais, mas dois lugares com estilos relacionais específicos.

Paradoxalmente, se a tensão interna é permanente quando observamos as aldeias-entresi, o encontro entre ambas se efetiva melhor quando as observamos fora-de-si, conjugadas no espaço *yara*. Aqui as memórias da experiência ao lado dos extrativistas emaranham as relações dos Banawá do alto e do baixo Kitiya, e de seus vizinhos estrangeiros.

¹³⁴ Respectivamente, Organização dos Povos Indígenas do Médio Purus e Federação das Organizações e Comunidades Indígenas do Médio Purus.

Retomemos, sob este olhar, o itinerário das relações com os extrativistas, onde os Banawá tecem, a partir das suas diversas residências, uma nova malha de relacionamentos com os *yara*, na qual a mobilidade geográfica se sobrepõe à variação dos encontros: colaboração, disputa, aliança, hostilidade, vizinhança fazem parte do mosaico de lugares e pessoas que modula a vida extrativista no *Birei*, o rio Piranhas. Após a fase inicial que ensaiava uma confluência de interesses, algumas coisas começaram a precipitar-se com a morte acidental do patrão Firmino (por volta de 1970), causada por picada de cobra. Bido relata a morte com as seguintes palavras:

O patrão quis andar no mato no domingo.

– Firmino, não ande no mato no domingo. Domingo faz mal, é perigoso.

Todo mundo falou para ele. Levaram cachorro. O filho dele, Bica, foi com Firmino, seu pai. Tem cipó e tem cobra surucucu. Ao pisar o cipó, a cobra virou a cabeça e mordeu o patrão. O patrão caiu e a cobra mordeu de novo, mordeu duas vezes, era uma surucucu grande. Foram lá, correram. Vararam no caminho do castanhal, andaram, andaram. Caíram perto da casa deles. O pessoal escutou.

– Fecha o rádio, o homem está gritando!

Correram todos e encontraram com eles. O pessoal trouxe Firmino: a carne dele estava inchada, o braço estava inchado, a cabeça estava inchada. [Depois de] quatro dias, morreu de cobra. A cobra o matou. Agora nós não temos patrão mais, não. O filho dele, Bernaldo – que está em Manaus –, agora nós trabalhamos para o filho dele. Não tem patrão mais, não. A cobra o matou, a surucucu grande o matou (Bido, Paraíba, abril de 2016).

Firmino, reunindo em si os interesses extrativistas do rio Piranhas, tinha promovido o encontro com os Banawá, e encontrado em Sawa um interlocutor que conseguia captar seu interesse em convergir com as expectativas indígenas. Seu filho mais velho, Bernaldo, assumiu sem sucesso o lugar dele, perante a corrida comercial na qual outros patrões disputavam espaço: Raul Guedes, Isaias, Antônio Façanha e outros. Os próprio Siro e Tiwara, filhos de Hade e Iva, começaram a intermediar a produção extrativista dos Banawá e instalar-se na posição de patrões.

Badi fala sobre aquele tempo de mudanças: ele conta como, após a morte de Firmino por picada de serpente no Palhalzinho, seu filho mais velho, Bernaldo, assumiu os negócios de pai. Os Banawá trouxeram panieiros de sorva do igarapé Sitiari para saldar as contas que tinham com o recém-falecido Firmino. Bernaldo foi o novo patrão. “Depois de Bernaldo, os patrões foram primeiro Siro e depois Tiwara, mas as coisas não deram certo”, observa Badi. Especialmente com Tiwara as relações acabaram ficando muito tensas. Badi optou por fazer negócios

com um patrão *yara*, de quem obteve uma espingarda e mercadorias – parecia que os negócios com um “patrão parente” não caminhavam da forma correta. Tiwara tinha organizado com algumas pessoas uma subida ao alto Kitiya para extrair sorva e copaíba. Trabalharam lá, mas as pessoas estavam muito descontentes com ele. Alguns também quiseram vender seu produto a outro patrão. Houve uma grande briga e todos rejeitaram a atitude impositiva de Tiwara. Foi então que Badi devolveu a espingarda, fechou as suas contas, saldou as dívidas e entregou sua produção. Disse a Tiwara: “Eu não vou mais trabalhar com você, você é muito fechado com as pessoas. Não fique com raiva de mim, eu não tenho raiva de você e não estou lhe devendo nada”.

Os relatos das pessoas adultas sobre essa época de intensa atividade extrativista são ricos ao apresentar um emaranhado de pessoas que se deslocam entre a Maloca, a Paraíba, outras aldeias menores e as diversas localidades de famílias extrativistas do rio Piranhas. Há um constante fluxo de pequenos patrões, de fregueses que aderem e quebram os laços com eles, de alianças e fricções que não conseguem estabilizar-se. A condição móvel de freguês e de patrão se faz presente ao mesmo tempo entre indígenas e extrativistas. Dá a impressão de que, além de capturar os *yara* na sua rede de relações – obtendo deles bens e serviços, e obtendo também mulheres não indígenas –, os Banawá mantiveram uma aberta resistência frente às tentativas dos parentes que ensaiavam uma posição de patrão: os neopatrões banawá não conseguem firmar suas empreitadas e fracassam continuamente na sua pretensão de controle: a assimetria nas relações não parece nunca ser viável.

Se a vida banawá se torna heterogênea nos diversos lugares e igarapés onde as pessoas habitam, os circuitos extrativistas mostram também variações na sua geografia dispersa. No rio Curiá, um dos tributários principais do Piranhas, Alcides Amorim é o patrão que concentra a atividade castanheira entre os Jamamadi, os Banawá e muitos *yara*. Alcides era filho de cearenses que trabalhavam no seringal Santa Bárbara, no Purus, desde a época mais exploratória do primeiro ciclo da borracha. Na juventude tentou fugir do seringal, devido às duras condições de trabalho. Impossibilitado de fugir pelo Purus – na época os capangas dos seringalistas capturavam e matavam os trabalhadores seringueiros que fugiam das colocações –, Alcides fugiu pela terra-firme, à margem oeste do Purus, e chegou ao igarapé Curiá, onde se estabeleceu. Chagas Boi fala sobre a época em que foram abertos os castanhais do Curiá, do igarapé Preto, do Pirapucu: “Os castanhais eram da natureza, e as pessoas que iam ocupando essas terras os

procuravam, abriam caminhos e roçavam os castanhais para facilitar o trabalho da castanha no inverno. Meu pai Alcides foi virando dono da maioria dos castanhais do Curiá. Inclusive renunciou aos carnaubais que seus irmãos e irmãs do Ceará possuíam junto com ele”, conta Chagas Boi. Nessa época de incursões em que alguns extrativistas fugiam da opressão dos grandes seringais do Purus para tentar fazer vida nos remotos interflúvios, Chagas traz à tona a figura dos escaladores de castanheiras, que exploravam terras desconhecidas pelos *yara* levando sempre além a fronteira extrativista:

Quando o pessoal estava abrindo os castanhais do igarapé Pirapucu, um mateiro acompanhado por outros dois colegas subiu à castanheira por um cipó, para poder olhar do alto o rumo do caminho para chegar a outras castanheiras. Ele tinha muita habilidade para subir nas castanheiras, e andava nos galhos delas como quem anda no chão. Aconteceu que o sujeito se descuidou e fez um corte com o terçado no cipó pelo qual tinha subido: não conseguia mais descer. Seus companheiros tentaram jogar para ele outros cipós de uma árvore ao lado, inclusive passar água para ele beber, mas não deram jeito. Não tinham uma corda comprida. Então pensaram que tinham que ir até Lábrea. Anoi-teceu. O mateiro passou a noite toda no alto da castanheira, chegou inclusive a beber a própria urina. No dia seguinte, seus companheiros conseguiram fazer chegar até ele uma arpoeira, com ela amarrou fortemente o cipó que estava cortado. Rezou pedindo a proteção de Deus e conseguiu descer pelo cipó: nunca mais ele quis subir no alto das castanheiras (Chagas Boi, Paraíba, abril de 2016).

Nas terras do Mayofa, assim como no curso baixo do igarapé que os *yara* chamam Sitiari, bem distante das duas aldeias em direção nordeste, os Banawá também estabeleceram relações com outros patrões e extrativistas. Badi e Sabatão contam que durante uma temporada trabalharam na sorva para o patrão Antônio Paulo, com quem já tinham convivido em épocas anteriores no rio Piranhas. Entre a força de trabalho de Antônio Paulo havia um idoso, Lucas, antigo membro da comitiva de Canutama que, anos atrás, durante os conflitos do Bacia, tinha matado Yowibiri. Lucas proferia ameaças aos Banawá, mas era muito velho e o filho dele, que acolheu bem o grupo, pedia que desconsiderassem a atitude hostil de seu pai. Depois, continuando no Sitiari e no Mayofa, trabalharam para o patrão Dico Souza, “que apareceu com um barco grande do tamanho de um recreio”, descreve Badi. Ele carregava muita mercadoria: alimentos, combustível, munição. Badi, Siro, Tideke, Base, Sabatão, Koyowa e outros extraíram sorva e copaíba ao longo do Mayofa e Sitiari, a partir do igarapé Wifa, e descendo em lugares como Homa Dabowari, Pupunheira e Castanheira. Badi e o *yara* Severino ficaram uma temporada subindo e descendo o Sitiari, escoando a produção de sorva (paneiros de 4 a 6 latas, cada lata com uma capacidade de 20 litros), copaíba (10 baldes de 20 litros completavam um tambor)

e levando aos trabalhadores sacas de farinha, munição “e cachaça da marca Mati, catuaba e vinho”, acrescenta Badi. Aos domingos o trabalho se interrompia, pois “faz mal” trabalhar nesse dia, a pessoa que não respeita o descanso dominical se expõe ao risco de picadas de cobra e outros acidentes.¹³⁵ As pessoas se juntavam para beber cachaça, escutar vitrola (Noboi tinha uma vitrola que ganhou do seu padrinho Magno “para você fazer zoada quando quiser”) e dançar com as mulheres. Havia muitos moradores *yara* ao longo do curso do Sitiari.

Contam também que no Sitiari havia uma colocação de seringueiros chamada Namiwai, e que os seringueiros conheciam como Fazenda. Breve, filho de Okowabi, a descreve como um lugar muito bonito, mas com muitas onças nas suas redondezas. Os cearenses que trabalhavam na seringa, os “arigós”, fizeram uma caverna subterrânea numa ladeira: tinha uns quinze metros de comprimento e três a quatro de altura. As paredes eram feitas de pau-a-pique, com madeira e barro, ao estilo das casas nordestinas. Tinha uma cobertura de palha. Dentro atavam as redes e pernoitavam, eram umas 20 a 25 pessoas. Só conseguiram abrir as estradas de seringa, mas não chegaram a trabalhar na extração do látex pois contraíram malária. Os *yara* moravam dentro do buraco. Havia ali dois seringueiros que eram companheiros, sempre trabalhavam juntos. Um deles andava sozinho e viu a mulher do patrão levando roupa ao porto. A onça chegou e a matou. Foi buscar um caçador de onças que morava perto, chamado Veri. Veri matou a onça. Depois disse que ia descer a Manaus para comprar um rifle. Quando chegou, Veri matou muitas onças naquela região do Sitiari. Mas as pessoas que moravam naquele buraco debaixo da terra começaram a adoecer gravemente. Uns poucos conseguiram chegar a Canutama, mas a maioria

¹³⁵ A proibição de trabalhar aos domingos, própria do catolicismo popular ribeirinho, está presente entre os Banawá até hoje. Essa proibição se aplica, de modo mais intenso ainda, durante a Semana Santa. Na Quinta-feira Santa e na “Sexta-feira de Trevas” só se come peixe, e não se deve trabalhar no mata ou caçar. Nesses dias aparece muita cobra e ocorrem acidentes “com aqueles que não respeitam a Semana Santa”, explica Noboi. Sua irmã Awamoni conta o episódio de Samo, jamamadi, que resolveu flechar peixe na Semana Santa. No percurso, encontrou rastos de queixada e foi atrás. No caminho encontrou uma criança deitada no chão, ficou assustado. Voltou à canoa, mas retornou onde estava a criança: encontrou apenas a mão e o pé dela, e os colocou dentro de um cesto. Foi flechar matrinxã no igarapé e “ele quase fica louco”, diz Awamoni. “Ao chegar a casa, foi mostrar a mão e o pé da criança, mas não estavam mais no cesto. Samo, que tinha visto a criança no mato, ficou louco, tiveram que levá-lo ao pajé jarawara Bacurau”. Awamoni diz que o acontecido foi “coisa de *inamadi*”. “O pajé jarawara soprou em Samo, e ele ficou curado”, conclui. Chagas Boi me relatou como seu pai, Alcides Amorim, dizia que “era permitido comer carne na Semana Santa *só se Deus desse*” – não é permitido caçar. Um dia, na casa deles no igarapé Curiá (Chagas tinha dez anos de idade, refere), apareceu um veado-roxo ao outro lado do igarapé. Alcides disse: “Se ele vier aqui, deste lado do igarapé, eu vou matá-lo. Se ele seguir outro rumo, não podemos persegui-lo”. O veado foi aproximando-se, Alcides atirou e o matou. “Mas só pode comer a figança, o resto vamos deixar para comer no Sábado de Aleluia”, decidiu Alcides.

morreu. Foram enterrados lá. Colocaram cruzes de acariquara nas quais foram gravados seus nomes. “É possível que as cruzes ainda estejam no lugar” explicam Badi e Chagas Boi. Os poucos sobreviventes foram embora daquele lugar

Os mais velhos dizem que naquele tempo houve muitas febres e doenças, morreram pessoas entre os Banawá que residiam nos igarapés São José, Ouricuri, Santa Cruz – foi o medo das epidemias que o mundo *yara* carregava consigo o que tornou possível o aldeamento na Maloca, ao contar com a proteção sanitária dos missionários. Os Banawá recorriam também aos rezadores e curadores que havia entre a população extrativista. Inácio apresenta o perfil de um deles:

Ananias era um civilizado que morava no rio Piranhas e que tinha um poder muito forte contra as cobras. Quando a cobra chegava perto, ele a pegava pela cabeça e cuspiam na boca aberta dela: a cobra morria imediatamente. Uma vez disse a uma mulher grávida que seu filho ficaria sem sofrer as picadas de cobra. O menino nasceu e cresceu e, quando era rapaz, foi trabalhar na estrada de seringa com seu irmão. Uma cobra lhe picou na coxa e no joelho. Correu assustado para pedir ajuda ao seu irmão, mas logo viu que as picadas não doíam e que o veneno não fazia mal algum. Seu irmão queria levá-lo a casa, mas ele se sentiu bem e resolveu continuar o trabalho na estrada de seringa. Outro vizinho dos Banawá foi mordido de cobra dezoito vezes no Piranhas, mas nenhuma das picadas o matou (Inácio, Paraíba, outubro de 2015).

Porém, a maior parte das conversas sobre aquele tempo de auge do extrativismo da sorva, da seringa, das fantasias, possui um tom saudoso, carregado de traços que o descrevem como um tempo bom. Há uma nostalgia da abundância, do adensamento de relações com pessoas de diversas procedências em rios e igarapés habitados ou transitados até suas nascentes. A fartura da mata – a facilidade de encontrar bandos de queixadas, a afluência de quelônios nas praias na época de verão, as descidas de cardumes de matrinxãs no fim do inverno – coincidia com o fluxo intenso das mercadorias – ainda são lembradas as marcas das espingardas, os recipientes de chumbo e pólvora e as caixas de espoletas para confeccionar os cartuchos de todos os calibres, as sacas de açúcar ou café, as latas de bolachas e de manteiga, as caixas com garrafas de cachaça. A contrapartida era trabalhosa, mas incomparável com a produção de hoje: quantidades de paneiros de sorva, tambores de óleo de copaíba e dezenas de peles de maracajá se acumulavam nas casas à espera de contínuos negócios para obter a mercancia inesgotável dos barcos de regatões, marreteiros e patrões locais. A dependência econômica que assujeitou indígenas e caboclos ao poder dos patrões extrativistas foi incontestável, mas “eles também estão

cientes de que seus chefes dependem deles: assim como eles precisam de seus chefes quando vão à procura de dinheiro, eles sabem que os patrões irão procurá-los quando precisarem de trabalhadores” (Gow, 1991, 107). Isto se torna mais consistente se levarmos em conta que, longe agora dos grandes seringalistas do Purus, os Banawá interagiam com uma rede pulverizada de pequenos patrões interfluviais, em que o sistema de aviamento criava dependências mútuas. O *boom* da borracha, e sua extensão com sorva, copaíba e peles animais na região dos Banawá, foi certamente um *boom* elástico (Calavia, 2006, p. 225) também pela heterogeneidade de vínculos e versões localizadas que ele gerou. Se os *yara* manifestaram perante os Banawá a amplitude desmedida do seu poder de acumulação, estes, itinerantes e indisciplinados, sempre mantiveram a liberdade de poder eximir-se do imperativo estranho dos livros de contas de um patrão sovina, ou de pautar de modo intermitente a sua colaboração.

Brigas e festas se intercalavam ininterruptamente na vida do rio Piranhas. As pessoas da Maloca e da Paraíba lembram com nostalgia as festas que Firmino organizava no Palhalzinho, nas quais se tornavam presentes também os Jamamadi do Curiá, os Jarawara do Igarapé Preto ou os Katukina do Carçoço, que vinham do rio Cuniuá. Muita gente se juntava nessas festas. Um dos sanfoneiros preferidos era Antônio Xavier, morador da foz do rio Branco: sempre mandavam buscá-lo para animar as festas. Lino era cantador, também Maria, irmã de Consola, atual esposa de Siro. Base tocava o violão, o forró fazia a alegria de todos. “Dava muita menina, sempre saíam namoros e casamentos. As moças só queriam casar com homem adulto que tinha dinheiro”, comenta Badi. As datas principais eram São Francisco, Natal e “o dia de Santa Maria”, que Firmino sempre honrava. Ele mandava Capuzo e Manoel Machado pegarem tartarugas, havia muita comida e a festa era grande. “Naquele tempo todo mundo viajava de remo: os Jamamadi, os Jarawara, os *yara* e nós que morávamos na Maloca Grande do Yatifa”. Nesse circuito festivo, também os Banawá organizavam folias no Tabora Made. Os *yara* do rio Piranhas chegavam sempre com muita cachaça, *kawi*. Também assistia às festas o pessoal do Purus, que vinha de Santo Antônio do Apitua atravessando as campinaranas. Noboi tocava o violão e era o cantor desses saraus.

Os *yara* costumavam chamar os Banawá para fazer roça. Magno, patrão que morava na foz do Aripuanã, chamou uma vez Badi e Biri para brocar um roçado novo. Depois de um tempo, voltaram para derrubar a roça de Magno, junto com Noboi, Koyowa e os *yara* Ananias, Luís e Manoel. Magno os chamou novamente na época do plantio. Era um roçado muito grande,

acima da foz do Aripuanã. Magno pagava com munição, ou com roupas que a esposa dele costurava. Pagava também com farinha, bolacha, café, açúcar, goiabada, sabão e querosene para as lamparinas. Siro organizava mutirões para brocar, derrubar e plantar roçados de mandioca: jovens e adultos da Maloca desciam à Paraíba atendendo o seu chamado. Badi fala sobre as temporadas em que, após a derrubada, as turmas subiam o rio Branco para extração de sorva e copaíba e obtenção de fantasias – peles de maracajá, ariranha, onça-pintada e outras.

Ao falar-me do movimento de sorveiros e de parentes ao longo do extenso rio Piranhas, Sabatão e Badi me indicam a maioria dos seus afluentes, pequenos e grandes, e relembram as pessoas que trabalhavam neles. Houve encontros inesperados, em lugares remotos como as cabeceiras do Piranhas: Sabatão e seu companheiro Nisa andavam nas nascentes do Piranhas, “atravessando para outra terra”, quando acharam o rasto de um sorveiro. Decidiram segui-lo, até encontrar com ele. O encontro foi cordial. O sorveiro lhes disse que estavam perto do Mamoriá, afluente do Purus. Conversaram, fumaram, e cada um retomou seus respectivos rumos: o *yara* em direção ao Mamoriá; Sabatão e Nisa de volta às cabeceiras do Piranhas. Outros encontros, porém, foram hostis. No igarapé Bacabal, os Banawá tinham aberto um picadão para facilitar a extração e o escoamento da sorva. Seguindo a rota deles apareceu, em tom ameaçador, um sorveiro chamado Fuduhu, que quis apropriar-se do leite já coletado das sorveiras que eles próprios tinham achado. O encontro foi tenso. Para evitar o conflito, resolveram continuar o trabalho em outra área. Dias depois avisaram ao patrão Firmino, para quem o *yara* também trabalhava.

Os nomes e lembranças de pessoas daqueles anos se multiplicam. Nas conversas com Toefi aparecem dois patrões que sucederam a Firmino: Máquina e Manerino. Depois deles, Raimundo Batista foi patrão do Piranhas, com seu irmão Arivan. Quando foi acabando o trabalho com a sorva e a seringa, os irmãos Batista trabalharam com jangadas de madeira no rio Purus – já nos anos 1990. Toefi lembra: “na época eles somente andavam de avião, naquele avião que pousa na água, até que mataram Raimundo Batista em Manaus e, depois de um tempo, mataram também Arivan”. Os extrativistas do Piranhas, que sucessivamente sentiram a queda dos mercados das peles silvestres, de seringa e de sorva, passaram a trabalhar na extração da copaíba e da madeira de lei e, nos anos 1990, migrando ao Purus e às cidades da região. Inácio lembra dos tratores do patrão Clóvis, da Foz do Tapauá, que entravam no Sitiari e puxavam madeira na terra-firme ao longo de caminhos largos abertos na mata, arrastando com correntes

as toras até o rio, onde eram formadas as grandes jangadas de madeira. Até que um dia Siro tomou a madeira e os tratores, e expulsou os madeireiros do Sitiari, “porque aqui é terra de índio”¹³⁶. Sem apenas vizinhos *yara* nos rios Piranhas, Cuniuá e Tapauá, as distâncias foram remanejadas por um povo marcado pela itinerância: antigos e novos caminhos continuaram atravessando as terras-firmes do interflúvio, retomando as conexões com o Purus. Os Banawá prosseguiram habitando casas dispersas, agora também nas cidades de Canutama e Lábrea.

4.5 Caminhos e não-lugares

Ao observarmos o território dos Banawá, reconhecemos um emaranhado de caminhos e de igarapés que, como rotas que se sobrepõem e entrecruzam, servem para conectar pessoas, mais do que paisagens. Não há limites impostos pela ecologia: as fronteiras do território se configuram, em realidade, a partir das fronteiras da socialidade. Os caminhos se constituem como elementos tão cotidianos quanto as aldeias – aliás, em muitos momentos a mobilidade constitui o cotidiano banawá e a estabilidade aldeã se torna excepcional: “a vida na aldeia é, afinal, uma continuação em escala reduzida dos deslocamentos: uma inspeção do estado dos caminhos que unem as diferentes aldeias fornece o mapa mais fiel das relações entre seus membros” (Calavia, 2004, p. 9).

¹³⁶ Raimundo Batista da Silva e Arivan Antônio Lira eram filhos de Sérgio Lopes. Depois de uma época em que atuaram como regatões nos rios Tapauá, Cuniuá e Piranhas, comercializando também com os Banawá, se tornaram os principais madeireiros do Médio Purus nos anos 1990. Conheci os dois irmãos comparecendo nos festejos de Canutama, muito populares na região: pousavam no seu hidroavião diante do porto da pequena cidade e, durante os leilões multitudinários que a paróquia organizava na praça, obsequiavam à população com as “prendas” que eles arrematavam por quantidades exorbitantes para exibir seu poder econômico e impactar a população. Entre 1999 e o início dos anos 2000, Greenpeace iniciou uma intensa campanha contra o desmatamento da Amazônia e realizou as primeiras ações no Purus – tive oportunidade de participar nas primeiras operações nas regiões de Canutama e Tapauá. A campanha, articulada a nível internacional, conseguiu provocar uma intervenção contundente do Ibama e do Ministério do Meio Ambiente, e conseguiu paralisar os circuitos de extração e exportação ilegal de madeiras nobres no vale do Purus, controlados por empresas estrangeiras. Detalhes sobre a campanha e seus resultados constam no relatório de Paulo Adário e Nilo Dávila “À margem da lei. Relatório sobre o consumo de madeira por empresas de compensados e laminados do Amazonas e sua relação com fornecedores de matéria-prima” (Greenpeace, 1999 – acessível em <https://secured-static.greenpeace.org/brasil/PageFiles/4148/margemdalei.pdf>). Após a crise do extrativismo madeireiro de exportação, Raimundo Batista foi assassinado em Manaus em 1998. As pessoas da região dizem que, anos depois, Arivan sofreu a mesma sorte, mas outros acreditam que fugiu a alguma cidade distante, onde reside até hoje.

A rede de caminhos parte das próprias casas, onde múltiplas trilhas marcam a mobilidade cotidiana para acessar roçados e capoeiras, ou para realizar pequenas caçadas e pescarias com timbó nas imediações. Há ainda um conjunto de veredas utilizadas para as caçadas de um dia de duração (normalmente o caçador não as usa como itinerário de ida e volta: avança até a metade da jornada e atravessa áreas de floresta até enlaçar com outra trilha que o leva de volta a casa). Além destes *hawi bide*, “caminhos-filhas” usados nas movimentações do dia a dia, têm os *hawi madi*, “caminhos-mães”, que estabelecem as rotas principais em direção aos lugares residenciais distantes: o caminho de Biri rumo ao Retiro, que conecta com o Purus; o caminho de Ifi ao igarapé Mayofa; o caminho de Abawi a São Carlos, etc. Dessa forma, em lugar de organizar o espaço de maneira concêntrica, partindo do espaço doméstico da aldeia, seguindo às roças e capoeiras e avançando depois em direção às áreas de caça e coleta mais distantes na floresta – como apresenta, por exemplo, Descola ([1987] 1996) na sua etnografia sobre os Achuar, na Amazônia equatoriana –, os Banawá projetam no seu território uma estrutura reticular, que entrecruza múltiplos pontos/lugares e linhas/caminhos, de modo semelhante ao que Albert e Le Tourneau (2007, p. 584) identificam na organização espacial dos Yanomami.¹³⁷

As imagens clássicas do Purus apresentadas pelos viajantes e cronistas (mas também pelos indigenistas contemporâneos, para os quais a referência socioespacial se constitui a partir dos centros urbanos, que servem como ponto de partida nas expedições às terras indígenas “distantes”) concebem uma região de grandes rios, percorrida através de longas navegações. É verdade que alguns povos Arawá, de maneira destacada os Paumari, manifestam uma conexão especial com a vida aquática (Vieira, 2013; 2016). Mas os Banawá – assim como os Jamamadi, Jarawara e Hi Merimã – mostram uma marcada preferência pela mobilidade terrestre, especialmente em distâncias maiores.¹³⁸ A preferência da movimentação terrestre sobre a navegação se observa também em relação à densa malha de igarapés acessada pelos Banawá: no amplo in-

¹³⁷ Configurações reticulares do espaço emergem também em outros grupos arawá. Assim, Bonilla, ao analisar a concepção relacional do espaço entre os Paumari, identifica uma estrutura “em rede de lugares” como própria da sua topografia cósmica (2006, p. 147).

¹³⁸ Do mesmo modo entre os Apurinã e Manchineri, como aponta Virtanen (2016, p. 42). Entre os Awá do Maranhão o território, *harakwa*, “delimita-se como um conjunto ou como uma malha de caminhos percorridos na mata” (Otto 2016, p. 139; Garcia 2010, p. 48).

terflúvio que eles percorrem, os igarapés servem com frequência como roteiros terrestres, preferindo os deslocamentos a pé acompanhando por terra o curso dos igarapés do que as viagens de canoa.¹³⁹

Os lugares e os caminhos que se entrelaçam entre eles estão marcados pelas experiências vividas. A mobilidade dos Banawá atualiza acontecimentos que se refletem na toponímia, indicadora de memorandos perceptuais (Carneiro da Cunha, 2009, p. 366) surgidos a partir de eventos de caça, de encontros, de deslocamentos passados, de acontecimentos protagonizados por pessoas específicas. Assim, Waforofai, “o rio dos Vapores”, que corresponde ao Purus, remete de modo vivaz à experiência de irrupção de intensos fluxos comerciais decorrentes do auge extrativista. No Kitiya, pequenos igarapés tributários recebem nomes de animais, plantas, pessoas: a montante da Maloca do Yatifa, encontram-se Yifofe (“igarapé do buriti”), Famawa (“igarapé da paina”), Koritiwai (“igarapé da pimenta”), Kowafa (“igarapé do jabuti”), Yikomefai (“igarapé das guaribas”, que conduz às cachoeiras de Dororo), Taminowari (“buraco da castanha-de-matrinxã”) e, já nas cabeceiras, depois de passar as castanheiras de Nisa, Badi e Awabiri, se encontra Nokiyimeri ka awi fene (“o igarapé da anta de Nokiyimeri”), que lembra o episódio vivido por um xamã: uma anta caiu na água nesse local fugindo de Nokiyimeri; ele tentou matá-la jogando nela o feitiço *yama inawari*, mas seu companheiro o impediu e abateu a anta com um terçado. Descendo o curso do Kitiya a partir da Maloca, situam-se Fasaimane, antiga moradia de Samo jamamadi, Wifa (perto de Cachimbo e da velha casa de Koyowa), Beyefa (importante igarapé nas expedições de caça), o poço de Siki iti, Abasiriafe (“igarapé da piaba”), Siroka maderahofi (“o igarapé da madeira afundada de Siro”) e Batowari (“buraco da massaranduba”), já perto da aldeia Paraíba.

A toponímia do rio Piranhas apresenta quase exclusivamente denominações em português, expressões a partir de pessoas e eventos da época de auge da extração sorveira: assim, a

¹³⁹ O uso dos igarapés como referência socioespacial está também presente na caça banawá, assim como na suruwaha. A orientação solar é certamente importante, mas em muitas jornadas de céu nublado o caçador não tem como orientar-se pelo sol. Os igarapés e as suas microbacias funcionam como balizas para orientar-se: o refinado conhecimento ecológico permite que, através das variações de relevo e vegetação, o caçador possa seguir no ambiente da microbacia, ou perceber quando passa de uma a outra. Nessas ocasiões, os Banawá dizem que estão “mudando de terra”, e identificam a nova microbacia – ou o respectivo igarapé – no seu “mapa mental” hidrográfico. Os igarapés definem, portanto, roteiros terrestres. A canoa, *kanawa*, é inclusive uma aquisição tardia entre os Banawá.

montante da foz do Kitiya no rio Piranhas, estão os igarapés Baltasar, Maria Preta, Vara, Gato (irmão de Inácio), Panela e o grande Curiá, com numerosos castanhais, e que dá acesso às terras dos Jamamadi e dos Jarawara. Depois da foz do Curiá, situam-se os igarapés Mutum, Paca, Munguba, Isaias, Augusto, Mucura, Auzindo, Jiju, Sebastião, Isaias (um segundo igarapé com o nome desse sorveiro) e Aripuanã, onde alguns Jamamadi residiam antigamente e onde recentemente abriram uma nova aldeia. E já no alto Piranhas, os igarapés do Fogão, Pirapucu, Salgado, Água Azul, Igarapé do Índio (lugar de encontros com os Hi Merimã) e Água Branca. No igarapé Sebastião, Noboi (seu nome em português deu nome ao igarapé) encontrou um *inamadi*. Perguntou o nome ao seu interlocutor misterioso e ele respondeu: “Eu não tenho nome, eu ando sozinho, não tenho companheiro”. Noboi adoeceu, as pessoas o levaram a casa, depois se restabeleceu.

Os donos dos caminhos principais, *hawi madi*, conectam as aldeias com suas residências distantes, e zelam também pela sua limpeza e conservação. Não há uso exclusivo dessas rotas: o domínio deriva da criatividade de quem traçou o caminho, não de qualquer vínculo de propriedade. As pessoas abrem caminhos em direção às suas roças, às suas casas de temporada (Ifi no Mayofa, Biri no Retiro, Breve no Iakaomi), às capoeiras de seus pais, ou às áreas preferidas de caça. Há uma marcada tendência a conservar as trilhas dos pais, que são de alguma maneira herdadas. Continuamente as pessoas me mostram os velhos varadouros de pessoas que faleceram, e que permanecem em uso. É motivo de orgulho e de reconhecimento público manter os caminhos limpos e largos. O velho Ifi diz que será lembrado após a sua morte através de seus caminhos bonitos: em alguns deslocamentos ao distante Abasirimefai ele avança sem pressa, roçando para deixá-lo livre de obstáculos – lembro da manhã em que avançava vagarosamente segurando um galho para eliminar as teias de aranha que cruzavam a trilha – “elas podem cegar às pessoas”, explicou.

As velhas veredas que conduziam a Latawadi, Kayowe, aos igarapés Madowari ou Wifa e outros lugares persistem como itinerários de caça, de maneira que a rede de caminhos se sobrepõe aos numerosos igarapés que cortam o interflúvio. Hoje um caminho principal conduz à beira do Abafa (Apituã), para seguir viagem de canoa a Canutama, onde residem alguns Banawá. E é comum também subir o igarapé Curiá, caminhar pela terra jarawara e, após pernoitar na aldeia deles, seguir pelo paraná do Cainã e em seguida alcançar a cidade de Lábrea: compra de mercadorias, atenção médica e obtenção de dinheiro de programas públicos de distribuição

de renda ou da previdência social motivam excursões frequentes, em caminhos na terra-firme que estendem até as cidades o cotidiano de mobilidade dos Banawá.

Nessa malha de rotas terrestres que conectam pessoas e lugares, há porém zonas vazias, “espaços essencialmente definidos pela ausência de qualquer experiência humana e pela possibilidade de maus encontros” (Albert e Le Tourneau, 2007, p. 589). Alguns deles não são distantes, como as cachoeiras de Dororo; outros, mais remotos, são lugares perigosos, habitados por presenças predadoras, como as campinas¹⁴⁰ *amosi*: as campinas são terras baixas, com espécies de plantas que não se encontram em outras regiões de terra-firme ou várzea. Nelas transitam muitas onças, e quem caminha nas campinas pode observar numerosos leitões de folhas onde elas dormem. Há uma grande campina nas cabeceiras do Mayofa: nela, além do Mayofa, nascem também os igarapés Inowifa, o Abafa (Apituã) e dois afluentes do Kitiya: Bisinafa e Yifofe. Outra campina se encontra nas cabeceiras do Wifa (importante tributário de Mayofa à margem esquerda): nela nascem os igarapés Santa Cruz e Ouricuri, ambos desaguam no Piranhas. Mas as maiores campinas *amosi* se encontram na região dos igarapés Waa e Apituã. Na campina grande das cabeceiras do Waa, há uma região com terra branca, árvores pequenas e animais que Badi não sabe identificar: são grandes, mas não são antas, nem onças, nem queixadas. Badi relata uma caçada que ele fez em uma outra campina próxima ao Apituã. Ele saiu da aldeia da foz do Yatifa em direção a Imibodifai (“igarapé do ingá”), um braço do Mayofa que sobe em direção ao Apituã. Seguiu perto do Yomaya (“igarapé da onça”) e remontou depois o curso do Abanofa, que conduz à campina. Seguiu rastros de uma vara de queixadas quando alcançou a campina. O capim era muito alto e reconheceu uma trilha pisada por animais. Havia cupinzeiros gigantes, enormes, que chamaram a atenção de Badi; tratava-se do cupim *hiyabo*. Não achou caça, atravessou a campina, chegou à terra-firme, encontrou inclusive ouriços de castanha. Teceu improvisadamente uma maqueira com embira de murumuru e preparou o pernoite. Fez uma coivara grande para iluminar e comeu bananas com farinha de mandioca que ele

¹⁴⁰ Sobre campinas e campinaranas, ver Prance e Schubart (1978), Guimaraes e Bueno (2016) e Adeney e Vicentini (2016). As campinas, conhecidas na região do Médio Purus como “campos da natureza”, constituem também lugares perigosos para os Apurinã: “Este é um local sagrado denominado na língua apurinã de *kybiruri* constituído apenas por lagos e muitas árvores de buriti. Aqui ninguém é permitido entrar, e quem o ousa dificilmente retorna para contar a história. Trata-se especialmente de uma localidade destinada aos espíritos daqueles *Kusanaty* que desapareceram sem ser percebidos, ou melhor, que foram transformados. A expressão em português ‘campo da natureza’, usada localmente, explica-se porque tudo que existe ali foi obra de Tsurá e nada pode ser mudado” (Cândido Apurinã, 2016, p. 146).

tinha levado. Já deitado, ouviu um barulho forte, desconhecido, na copa das árvores. O bando de animais se aproximava, Badi preparou sua espingarda e empunhou o terçado. Ouviu um novo barulho intenso, os bichos desconhecidos caíam no chão e avançavam. Sentiu medo ao não saber identificar de que animal se tratava. De repente, viu um bicho de pelo branco, grande, com mãos e pés iguais aos da gente. Cortou-o com o terçado, ele gritou forte e morreu. Subitamente o bando de animais desconhecidos fugiu e desapareceu. Badi acha que esse bando habita na campina e o tinha seguido até o local onde tinha acampado para passar a noite. De manhã Badi regressou, largou o animal morto no local, seguiu pela terra-firme sem entrar na campina e, inquieto, chegou a casa. Não conseguiu dormir as primeiras noites. Regressou pelo São Carlos, o castanhal onde Sebastião trabalhava, seguiu depois pelas Pontes e pelo caminho que conduz ao Yatifa.

Depois de algum tempo Badi voltou à campina acompanhado de Nisa, novamente à procura de queixadas. Ao chegar seguiram por uma trilha entre os capinzais da campina. Viram um cupinzeiro gigante: Badi já tinha advertido a Nisa que encontrariam casas de cupim enormes. De repente ouviram um zunido intenso: foram atacados por abelhas, um grande enxame de abelhas – Badi diz que elas moravam dentro do cupinzeiro. Nisa e Badi fugiram do ataque em direções diferentes, se reencontraram e desistiram de atravessar a campina. Dias depois encontraram com Gato, filho do patrão Firmino, que insistia para voltar à campina com eles e colher o mel das abelhas que moravam nos cupinzeiros gigantes. Mas Nisa e Badi não quiseram mais ir naquele lugar.

4.6 Monstros num mundo perigoso

Se as campinas definem uma zona de perigo, *yofina*, e de vazio no território banawá, há ainda o risco de encontros com algumas presenças estranhas, predadoras, monstruosas. “Os monstros sempre definiram, na imaginação ocidental, os limites da comunidade” (Haraway, 1991, p. 180) – e na vida banawá marcam a irrupção de uma socialidade impossível, de uma diferença radical, de predação excessiva. As pessoas descrevem um bestiário de monstros que, pela experiência coletiva, impõem uma fronteira intransponível de relações na floresta.

Inácio mostra sua veemente discordância com o ceticismo de alguns vizinhos caboclos em relação à existência do mapinguari: “Tem gente que diz que há três coisas que não existem e que ninguém vê: cobra grande, cabaço de moça e mapinguari. Mas eu sei que o pajé, quando morre, não se salva. Ele vira bicho, vira mapinguari”¹⁴¹. Percebeu várias vezes na mata a proximidade dele: “Ele solta uma catinga de morcego que dá muita dor de cabeça”. E diz que suas pegadas são enormes, seus passos muito grandes:

As pessoas dizem que o mapinguari e o curupira não existem, mas para mim eu acho que têm sim. Meu avô e meu pai sempre contavam, e muita gente do Banawá já viu. O pessoal antigo do Banawá andava pela mata no Apituã, que era o lugar do patrão Luís Pontes, que depois foi assumido por Chico Pontes, Zé Siqueira e Chagas Pontes. O pai do meu pai falava do tempo em que os navios funcionavam a lenha, saíam de Manaus e chegavam até Pauini. Era tempo de patrões muito ricos, que tinham aquelas filhas que chamavam de princesas. Os patrões deixavam seus peões nas colocações, entregavam a cada um deles uma colocação para tomar conta dela.

Havia um local onde as pessoas começaram a desaparecer, falavam que o mapinguari estava matando as pessoas. Todos abandonavam com medo esse lugar. Chegaram dois homens a procura de trabalho com Luís Pontes, um cearense e um paraibano que andavam armados com rifles. Disseram para eles que a única colocação disponível era aquela onde o mapinguari estava matando as pessoas. O cearense e o paraibano disseram que não tinham medo e que iam pegar e matar esse bicho se fosse preciso. Foram na colocação onde andava o mapinguari. O cearense disse que o pegaria com seu rifle. As pessoas mostraram o caminho e disseram: “Quando a gente grita, ele responde”. Foram mais para frente. O cearense gritou e escutou o barulho da resposta do mapinguari. Foi no rumo dele e, quando percebeu, o mapinguari estava no ponto de onde o cearense tinha partido, e assim por diante. O mapinguari tinha cabelo comprido cobrindo o rosto, tinha três metros de altura e se movimentava muito ligeiro. O cearense desistiu dessa vez, mas disse que numa próxima ocasião ia conseguir pegá-lo.

Depois disso as pessoas falaram de outro lugar onde havia um bicho de outra qualidade, que chegava aos tapiris mas não matava as pessoas. O curupira era baixo, preto, chegava às casas e desatava as redes das pessoas, jogava os cobertores no assoalho, derrubava as panelas e todos os objetos, mingava os molhos de tabaco e espalhava pela casa todo o tabaco ralado. O curupira fazia um cigarrão, ficava balançando-se na rede, torcia a rede e brincava até pular em outra rede, deitando em todas as redes do tapiri. Ia embora deixando a casa toda bagunçada.

¹⁴¹ As transformações de humanos em monstros como o mapinguari estão presentes em diversos cenários amazônicos, nos quais se afirma a presença de “seres resultantes dessa metamorfose de humanos em não humanos, com poder de interferir na vida cotidiana das pessoas, afetando a sua consciência, levando-as a perder a memória e a desorientar-se na floresta ou no seu relacionamento social, ao romperem com normas e valores socialmente estabelecidos” (Wawzyniak, 2012, p. 23).

Encomendaram uma jaula grande, de ferro, feita em Manaus. O patrão disse ao cearense e ao paraibano: “Vocês se garantem de pegar os dois bichos?” Eles responderam: “Pode mandar fazer uma jaula bem grande e trazer”. “Olha, vou fazer isso, mas se não os pegar, eu vou matar vocês”, advertiu o patrão. “Pode trazer, não tem problema”, disseram confiantes o cearense e o paraibano. A jaula era toda de ferro, de três metros de altura. Tinha duas portas, dianteira e traseira. Quando a porta se abria, a pessoa entrava, o bicho ia atrás, mas tinha outra porta onde a pessoa passava e conseguia sair; então o bicho ficava preso. Havia dois compartimentos separados, um para o mapinguari e outro para o curupira.

Primeiro o cearense ficou no local do mapinguari. Gritou, e ele respondeu. O cearense se aproximou, o mapinguari veio no seu rumo. O cearense correu para a jaula, o mapinguari o perseguiu, entrou e ficou preso dentro da jaula. O paraibano resolveu pegar o curupira e disse: “Podem ficar afastados, eu vou capturá-lo. Vou ficar escondido e pegá-lo, não vou matá-lo, pois quero mostrá-lo depois às pessoas”. E assim foi. Depois de um tempo o curupira chegou, começou a balançar as redes, jogar no chão os cobertores, ralar o tabaco, derrubar os pertences da casa e brincar deitado nas redes. Quando estava enrolado dentro da rede, o paraibano pulou sobre ele e o pegou. O paraibano colocou o curupira dentro da jaula, no outro compartimento. O pessoal pegou um porco, o pelou e colocou na jaula. Rapidamente o mapinguari devorou o porco, o curupira nem quis comer. “Será que ele só gosta de tabaco?”, disseram as pessoas. E davam tabaco para ele.

É por isso que eu digo que têm mapinguari e curupira. O navio chegou, carregaram a jaula com os dois bichos dentro. A jaula foi exibida em Canutama, em Tapauá e em Manaus. O navio levou para baixo o curupira e o mapinguari. Naquele tempo todo mundo teve oportunidade de vê-los (Inácio, Paraíba, abril de 2014).

Em certa ocasião, Badi e seu irmão foram tirar sorva na região do Wifa. Ouviram um barulho estranho: foram adiante e Atoni foi atacado por um tamanduá-bandeira, mas Badi atirou com a espingarda e livrou seu irmão. Matou o tamanduá, mas não o carregaram devido a distância que deviam percorrer. De todo modo, sabiam que não era dele o barulho estranho que tinham ouvido. Badi disse ao seu irmão: “Não sabemos o que é. Vamos trabalhar os dois juntos, não podemos ir sozinhos pela mata”. No dia seguinte ouviram de novo o barulho do bicho. “Este bicho é gente. Anda em pé quebrando o mato com as mãos, é preto, tem um cabelo longo também preto, é *yama abe*¹⁴². As pessoas dizem que é mapinguari”, comentou Badi.

¹⁴² *Yama abe* se aplica comumente a insetos, mas também a seres diversos e animais que não podem ser incluídos na condição de presas, *bani*. Poderia ser traduzido como “morador da mata”, ou melhor como “morador de um lugar indefinido”.

Um homem chamado Fonseca encontrou um barreiro de caititus perto de um castanhal no Curiá. Estava muito pisado, mas não havia pegadas nem rastos de caititus nos arredores. Era muito estranho. Fonseca subiu numa árvore para esperar os caititus chegarem. Chegou um bicho que disse com voz humana: “Quem é você?”¹⁴³ O homem caiu da árvore e, quando percebeu, estava no chão diante do bicho, que tinha se transformado em gente. Levou um tapa nas costas. Fonseca fugiu correndo, apavorado, ouvindo o barulho do curupira atrás dele. O curupira estava protegendo o lugar: “Ele é pai dos bichos, doutor de todos os bichos do mata”, declara Inácio.

Tempos depois Inácio estava roçando o caminho do castanhal e viu o barreiro. Lembrou daquele episódio que Hade tinha contado, fechou o caminho que conduzia ao barreiro e continuou roçando para trabalhar no castanhal com seu parceiro, que tinha ficado atrás no tapiri. Inácio ouviu um grito, pensou que se tratava do seu companheiro e respondeu. Ficou esperando, mas seu parceiro não chegou. Gritou de novo, ninguém respondeu. Percebeu que era alguém que estava perto de uma castanheira, a castanheira do curupira.

Mas Inácio teme mais o mapinguari. Ele nunca o viu, mas sabe que é perigoso porque seu pai Hade, Yowaki e Baka tiveram encontros com o mapinguari. Inácio diz que, segundo Hade, ele tem aparência humana, mas segundo Chagas Boi o mapinguari teria aparência de caititu. Baka, por sua vez, relatava que era semelhante a um macaco. Inácio acha que algumas partes do corpo de mapinguari são de bicho e outras partes são de gente.

Entre todos os predadores da floresta, o *dafi* é o mais assustador, dizem os Banawá. Seu simples barulho deixa a pessoa estremecida, e basta o seu olhar para causar a morte. Há *dafi* nas cabeceiras do Yatifa, é possível sentir lá o mau cheiro dele. A terra toda treme com o barulho do *dafi* quando avança na mata. O *dafi* morava na cachoeira do alto Yatifa. Ele é semelhante a um peixe-boi, Nisa e Cabação o viram. Mata as pessoas, e já matou vários cachorros dos Banawá. O *dafi* atrai os bichos: o caititu vai onde ele está. Os cachorros entram na loca do *dafi*, ao sair a pele deles estoura, eles morrem poucos dias depois. Não há como evitar.

O pessoal nosso não comia peixe-boi. O peixe-boi parece muito com o *dafi*, ele também é preto e gordo. Mora nas ladeiras, em cabeceiras de igarapé, ele mora dentro

¹⁴³ São frequente entre os Banawá os relatos em que os animais surpreendem o caçador com sua fala humana, indicando uma alteração perigosa de perspectivas.

de uns buracos, espécie de locas. Faz um estrondo terrível que faz o chão tremer. Quando a pessoa se aproxima das ladeiras onde ele mora, os passos da gente fazem aquele barulho, como quando você entra num hotel e tudo se escuta. Meu pé é grande, mas o pé do *dafi* dá duas vezes o tamanho do meu pé (Inácio, Paraíba, abril de 2014).

Ele conta um episódio que viveu junto ao seu sogro Bido quando iam andando pela mata no rio Branco. Ouviram um barulho: “Deve ser o filho de Eptácio, que está perdido”, disse Bido. “Que nada, isso não é grito de gente!”, respondeu Inácio. Bido, receoso, sugeriu ir embora. “Eu já estou aqui, agora vamos seguir”, insistiu Inácio. Foram ver o que era: quando se aproximaram, o *dafi* gritou e a terra tremeu. Inácio correu, subiu num barranco e viu o rasto imenso dele, que corria. O *dafi* correu em direção à sua loca.

Dafi é bicho da terra firme, refere Badi. É grande, preto, redondo como um forno de farinha, muito feio. Faz um barulho parecido ao de um barco, parecido aos antigos vapores (*waforo*). Mora perto dos rios, mora em lugares de terra mole, e contam que também nos buri-tizais. Está dentro dos buracos que ele faz nas ladeiras. Sawa contava que ele tinha visto *dafi*, os Jamamadi também o conhecem. “*Dafi* é *inamadi* – explica Toefi –, quando ele se aproxima de uma pessoa, o corpo dela fica todo inchado até morrer. Quando o *dafi* passa, há tremores de terra”. E Badi acrescenta: “É impossível escapar do *dafi* quando ele enxerga sua presa. Quando se escuta de longe o barulho de *dafi*, é preciso fugir rápido. Se ele enxergar sua vítima, o corpo começa a inchar e a pessoa não consegue livrar-se dele. As pessoas lembram da morte de Abowe, quando acompanhou o patrão Firmino ao barreiro para matar anta. Ele ouviu um estrondo na mata. Os cachorros morreram no instante. Abowe começou a sentir-se doente. Quando Firmino chegou, Abowe estava totalmente inchado. Levaram a casa e deram remédio, mas não conseguiram evitar a sua morte.

A convicção acerca da presença do mapinguari na mata para os Banawá se funda na experiência coletiva, que sustenta a certeza do perigo vivida nas experiências individuais. As diferentes versões sobre a sua corporalidade e aparência são coerentes num mundo em transformação. Como afirma Vander Velden, “a autenticidade do narrador não está em questão porque a experiência de alguém cuja autoridade é reconhecida por este mesmo narrador não está, também ela, em questão: em algum lugar há o contato com a realidade, por mais estranha que ela nos pareça. E isto basta” (2016, p. 221). É isso que transparece nas palavras de Inácio:

Você sabe muitas coisas, mas não sabe porque a mata é grande. Lá para a terra seca, o mar nem conhece. Leão, elefante, isso aí não conhecemos, eu não posso dizer porque nunca vi. Mas existe. O papai conta, as pessoas mais velhas que já morreram [...]. Hoje em dia sempre a gente fala aos meninos, mas eles não escutam, têm conversa mais mole. Nós índios conversamos com o avô da gente: “Tem isto, tem aquilo”...

Eu não vi o mapinguari, mas eu ouvi uma voz gritando. Vi um pé... – meu pé é grande, mas eu vi: o passo dele é grande. Eu acredito que existe esse mapinguari. É gente mesmo. A história que contam, a avó contava, Bido sabe também. Aqui no Banawá, quando chegaram à cabeceira, dizem que tinha um, o mataram. Tem outra pessoa que fala que existe mapinguari, porque só mata se atirar no umbigo ou nos olhos. O cara matou assim também, era pajé. O pajé quando foi pescar no Banawá – Badi sabe também... O pessoal conta que quando ele foi flechar matrinxã... Flechou matrinxã. A mulher cortou uma palha para forrar o paneiro e partiu para cima. A mulher deu uma volta, quando ela passou por cima do pau [o mapinguari] pegou no rabo da mulher – ela usava aquela tanga¹⁴⁴ –, ela foi passar por cima do pau e embarcou. Arrastou e rasgou o rabo dela. O marido correu de lá para cá, a mulher passou. O pajé sabe porque tem mais inteligência. Missionário fala que esse negócio é do demônio, que negócio de pajé não existe, não existe *arabani*. Eu acredito porque já vi. O pessoal que trabalha conhece, por isso que eu acredito em mapinguari.

Não vi. Eu nunca vi porque o cara não tinha coragem. A mata é grande. A mata tem bicho que nem a gente sabe. Nunca vi mapinguari, nunca vi um bicho que mate gente, eu acho que nenhum de nós aqui chega perto. Mas eu nunca vi. Eu não sou medroso, não. Eu entro, passo chutando queixada e não tenho medo, mas eu já corri com medo. Tem um cara que morava aí que tinha coragem mesmo, enquanto não matava... “Ninguém chega? Eu chego!”, ele dizia. Mas chegou foi com raiva! Correu com medo. Você fica, parece que fica fora do chão mesmo. Não sei como é que chama, nós chamamos *dafi*. Não é todo canto que tem esse bicho. Eu sei bem que tem ali no Aripuanã. Eu já levei americano. Eu mesmo não vou mais, não. Ele não come, mas ele mata só na olhada.

No tempo que fantasia dava dinheiro – gato maracajá, couro de onça – a gente criava cachorro para tirar o couro. Dava dinheiro. O cachorro corria atrás dos porcos, botava no buraco. A gente não sabia, a gente não vai mais lá. Cachorro que pegava espocava por todo canto, era sangue por todo canto: vai espocando e morre inchado. O filho de Epifânio aí no [igarapé] Matrinxã... Os meninos da Maloca trabalhavam aqui: Cabação e Koyowa foram trabalhar lá, eles contam. Eles não comem peixe-boi, dizem que [*dafi*] é do mesmo jeito do peixe-boi. Não tem homem para aguentar o estrondo do bicho. O cara jura que está bem pertinho, mas não é. Eu ia levar, contei ao missionário. Ia levá-lo, disse que ia levar. Se ele não ver a pessoa, não mata. Se o cara chegasse na calma no buraco e deixasse uma câmara, saberia o jeito do bicho. Dizem que é do tamanho do boto. Se olhar, se enxergar, não tem remédio que dê jeito, não: o cara morre mesmo. O filho de Epifânio chegou, trouxeram, morreu.

¹⁴⁴ Trata-se da antiga vestimenta feminina *yayafa*, que tinha um apêndice posterior, feito de buriti.

A mata que tem bicho ninguém sabe. Eu sei porque é uma história que eu já vi. A gente sabe e não vai mais, não. Se você não souber, você vai só morrer de graça. Se o cara não tiver jeito de ver ... Às vezes tem gente que tem coragem: “Ah! Não tem nada. Eu vou lá olhar!” – vai por conta própria, eu não vou, não. Vovó contava, o papai contava, diz que viu mapinguari. Foi pegar dentro de uma jaula. O cearense tomou o tempo do mapinguari, saiu cortando, a bicha foi de lá e entrou dentro da jaula, saiu pelo outro canto, o paraibano meteu, saiu atrás, pegaram. Assim é a história que o pessoal conta (Inácio, Foz do Aripuanã, novembro de 2016).

Os botos (*mariya*) também são objeto de precaução e temor por parte dos Banawá. Inácio conta histórias de mulheres que foram encantadas pelo boto, que adquiriram aspecto de sereias: uma parte do corpo (o rosto, os seios) é de mulher, a parte inferior do corpo é de peixe.¹⁴⁵ “Tião, meu irmão – relata Inácio – foi flechar peixe quando encontrou uma mulher com o rosto e os seios fora d’água, e com o corpo de peixe. Ela pedia que Tião a flechasse para desencantar-se, mas Tião ficou com medo de ir pro fundo e fugiu”. E prossegue com outras lembranças, no momento em que um boto-cor-de-rosa acompanhava o percurso da nossa canoa ao voltarmos da pescaria no igapó:

Zé Domingos, Alcides e os mais velhos contavam a história do cearense afoito que não tinha medo de encontrar-se com mulheres encantadas pelo boto. Sempre dizia assim: “Quando aparecer na minha frente, eu flecho!” Até que um dia ele encontrou a sereia. Ele a flechou no olho. A mulher ficou desencantada, mas ficou cega. Embarcou na canoa e, como estava nua, o cearense lhe deu a camisa para se vestir. Ela contou a sua vida, disse que um tempo atrás a sua mãe tinha lhe mandado lavar roupa no porto quando foi encantada pelo boto. O cearense levou a mulher desencantada e cega a sua casa, e viveram juntos (Inácio, Paraíba, abril de 2016).

De modo geral, pode estender-se a estes seres da floresta e dos rios a afirmação que Barcelos Neto estabelece no contexto waujá: “não há diferenças conceituais profundas entre

¹⁴⁵ Mais do que propriamente híbridos, os botos são, na ótica das narrativas banawá, seres transformacionais que podem estabelecer relações de perigo e sedução com os humanos. Assim, mulheres são transformadas em botos por encantamentos e procuram desencantar-se através de encontros sedutores com humanos. A sedução pode produzir dois processos opostos: o homem é capturado pela mulher-boto, que desce com ele às profundezas das águas; ou a mulher é desencantada e passa a habitar com o homem, mas permanece com transformações corporais derivadas do encantamento. Concepções semelhantes se observam, por exemplo, entre os Miraña (Dutra e Santos, 2014). O duplo movimento que pode desenvolver-se na sociabilidade entre homens e botos/mulheres encantadas responde a uma topologia de oposição entre o fundo e a beira que Marta Amoroso (2013) identifica também entre os Mura do rio Madeira. No contexto do Médio Purus, Virtanen (2014) apresenta relatos de jovens mulheres apurinã que, a partir do consumo de tabaco *awiri*, adentram no mundo subaquático e experimentam processos de transformação em boto, adquirindo a sua perspectiva.

animalidade e monstruosidade: essas duas realidades ontológicas projetam-se uma sobre a outra” (2010, p. 49). A periculosidade extrema é o que define sua posição em relação aos humanos: sua condição de hiperpredação torna estes extra-humanos anti-humanos por excelência. Entre os Suruwaha, monstros de aparência desprezível que circulam nos espaços subterrâneos, exalam mau cheiro e violentam letalmente aos humanos até consumir seus corpos, são considerados *uhwamy*, “duplos” que, de alguma maneira, são inversões absolutas da condição humana.¹⁴⁶ Os corpos transformacionais do mapinguari, do curupira, do *dafi*, dos botos-sereias apontam para uma *política da natureza* em que a “política” é impossível porque a “natureza” extrapolou as suas capacidades de metamorfose, ao constituir corpos insociáveis, e ao colocar os humanos numa posição de presas onde a reversão pode tornar-se em ocasiões impossível: não há como escapar do *dafi*.

¹⁴⁶ Podemos lembrar também, na cosmologia pirahã, das corporalidades deformadas dos *abaisi* e do seu poder destruidor, que os opõe aos humanos *ibiisi* e os instala na condição de duplos monstruosos (Gonçalves, 2001, p. 187).

Capítulo 5

Me barei, os diferentes

A presença *yara* na vida banawá, abrupta e violenta nas várzeas do Purus, vizinha pacificada nas terras-firmes do Piranhas, possui um certo caráter de excepcionalidade, pelo seu tom de diferença exacerbada. Mas há outras alteridades mais próximas aos humanos-verdadeiros do Kitiya, que compartilham com eles uma origem comum:

Antigamente, todos os humanos tinham a pele preta e pintada. Moravam no buraco da árvore de pequiá (*mado*). Eles foram crescendo até o momento em que não cabiam mais no buraco da árvore. Então, se espalharam: os Banawá, os Wadi, os Wakari, os Yarawa, todos os índios. Só os *yara* tiveram uma origem diferente (Badi, Maloca, setembro de 2015).

Estes coletivos – os Jamamadi, Jarawara e Paumari – fazem parte da rede de relações mais diretas dos Banawá. Reconhecem neles as marcas de relações antigas, algumas interrompidas nas épocas mais drásticas do seringalismo *yara*, mas que foram restabelecidas nas últimas décadas. Seguindo as trilhas das narrativas, e das versões de relações que elas apontam, emergem além destes grupos mais próximos outros coletivos “diferentes”, *me barei* – os Katukina, os Hi Merimã, os Yima – que falam de relações apagadas, incógnitas ou ativamente eliminadas, e que conformam o panorama de meta-afinidade da vida banawá, para além dos limites do parentesco.

5.1 *Wadi me, os Jamamadi*

Os Banawá contemporâneos consideram os Jamamadi (orientais), assim como os Jarawara, o coletivo indígena mais semelhante a eles. *Wadi me* e *Yarawa me* – assim são denominados os Jamamadi e os Jarawara – são tidos como “parentes”. A comunidade linguística reforça sem dúvida essa convicção, pois as diferenças entre as respectivas línguas são apenas

dialetais. Os contrastes entre os respectivos dialetos *madi* são reconhecidos e marcam as diferenças entre os grupos, mas a fluência na comunicação entre os mesmos é plena. Há muita variação ao ponderar qual é a fala mais semelhante: ora declaram que os Jarawara têm uma fala mais próxima, ora afirmam que a fala dos Jamamadi parece mais com a Banawá. Em ocasiões as pessoas destacam uma condição mais pacífica entre os Jarawara, e consideram que os perigos da feitiçaria são um atributo a ser levado em conta nas relações com os Jamamadi. De todo modo, a partir da década de 1960 a convivência se tornou mais estreita com os Jamamadi dos igarapés Curiá e Sabuhun,¹⁴⁷ e tem se intensificado com a abertura de uma aldeia jamamadi no igarapé Aripuanã em 2015. As relações atuais com os Jarawara se desenvolvem só esporadicamente nas viagens dos Banawá à cidade de Lábrea, pois costumam pernoitar numa das suas aldeias ao transitar num varadouro que conecta o igarapé Caiçama com o igarapé Preto, em pleno território jarawara, a caminho da beira do Purus.

De forma muito imprecisa, as pessoas consideram que houve uma especial proximidade entre os diversos coletivos num passado remoto, nos tempos em que habitavam no igarapé Waa. Inácio declara:

Foi Firmino quem nós chamou de Banawá, por causa que nos encontrou morando à beira do igarapé Banawá. Mas *as pessoas de antigamente eram Wayafi*, assim como os Jarawara. Eles sempre encontravam com os Jarawara, através do varadouro do igarapé Caiçama. Antes de trabalhar com Firmino já conhecíamos o Piranhas e o Kitiya [o igarapé Banawá], e já conhecíamos os Jarawara e os Jamamadi. Nós íamos e voltávamos, mudávamos de lugar quando as pessoas morriam. O índio vive onde bicho anda, só fica no canto quando é amansado (Inácio, Paraíba, agosto de 2015) (grifo nosso).

Vimos que a etimologia da denominação aponta a um termo arcaico, *yafi* (em desuso nos atuais dialetos *madi*), que sustenta a tradução de *Wayafi* como “habitantes do [igarapé] Waa”. Não se trata certamente de estabelecer delimitações “étnicas”, mas as informações difusas dos Banawá remetem certamente a um tempo em que a rede dos diversos coletivos de língua *madi* habitava nesse conjunto de igarapés e paranás em torno ao Waa (Mamoriazinho), e a um processo de transformações na constituição desses coletivos vinculados por movimentos de

¹⁴⁷ O Curiá é o principal afluente do rio Piranhas na sua margem direita. O Sabuhun é tributário do Aripuanã, por sua vez afluente do Piranhas também na margem direita.

aproximação e distanciamento contínuo. Maizza (2009; 2012) declara que os Jarawara se concebem como uma mistura de dois povos, Jarawara e Wayafi, relacionados com outros coletivos tais como os Bato-yafi e os Awitafa-yafi.¹⁴⁸ Atacados pelos Apurinã a meados do século XX, os Wayafi teriam se dispersado em diversos grupos menores, que conformaram os atuais Jarawara, Jamamadi e Banawá. “Os Jarawara nos dizem que já moraram com os Banawá-yafi, mas depois ‘separaram sem brigas’, e afirmam igualmente que os Banawá-yafi se misturaram com os Wayafi, como eles” (2009, p. 27).¹⁴⁹

Com efeito, também os Jamamadi identificam este processo de adesão dos Wayafi aos outros coletivos *madi* em meados dos anos 1950 a partir das hostilidades provocadas pelos Apurinã, e os situam no marco da dinâmica rede de relações a partir da qual se organizaram os Jamamadi contemporâneos:

Atualmente, o etnônimo Jamamadi abarca os remanescentes de alguns grupos falantes de dialetos da mesma língua *madi* que viviam na região compreendida no interflúvio entre o rio Piranha, o igarapé Mamoriazinho (referido como Mamoriá Mirim em alguns relatos) e o rio Purus, os mais mencionados são: os Hawa, do igarapé Aripuanã; os Nakanike, do igarapé Sabuhã; os Boti, do igarapé Mamoriazinho; *os Wayafi, do Apaha*; os Kosiba, do rio Curiá; os Hi-Merimã, do alto Riozinho e do Mamoriazinho; *os Banawá, da bacia do rio Piranha*; por fim, *alguns mencionam ainda os Wadi*, que teriam vivido na região do igarapé Mamoriazinho, no entanto, são vagas as informações acerca desse grupo (Shiratori, 2018, p. 340) (grifos nossos).

¹⁴⁸ *Bato-yafi* o nome que os Jarawara davam aos Banawá (“habitantes do baixo curso do igarapé”) antes de denominá-los *Banawa-yafi* (“habitantes do [igarapé] Banawá”). A denominação *Awitafa-yafi* que Maizza apresenta é igualmente interessante, pois remete aos “habitantes do igarapé dos pias”. O igarapé Awidafa, conhecido como Quarú entre os seringueiros, foi um local de moradia relevante no passado, e é na atualidade a principal área de extrativismo de castanha para os Banawá.

¹⁴⁹ Contudo, não encontrei entre os Banawá nenhum indivíduo que seja reconhecido como descendente de uma rede genealógica específica considerada “Wayafi”. No âmbito jarawara, Maizza afirma que “quando os membros da etnia Wayafi encontraram os Jarawara e passaram a viver com eles, se inseriram na rede genealógica jarawara de forma classificatória. No entanto, os Wayafi já traziam laços entre eles, os quais não se encaixavam com as classificações feitas pelos Jarawara. Quando os Wayafi e os Jarawara passaram a se casar, formou-se uma dupla maneira de enxergar a genealogia: uma que leva em conta os laços Wayafi anteriores e outra que leva em conta as classificações e casamentos realizados nas aldeias jarawara [...]. Os dados nos levam a pensar que esta rede genealógica dupla e intercalada reflete o ideal de parentesco jarawara. Isto significaria que a ‘rede dupla’ que constatamos não foi apenas uma coincidência e consequência do encontro Jarawara/Wayafi, mas, ao contrário, que ela foi tecida de maneira que se tornasse e permanecesse dupla” (2009, p. 238).

Os lugares e a toponímia a eles associada continuam sendo pistas difusas que nos levam a uma reconstrução tímida das antigas proximidades territoriais e relacionais entre os coletivos *madi*: o igarapé Apaha dos Wayafi¹⁵⁰ corresponde provavelmente ao Abafa dos Banawá: o “igarapé das matrinxãs”, precisamente o Apituã tão significativo no seu itinerário de transformações. E os Wadi, quase irreconhecíveis como grupo para os Jamamadi contemporâneos, mas cujo nome foi “conservado” pelos Banawá para designar ao conjunto dos parentes.

Um especial vigor xamânico é atribuído pelos Banawá aos seus vizinhos *Wadi*. Badi me apresentou a seguinte narração sobre um xamã jamamadi que morava no Curiá:

Quando estava caçando no mato, o pajé jamamadi encontrou o arco-íris deitado no chão.¹⁵¹ Sentiu que o arco-íris queria matá-lo, saiu correndo e entrou debaixo da terra para escapar. Foi à sua aldeia e chamou três pajés para irem com ele enfrentar a cobra arco-íris.

Eles disseram:

– “Não é mentira, não? Você sabe onde está o arco-íris?”

– “Eu sei”, disse.

Chegaram ao local. O pajé assoviou remedando o macaco-prego. O arco-íris estava dormindo, acordou e respondeu assoviando também como macaco-prego. O pajé atirou no arco-íris, os seus companheiros correram entrando debaixo da terra e saíram em outro lugar. Ao voltarem ao lugar do arco-íris, com sua força de pajés chamaram um bando de *titiri* [pássaro conhecido como “tesoureiro”]. Os *titiri* caíram sobre o arco-íris, o cortaram e o mataram (Badi, Maloca, junho de 2014).

¹⁵⁰ Segundo Shiratori, “o grupo derradeiro a se juntar aos demais foi o Wayafi, vindo do Apaha, em razão de um conflito com os Apurinã que os dispersaram em duas direções: um grupo partiu rumo ao Curiá juntando-se aos Jamamadi e o outro alcançou os Jarawara no Cainã. O conflito teria sido motivado pelo assassinato de uma moça Apurinã pelo pai de Berinawa. Segundo seu relato, a moça não aceitara unir-se com seu pai que movido pela raiva matou-a a tiros. A irmã da moça conseguiu escapar e voltou para a aldeia dos pais. Por vingança, os Apurinã atearam fogo nas malocas dos Wayafi que fugiram abandonando o Apaha. Os que não conseguiram fugir foram mortos e comidos pelos inimigos. Os mortos Wayafi foram desenterados e suas carnes salgadas, para serem transportadas para as aldeias dos inimigos, segundo Berinawa” (2018, p. 351).

¹⁵¹ Sob a forma corporal de uma serpente. A identificação entre as cobras e o arco-íris, difundida em toda a Amazônia indígena, está presente também entre os Suruwaha: o arco-íris, *kowiri agi* (“o caminho das cobras”), é perigoso, e as pessoas evitam o contato visual com ele com medo de ficarem expostas a picadas de serpente.

Alguns xamãs jamamadi são lembrados de maneira especial devido às suas ações malélicas. Awamoni diz que os Banawá reconheciam *arabani* nas estrelas-cadentes¹⁵² que os Jamamadi enviavam. Toefi lembra do xamã Firiado, que viveu no tempo de Tofe. “Os *Wadi* têm pajés fortes – diz Toefi. Agora tem Bada, mas ele não é um pajé malvado, não lança *yama inawari* sobre as pessoas”. E fala sobre a morte de Karara por *yama inawari* dos Jamamadi. Karara estava no Palhalzinho e carregava água no barranco para Marina, esposa do patrão Firmino. O barranco era íngreme e a panela que Karara carregava era grande e pesada. Firiado tinha raiva de Karara e, enquanto este transportava água a um depósito, disse a Ifi: “Ele vai cair”. O feitiço de Firiado fez Karara cair do alto do barranco, ficou muito machucado e adoeceu. Karara se preparou para voltar a sua casa no Tabora Made. Firiado disse: “Ele vai morrer”. Ifi ouviu o que ele tinha dito. Quando chegou a casa, soube que Karara tinha morrido por causa do feitiço de Firiado.

Os episódios sobre a vida extrativista dos Jamamadi e dos Banawá convivendo no rio Piranhas e nos seus afluentes são constantes. Afinal, tinham sido os Jamamadi – Manoelzinho, Manduca e Bada – os que tinham retomado as relações com os Banawá, agindo como intermediários no contato entre eles e o patrão Firmino Cunha. Os diversos relatos sobre este “primeiro contato” dos Jamamadi com os Banawá sempre destacam a confiança que estes tiveram ao perceber que os intrusos eram em realidade “parentes”, reconhecíveis pela língua comum que facilitou a comunicação. As expedições à procura de sorva, copaíba, castanha e “fantasias” aliaram ocasionalmente ambos coletivos no seu movimento conjunto de equilíbrio das relações com os *yara* extrativistas. Os Jamamadi do Sabuhun, afluente do Aripuanã, tiveram especial destaque no marco de relações dos Banawá durante o auge extrativista no rio Piranhas. Badi lembra da amplitude das capoeiras da aldeia jamamadi, com abundância de pupunheiras, banana, abacaxi, limão – diz que ainda é possível reconhecer os esteios de acariquara das suas moradias. Ele trabalhou com outras pessoas na extração de sorva e copaíba no Sabuhun. Chagas Boi diz que os Jamamadi que habitavam no igarapé Sabuhun procediam de um igarapé chamado Tauná:

Seu cacique era Bacurau – lembra – e estava também Babi, que tinha o queixo quebrado por causa de um tiro de espingarda que não chegou a matá-lo. O Tauná, de

¹⁵² Assim como os Suruwaha, os Banawá atribuem perigo e doença às estrelas-cadentes e cometas. Os Suruwaha evitam olhá-los diretamente, e os consideram o brilho maléfico de um xamã chamado Xinamy.

onde eles vinham, fica no alto. Atravessaram a terra dos Hi Merimã, atravessaram a terra dos índios-de-rabo e chegaram até o Riozinho dos Suruwaha. Os índios-de-rabo mataram e comeram um menino jamamadi. De lá chegaram ao igarapé Aripuanã. Komo gostou e varou depois até o igarapé Sabuhun. Na sequência, alcançaram o Curiá, depois chegaram à terra dos Jarawara, conversaram com eles e decidiram fazer a maloca da Flecha, à beira do Curiá – um pouco acima da foz do igarapé Kamitahã. No tempo que estavam na aldeia do Sabuhun, Komo ficou com medo de *arabani* e atravessou o Kamitahã. Henrique, filho de Manduquinha jamamadi, estava cheio de *arabani*. Bacurau desistiu de ser tuxaua por causa das brigas de *arabani*, e cedeu a liderança a Benedito e Raimundo Soalho. Dividiram-se, e seis famílias foram ao Sabuhun: Komo, Henrique, Adão, Manduquinha, Raimundo Soalho e Manoel Leite. Naquele tempo nós morávamos no Caiçama, vivíamos no meio deles, eu sabia falar a língua dos Jamamadi. O pessoal do Sabuhun descia em canoas de casca de jutaí até a boca do Aripuanã para comprar mercadorias.

Quando chegavam lá, Henrique sempre brincava com Jorge, filho de Isaias Peixoto. Jorge tinha treze anos na época, e eles dois brincavam de atirar um no outro – Henrique com a flecha, Jorge com a espingarda do pai dele. Um dia Henrique chegou à boca do Aripuanã e gritou: “Jorge, olha o que eu tenho para ti!”. E apontou o arco com a flecha. Jorge pegou a espingarda do pai, mas não percebeu que o pai tinha trocado a arma por outra que estava carregada. Apontou ao peito de Henrique, apertou o gatilho e, sem querer, disparou sobre Henrique, que caiu ferido de morte. Os Jamamadi ficaram furiosos, mas Henrique, antes de morrer, disse: “Não façam nada a Jorge, a culpa foi minha, eu comecei a brincadeira!”. Henrique morreu, saía *arabani* da boca dele. As pessoas correram assustadas. Manoel Leite e Manduquinha fecharam a boca dele e jogaram as pedras de *arabani* nas águas do Aripuanã (Chagas Boi, Paraíba, junho de 2014).

Tideke confirma o relato de Chagas Boi e conta que os *Wadi* foram embora do igarapé Sabuhun¹⁵³ quando o filho de Manduquinha faleceu: eles abandonaram a aldeia e subiram o Curiá, onde se estabeleceram. O próprio Tideke relata episódios da violência sofrida por eles durante a época em que habitavam no Sabuhun. “No Sabuhun morava um xamã muito forte, Babá. Os *yara* tentaram matá-lo a tiros, mas ele não morria com o fogo das espingardas, graças ao seu *yama inawari*. Dizem que o chumbo dos disparos caía na água e nunca alcançava o seu corpo”. Foi um período em que tanto eles quanto os Hi Merimã foram alvo de ataques: “Aconteceu no Sabuhun. Jorge, filho do sorveiro Isaias, disparou contra uma mulher jamamadi que se encontrava tecendo a sua rede: a bala atravessou o peito da mulher, que morreu na hora. Os

¹⁵³ A denominação *Wadi* como designação dos Jamamadi do Sabuhun é usada pelos Banawá, mas não é reconhecida pelos primeiros, que se consideram membros do coletivo Nakanike (Shiratori, 2018, p. 225).

Wadi quiseram vingar a morte, mas Isaias estava armado e protegeu seu filho com a espingarda, conseguindo fugir”, narra Badi.

Badi e Sabatão falam também sobre a desobriga que frei Isidoro fez para batizar os Canamadi¹⁵⁴ – com esse nome eram conhecidos os Jamamadi do Sabuhun pelos sorveiros e os patrões.¹⁵⁵ A viagem do religioso ao igarapé Sabuhun aconteceu em 1964, três anos depois da desobriga realizada na Maloca do igarapé das Pedras com os Banawá.

¹⁵⁴ Encontrei nos arquivos da paróquia de Canutama o livro de batismos com as informações da desobriga que frei Isidoro fez no igarapé Sabuhun, no qual ele declara: “No dia 26 de julho de 1964, no igarapé Preto (córrego da Areia), afluente do rio Sabogun, o P. F. Isidoro Irigoyen batizou a tribo “CANAMADI”, que já o esperava desde 1961, em que batizou três dos seus elementos. Depois legitimou os seus matrimônios. Foram instruídos por Dna. Josefa Moura Nazário que lhes serviu de madrinha com o marido e a filha. Os considere bem preparados” (Livro de Batismos da Paróquia de Canutama, vol. 16, página 57b). O registro de frei Isidoro Irigoyen inclui a lista completa dos batizados, com a relação dos nomes dos seus pais e padrinhos de batismo. Constam no registro Daniel e Manuel, filhos de Comõ e Raimunda; Sebastiana, filha de Bacurau e Raimunda; Henrique (sic) e Raimundo, filhos de João e Maria; Raimundo, filho de Raimundo e Luiza; Raimundo, filho de Henrique e Dorinha; Raimunda, filha de Bacuchá e Maria; Daniel, Dalila e Sebastião, filhos de Hermínio e Nazaré; Dorinha, Fátima e José, filhos de Timbira e Amélia; Sérgio, Fátima e Firmina, filhos de Henrique e Dorinha; Nazaré e José, filhos de Domingo e Maria; Manuel, filho de José e Maria; Manuel, filho de Firmino e Sebastiana; Antônio, filho de Manoel Leite e Sebastiana; Francisco das Chagas e Renato, filhos de Maneco e Doda; Alberto, filho de Quintino e Edna; José Degue, Eulália, Felisa e Neca Maria, filhos de Manduca e Luzia; Trajano, Barajana Jai e Adriano, filhos de Raimundo e Deusa; Deusa, filha de Alberto e Maria; Otília, Enedina e Vitorina, filhas de Alberto e Maria Rita; e Antônio, filho de Pedro e Almira. Ao todo, são 38 “Canamadi” batizados. Os padrinhos foram recrutados entre os extrativistas regionais: foram eles os casais Henrique Nazário e Josefa Moura, e Antônio Correia e Teresa Moura, além do próprio frei Isidoro, que costumava assumir a condição de padrinho de indígenas ao longo de todo o Médio Purus.

¹⁵⁵ O etnônimo “Canamadi” (ou a suas variantes “Kanamanti” e “Kanamati”) consta no processo demarcatório que acabou dando nome à Terra Indígena Jamamadi/Jarawara/Kanamanti. Depois da demarcação, foram levantadas muitas dúvidas a respeito da validade deste etnônimo, que não era reconhecido como apropriado pelos habitantes da Terra Indígena. Para os Banawá, “Canamadi” é a denominação extrativista usada no Piranhas para designar os Jamamadi do igarapé Sabuhun. Num documento preliminar à versão definitiva do Levantamento Etnoecológico do Complexo Médio Purus II (FUNAI/PPTAL/GIZ. 2008), encontramos o seguinte texto:

“Quem são os Kanamanti? Consta nos termos de referência do nosso contrato realizar o levantamento etnoecológico também entre os Kanamanti, como um dos povos do complexo, e tentamos nos informar devidamente sobre eles. No entanto, as poucas referências na literatura são contraditórias e nem permitiram avaliar se se trata realmente de um povo indígena. As publicações do ISA e as informações divulgadas pela Funai registram um “povo”, enquanto Kroemer (1985, p. 121) cita os “Kanamadi” como um dos três subgrupos da etnia Jamamadi, habitando as aldeias São Francisco, Niterói, Palmeira, Canadá e Baná. Os outros subgrupos seriam os Jarawara e Banawá Yafi.

Em Lábrea tentamos nos informar no DSEI, mas não foi possível receber uma resposta clara que teria resolvido a questão. Depois de entrar em campo, conhecemos a auxiliar de saúde Maria das Graças Santos da Silva, que trabalha no Pólo Base Casa Nova, entre os Jarawara. Ela nos informou que não existiam mais Kanamanti como grupo autônomo e que os últimos eram casados com Jamamadi. Ansiosos por resolver o enigma, partimos para as aldeias dos Jamamadi e Jarawara para eventualmente entrevistar os últimos remanescentes de um povo sobre sua cultura antiga. Apenas a estada nas aldeias Jamamadi e Jarawara trouxe

Estabelecidos no Curiá, os *Wadi* procedentes do Sabuhun estabeleceram relações com o patrão Alcides Amorim, que residia na foz do Caiçama. Chagas Boi, filho de Alcides e esposo de Awamoni, faz o seguinte relato autobiográfico a respeito dos seus vizinhos indígenas:

Eu nasci em 1942. Meu pai, Alcides Amorim, e minha mãe, dona Nega, moravam no Caiçama e possuíam castanhais no Curiá: Restauração, São Sebastião, Areia... Manduquinha jamamadi era casado com Altina. Vieram ao Curiá para ajudar Alcides a fazer farinha. Eu entendia bem a língua deles. Altina tinha duas filhas, elas ficavam sempre à beira, conversando, e uma delas queria ficar comigo. Mas eu tinha medo dos índios, e falei para a moça que antes precisava conversar com os pais dela e com meus pais. Então fui com meu pai à aldeia deles. Ele explicou que eu não queria casar com a menina, e eles entenderam.

Manoel Leite e Manduquinha morreram de tuberculose alguns tempos depois. Julião, filho de Komo, morreu afogado. Moacir Jamamadi morava com eles, aos poucos as pessoas do Sabuhun foram se acabando. Ficou a aldeia da Flecha, que tempos depois mudou para a aldeia São Francisco – onde as pessoas moram até hoje, e que fica mais perto do Purus.

Moacir,¹⁵⁶ então, foi ao Curiá quando Manduquinha e as pessoas do Sabuhun morreram. Quatro anos depois voltaram ao Sabuhun. Os Hi Merimã roubavam abacaxi, banana, milho, terçados, tipitis, objetos diversos – por causa disso já tinham matado alguns Hi Merimã. Moacir e seu pessoal iam tirar copaíba naquela terra, mas a Funai pediu que Moacir não entrasse mais no Sabuhun. Moacir dizia à Funai: “Nós vamos entrar sim, eles também entram na nossa terra, roubam nossas coisas e carregam as plantas dos nossos roçados”. Mário também reclamava dos roubos dos Hi Merimã à Funai. Os roubos só pararam quando alguns Hi Merimã foram mortos. Os Hi Merimã falavam uma língua que os Jamamadi compreendiam muito bem. E os Banawá também a compreendiam quando encontravam com eles. Até hoje os Jamamadi frequentam as terras do Sabuhun: Rubens, Luís, Barriga, Dentista e Mário sempre tiram copaíba por lá (Chagas Boi, Paraíba, junho de 2014).

Mas foi outro filho de Alcides Amorim, Oswaldo, quem ganhou destaque nas relações com os Jamamadi no Curiá. Seu irmão Chagas Boi conserva lembrança da sua infância: “Quando era pequeno, deram a Oswaldo miolo cru de marreca. Foi por isso que ele aprendeu a

a solução do enigma. *Kanamanti* é a autodenominação dos grupos Jamamadi que antigamente habitavam as aldeias do Igarapé Saburum e que hoje em dia moram nas aldeias Jamamadi dentro da TI Jarawara/Jamamadi/Kanamanti, junto com os Jamamadi que originalmente habitaram a região do Igarapé Mamoriazinho. Os Jarawara chamavam os Kanamanti de *Wahati*. Como eles não são uma etnia, não há mais capítulo neste relatório dedicado a eles exclusivamente” (FUNAI/PPTAL/GIZ, Documento preliminar do Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus II. Terra Indígena Jarawara/Jamamadi/Kanamanti. Manaus: Arquivo NEAI/Universidade Federal do Amazonas, p. 67)

¹⁵⁶ Moacir (Siro para os Banawá) é o filho mais velho de Hade e Iva Camilo.

nadar ligeiro como ninguém”. Oswaldo é lembrado até hoje como um personagem lendário entre os Banawá. Sua complexão física chamava atenção:¹⁵⁷ forte, corpulento, barbado; sempre andava armado e tinha fama de ser violento com as mulheres. Trabalhou comerciando com a produção extrativista dos Jamamadi, levava mercadoria para eles e distribuía muita cachaça. “Eu meço o tamanho do prato de quem trabalha para mim”, dizia despoticamente aos seus empregados indígenas. Chegou inclusive a abrir uma fazenda de gado no Caiçama – ainda é possível reconhecer hoje os terrenos das antigas pastagens. Contam que houve uma época em que Oswaldo viajou de avião a Brasília e aprendeu a lutar. “Foi soldado, foi treinado para fazer guerra e lutar”, comenta seu irmão Chagas Boi. Depois de um tempo voltou ao Piranhas, ao igarapé Curiá, e continuava maltratando as mulheres com as quais se relacionava. Teve um filho chamado Chagas de um relacionamento com uma mulher jamamadi. Inácio conta algumas lembranças sobre Oswaldo:

Os americanos¹⁵⁸ já estavam nos Jamamadi. Quando eles saíam para viajar à terra deles, pediam a Bada que tomasse conta dos equipamentos que havia na casa da Missão. Deram a chave a Bada e foram aos Estados Unidos. Quando Oswaldo chegou à aldeia para cobrar a conta de um freguês jamamadi, o índio não tinha sorva para pagar e disse: “Espera, vou trabalhar para pagar a tua conta”. Mas Oswaldo exigiu que o pagamento fosse feito na hora, e bateu nele. Os Jamamadi ficaram com raiva de Oswaldo. Além disso, Oswaldo tinha matado duas mulheres. Uma vez estuprou uma mulher que reagiu mordendo-o. Ele quebrou suas costelas e a matou.

Oswaldo chegou à aldeia e disse a Bada que queria entrar na casa do missionário. Bada falou que não podia fazer isso, pois era responsável por zelar a Missão. Oswaldo derrubou a porta, pegou as coisas que havia dentro da casa e foi embora à sua casa no Curiá. Dias depois os americanos chegaram e Bada contou o que tinha acontecido. Os Jamamadi disseram que iam matar Oswaldo. Os americanos disseram: “Vocês têm coragem de matá-lo? Então matem. Nós livramos vocês, nada vai acontecer com vocês”. Os americanos compraram dois Jamamadi, um deles era irmão da mulher que Oswaldo tinha assassinado.¹⁵⁹

Outros Jamamadi foram ao Curiá e advertiram a Oswaldo: “Vá embora, os homens vão te matar”. Ele estava no começo do seu almoço e disse: “Agora não, eu vou

¹⁵⁷ Constam fotografias de Alcides e Oswaldo Amorim nos Anexos desta tese.

¹⁵⁸ Refere-se aos missionários do Summer Institute of Linguistics.

¹⁵⁹ Algumas versões contam que um deles era o próprio filho de Oswaldo com uma mulher jamamadi, que ele não tinha reconhecido.

almoçar primeiro, depois vou ver o que faço”. Eles insistiram: “Vá embora!”. Mas Oswaldo não quis ir. Os homens chegaram e atiraram nele. Oswaldo caiu no chão agonizando: tinha recebido dois tiros e um golpe de terçado na cabeça.

Mais na frente Chagas, filho de Oswaldo, estava com um jamamadi e ouviu os dois tiros que mataram o pai dele. Chagas disse que ia sair correndo, mas o jamamadi disse: “Eu te livro, vem comigo”. E Chagas escapou da morte nessa ocasião. Mas continuou com o mesmo jeito valente e briguento do pai. Depois de um tempo, Chagas morreu envenenado (Inácio, Paraíba, abril de 2014).

A lenda sobre Oswaldo continuou após sua suposta morte, que algumas pessoas negam até hoje. Na cidade de Lábrea, Timóteo Rosendo, um senhor que trabalhava na época como sorveiro no Curiá, comentava comigo: “Ninguém sabe ao certo se Oswaldo morreu mesmo, pois o buraco da sua cova nunca foi aberto. Isso dizem Chagas e Fanhico, filhos dele, que na época escaparam da morte a mãos dos Jamamadi. Fanhico chegou no Caiçama assombrado. Chagas chegou dias depois. Depois de um tempo, Chagas disse que no banco apareceram dívidas numa conta que estava em nome de Oswaldo, e que ele está vivo, escondido em algum lugar”.

As relações entre os Banawá e os *Wadi* encontraram em Samo o seu principal protagonista: Samo casou com uma mulher banawá: Yowana, filha de Karara e Nofara, e irmã de Koyowa e Cabação.¹⁶⁰ Atualmente os filhos de Samo residem no Curiá e mantém relações de especial proximidade com os Banawá.

Samo chegou no Palhalzinho, onde alguns Banawá estavam trabalhando com sorva. Ele viu Yowana, filha de Karara e Nofara, achou ela bonita e a pediu em casamento. Mas as pessoas não gostaram disso. Samo ficou com raiva, disse que ia matar queixadas, e comentou: “Eu vou matar todos vocês”. Ifi, que entendia a língua de Samo, que é a mesma nossa, disse a Samo: “Se você for matar meu pessoal, eu vou matar você”.

Então Iva, mulher de Hade, convenceu as pessoas para que deixassem Samo levar Yowana. Eles se casaram na Maloca Grande do Yatifa. Samo mostrou que era um caçador muito bom, todo dia saía ao mato e voltava com caça. Sua sogra Nofara começou a gostar dele. Com o tempo, Samo e Yowana mudaram do Yatifa ao igarapé Fasaimane, depois foram morar ao Curiá. Tiveram seis filhos: Rubens, Luís, Barriga, Dentista, Sori e Maria, a única mulher (Badi, Maloca, junho de 2014).

¹⁶⁰ Ambos já falecidos: Koyowa morreu em 2013 e Cabação em 2015. Koyowa e Cabação alternavam sua residência entre a Maloca e Cachimbo, uma pequena localidade a jusante, no igarapé Banawá.

Na foz do Fasaimane (ou igarapé do Camburão) ainda hoje é possível localizar as capoeiras da sua casa e das roças. Contam que Hade faleceu por causa do *arabani* de Samo, na foz do Kitiya. As pessoas estavam bebendo cachaça. Samo bebeu na boca da garrafa e jogou sobre o peito de Hade o resto da bebida que tinha ficado. Yowana, esposa de Samo, não gostou desse gesto e o repreendeu diante de todo mundo. No dia seguinte, Hade foi quebrar milho no roçado. Sentiu, ao voltar, uma intensa dor de cabeça. Pouco depois morreu: da sua boca saíram muitas pedras de *arabani*. Noboi quis matar Samo, mas poucos dias depois casou com Benedita e foi morar no Purus. “Samo era um xamã muito perigoso”, dizem as pessoas.

Quando ele passou a residir na aldeia dos Jamamadi, um xamã jogou feitiço contra a sua esposa Yowana e provocou a sua morte. Samo depois se vingou, conforme relata Sabatão: “Os filhos do pajé que tinha matado Yowana estavam crescendo. Samo ficou com muita raiva e viu o filho do pajé jogando bola à tarde. Ao terminar, o menino sentiu fome. Samo lhe ofereceu uma banana e colocou *yama inawari* dentro dela. O menino comeu a banana e, à noite, morreu”. Badi resgata outras lembranças sobre Samo e o momento da sua trágica morte:

Samo via muito *doni*, tinha um *arabani* muito forte e por causa disso morreu afogado à beira do igarapé Curiá. Todos os filhos tinham ido ao roçado naquele dia. A neta Kei viu o corpo do avô afogado no igarapé, foi depressa e avisou a Yawida, filho de Bada. Yawida foi até a aldeia de Bada, que chegou ao Curiá no dia seguinte, de manhã. Ele também era um xamã forte. Cheirou tabaco e soube que os *doni* tinham matado Samo. Tinha muita gente *doni* olhando para ele. Bada assoviava e escutava a resposta dos *doni*. Perguntou-lhes como tinha sido a morte de Samo. “Nós não fomos, foram os nossos parceiros. Foram três pessoas, elas puxaram Samo pelo braço e o afogaram”. Bada contou aos filhos de Samo que ele tinha sido morto pelos *doni* porque fazia muita coisa errada: fez muita gente sofrer com os frequentes *arabani* que ele jogava nas pessoas (Badi, Maloca, junho de 2014).

Nos últimos anos os Jamamadi da aldeia São Francisco e de outras localidades costumam participar das festas organizadas na aldeia Paraíba, particularmente na Semana Santa e no dia Sete de Setembro: os entusiastas torneios de futebol “interétnicos” (com presença dos Pauri, Jarawara e inclusive Deni do Cuniuá, além dos ribeirinhos da região) e as negociações com patrões são motivos importantes que animam estes encontros. A convivência se tornou ainda mais estreita com a abertura de uma nova aldeia no igarapé Aripuanã em 2015: a aldeia

Kosi.¹⁶¹ Um grupo de Jamamadi do coletivo Wayafi, oriundos da aldeia Carapanazal, abandonou esta localidade para estabelecer uma nova residência.¹⁶² Conflitos internos, ausência de caça e disputas com os Jarawara são algumas das causas que justificariam a mudança, segundo os Banawá.

Ricardo é liderança da nova aldeia e, junto com seu pai Tati, conta que seu grupo é originário da região do Mamoriazinho. O avanço hostil dos Apurinã provocou o abandono dos seus lugares: “Na guerra entre nós e os Apurinã alguns foram morar no Aripuanã e outros no rio Pauini. Até que as pessoas foram morrendo de sarampo e abandonaram o Aripuanã”, explica Tati. Foi testemunha, nos primeiros meses de abertura da aldeia, da presença quase constante dos Jamamadi do Kosi na aldeia Paraíba, onde eles se abasteciam de combustível, sal e outros insumos, além de obter manivas e mudas de diversos cultivares. As relações são cordiais, e um acordo territorial tranquilo harmonizava as respectivas atividades extrativistas: “do lado de lá do Curiá eles trabalham, e nós trabalhamos do lado de cá”, explica Inácio – são estes, de fato, os limites estabelecidos nas demarcações de ambas terras indígenas.

5.2 *Wakari me, os Paumari*

Os Paumari, segundo os Banawá, recebem seu nome de uma ave comum na várzea dos grandes rios: a cigana, *wakari* (*Opisthocomus hoazin*). Um mito narra a origem dos animais (*bani*, lit. “presas”) que habitam nas várzeas, entre os quais a cigana:

Antigamente não havia rio, nem igarapé, nem barcos. Havia uma pessoa que sofria muito, defecava com sangue. Dava muito trabalho para as pessoas cuidarem dele.

¹⁶¹ Assim denominada pela abundância de babaçu (*kosi*). A localidade era denominada Santo Elia na toponímia cabocla.

¹⁶² “A reorganização da ocupação do território com a mudança em 2015 dos moradores da antiga aldeia Carapanazal, majoritariamente Wayafi, e a abertura da aldeia Kosi na área do igarapé Aripuanã, associada ao coletivo Hawa, da parentela de Bada, era uma questão da política interna jamamadi que gerou desentendimentos e conflitos [...]. Os novos moradores Wayafi do Aripuanã não poderiam justificar a mudança de território baseando-se no parentesco com os Hawa, moradores tradicionais da região, porém, se tais vínculos não poderiam ser reclamados, a antiga proximidade com os Hi-Merimã foi uma alternativa conveniente e bem vinda, respaldada no encontro organizado pela FPEMP mencionado acima, para aplacar as desavenças. Se o parentesco com os Hawa não era visto como próximo o suficiente para legitimar a mudança, os vínculos com os Hi-Merimã, de quem eram vizinhos no Mamoriazinho, revelaram-se um caminho imprevisto, habilmente mobilizados nos embates políticos pelos Wayafi” (Shiratori, 2018, p. 346)

Mas *kosefo* [o jacamim] e *wakari* [a cigana] cuidavam dele. O homem ficava na rede. “Embora andar!”, lhe diziam. Ele andava com dificuldade, e no caminho pingava fezes com sangue, deixando um rasto por onde ele passava. Ele ficava deitado, sofrendo, com as fezes escorrendo nas pernas dele. A cigana disse: “Vamos a outro lugar, deixemos-lhe sozinho. Vamos fazer outra maloca”. O homem disse: “Deixem-me ficar aqui, façam a casa. Depois vocês vêm me buscar, eu dou muito trabalho. Quando vocês escutarem um barulho, vocês vão saber. Agora eu não posso dizer de que se trata”.

A cigana, a paca e o jacamim foram embora – são os bichos que gostam da beira do rio. A cutia e o tatu também se mudaram. O homem permaneceu no mesmo local, suas fezes ensanguentadas continuavam escorrendo. “Não me carreguem, deixem-me aqui. Amanhã vocês vão ver o que acontece”, ele tinha dito. Quando o dia clareou, a cigana escutou o recreio¹⁶³ zoando, era um barco grande. Foram buscar o homem, mas ele não estava mais lá. Do rasto das suas fezes com sangue se formou um rio grande, e os igarapés – os barcos navegavam neles. O jacamim pegou um cacete, bateu no toco da árvore, fez o barulho dele e virou jacamim. Ficou na beira do rio. A cigana cantou, virou cigana e ficou também na beira. A paca e a cutia ficaram roendo e se transformaram em bichos [*bani*]. Todos esses animais ficaram à beira do rio (Yawini e Mundica, Maloca, junho de 2014).

Uma variante deste mito, centrada também no surgimento dos grandes rios a partir da hemorragia do protagonista que se isola dos seus parentes, translada o tema da origem dos animais da várzea ao tema da origem dos povos da várzea, paradigmaticamente os Paumari e os *yara*, associados (especialmente estes últimos) ao aparecimento das mercadorias e dos barcos – os Banawá demonstram nas suas narrativas um interesse e admiração especial pelas embarcações desde os tempos do Waa, quando o fluxo constante dos barcos a vapor os levou a nomear o grande rio, o Purus, como *Waforofai*, “o Rio dos Vapores”. Os habitantes da várzea (os animais *bani* primeiro, os Paumari e *yara* depois) são, portanto, o fio condutor da transformação do mito, que assume o ponto de vista “da terra-firme” (*yama kabani*, “a mata”)

Antigamente não havia rios, somente a mata [*yama kabani*]. Havia quatro irmãos. Um deles ficou doente e começou a sangrar continuamente pelo ânus. As pessoas queriam mudar de lugar, mas ele preferia ficar sozinho. A sua irmã chegou com carne para ele comer, mas ele não quis. A irmã dele pediu: “Venha conosco”. “Não, eu não vou”, respondeu. Ela insistiu, mas ele disse: “Eu não vou, mas você pode trazer comida para mim. Traga bolo para eu comer”. “O que é bolo?”, disse a irmã – ela não sabia o que era bolo, e levou ao homem que sangrava beijus e tapiocas para se alimentar. O seu irmão chegou e disse: “Vem conosco, eu vou te levar”. Mas ele respondeu: “Não, eu não vou. Vou ficar aqui, vai ser ruim vocês cuidarem de mim. Podem ir”. As pessoas se

¹⁶³ Nome regional dos barcos de passageiros de grande porte.

mudaram. Do sangue que saía do ânus dele se formou um igarapé, que foi descendo, atravessando a mata. Naquele tempo não havia igarapés, era tudo terra-firme.

No dia seguinte o irmão mais novo saiu de manhã cedo do lugar onde todos estavam, ele disse: “Vou buscar o nosso irmão e vou trazê-lo”. Chegou ao local onde seu irmão estava, insistiu para que voltasse com todos. Seu irmão, então, conversou com ele, que estava deitado na rede. Conversaram o dia inteiro, ele disse assim: “Eu não vou, eu vou ficar aqui. Amanhã vocês vão ver o que vai acontecer. Vocês vão trabalhar muito para mim, vão trabalhar com sorva, copaíba, castanha, fantasia. Vocês vão suar muito, muito mesmo. Amanhã, antes do amanhecer, vocês escutarão um estrondo, um barulho forte, então vocês vão saber o que vai acontecer”. O irmão mais novo voltou sozinho e contou aos seus a conversa que tinha tido com seu irmão que sangrava. Dormiram, e antes do amanhecer acordou todo mundo e disse: “Pai, o nosso irmão diz que vai haver um barulho muito forte antes do amanhecer”.

E assim ocorreu, de fato. Ouviram um estrondo e foram ver o que tinha acontecido. Havia barulho de navios, de barcos a vapor. Ao chegar viram uma capoeira e, no local onde ele permanecia, um rio, um rio grande de água toldada que vinha da mata acima e que seguia para baixo, arrastando muitos troncos. Cortaram muitas árvores para fazer uma jangada e descer o rio à procura do irmão. O irmão deles tinha se transformado em rio.

Eles se perguntaram: “Onde será que nosso irmão está? Para cima ou para baixo?” “Acho que está para baixo”, disse alguém. Então desceram o rio na jangada que eles tinham feito e se transformaram nos Paumari [*Wakari me*]. No rio navegavam muitos barcos e navios, e à beira havia panelas, tambores, garrafas, espingardas. Na beira do rio apareceram as casas, as panelas, as espingardas, as mercadorias, os barcos, tudo. Havia muitas latas – latas grandes, como era antigamente: de pólvora, de chumbo, de manteiga, de bolachas, de açúcar, de café. Viram às margens do rio casas velhas de *yara*, com latas e motores, todos velhos. Não morava ninguém nessas casas. Continuaram descendo e viram mais e mais casas, para baixo as casas eram grandes e bonitas. Nessas casas moravam os *yara*, e havia muitas mercadorias. Seu irmão tinha se transformado em todas aquelas coisas. À beira havia também muitas bananeiras, mandioca, macaxeira e todos os cultivares [*yama korona*] nos quais seu irmão tinha se transformado.

Continuaram a viagem perguntando às pessoas: “Vocês viram nosso irmão?” “Ele já passou por aqui, ele desceu, está na cidade”, disseram. “Nós vamos atrás dele”, responderam. Desceram mais e chegaram a uma cidade enorme, onde havia uma multidão de *yara*. A cidade estava totalmente cheia de mercadorias. Passaram três dias andando pela cidade, até que encontraram uma feira muito grande, cheia de mercadoria. Seu irmão estava no centro do mercado, anotando no livro e pegando produto das pessoas que trabalhavam para ele. O irmão dele tinha virado patrão. Eles se aproximaram e abraçaram seu irmão. Todos ficaram muito alegres. Ele disse: “Sofri muito, mas agora estou com saúde. Eu quero que agora vocês trabalhem para mim. Vocês vão tirar madeira, sorva e copaíba e vão ganhar muita mercadoria”. E assim conseguiram açúcar, bolacha, sabão, panelas, motores, espingardas, todas as mercadorias. Os irmãos dele

voltaram com as coisas, voltaram com a mercadoria que o irmão tinha dado a eles. Fizeram flutuantes e foram morar à beira do rio (Badi, Maloca, maio de 2016).¹⁶⁴

Lévi-Strauss já tinha reconhecido na mitologia sul-americana associações entre a algazarra, o sangue menstrual e os excrementos ([1967] 2004, p. 329). Este mito banawá apresenta uma série de transformações em que uma hemorragia anal masculina se torna geradora de pessoas e artefatos novos, após produzir um estrondo no instante do seu surgimento: trata-se de uma espécie de antimenstruação em que o sangue (aqui, masculino) perde seu caráter de “sujeira e veneno” (*ibid.*, p. 193) e produz um efeito fecundo de produção de pessoas (estrangeiras). A conexão/inversão em relação aos habituais ritos de clausura das jovens na menarca é patente: o homem mantém uma dieta alimentar adequada – não aceita carne, consome beijus e tapiocas (mas deseja bolos, alimento não cruento próprio dos estrangeiros que irá gerar) – e se separa dos parentes (negando-se a conviver na casa dos irmãos). A sua hemorragia/excremento, causa de um estado de antiparentesco, manifesta um “efeito vital do tóxico” (Rodgers, 2002, p. 97) através de um sangue gerador de não-parentes.

Estaríamos, portanto, diante de um *antimito* que, conforme observa Turner, “define a essência da sociedade brasileira dominante, estrangeira, como alienação do poder de reprodução” (1988, p. 257), num processo de *negação da negação* (*ibid.*, p. 278) em que a não-reprodução do parente associal se transforma em reprodução dos não-parentes. Como é comum em diversas concepções amazônicas, “o sangue é uma espécie de móvel da transformação, da possibilidade de dar surgimento a outros seres” (Gonçalves, 2001, p. 233). Estas transformações agem em diversos níveis: o sangue dá origem ao rio; ao estrondo inicial sucede o barulho dos

¹⁶⁴ Diversos elementos conectam este mito com um mito paumari em que as transformações de um ancestral dão origem a uma hemorragia a partir da qual se forma o rio; em torno a ele são também definidas as localizações dos Paumari, dos Jamamadi e dos *yara*. Na narrativa paumari, Kahaso, o mais novo de sete irmãos ancestrais, caiu nas águas preso no trançado de um cesto que se transformou em sucuriju. Quando os irmãos viram que a sucuriju se dirigia ao rio com Kahaso dentro, pediram ajuda a alguns pássaros para resgatá-lo. A ariramba-miudinha espicou a cabeça da sucuri e furou a barriga de Kahaso, dando origem ao seu umbigo. Puxaram a sucuriju em direção à beira, abriram seu ventre e dele surgiu um rio de sangue. Porém, não conseguiam ainda tirar Kahaso do interior da sucuriju. Os irmãos de Kahaso bateram em árvores até que surgiram diversos casais: com todas essas pessoas conseguiram livrar Kahaso. Bateram depois em cestos e em vasos de argila, dando origem às mulheres paumari. Então, pediram a todos que se banhassem no sangue da sucuriju a atravessassem o rio até alcançar a outra margem. Os Paumari, aborrecidos, apenas mancharam as mãos e o corpo com um pouco de sangue – é por isso que eles têm a pele pintada. Os irmãos de Kahaso pediram a cada casal que dissesse onde iria morar. Os Jamamadi e os Apurinã escolheram viver na terra-firme, os *yara* à beira do rio, e os Paumari nos lagos e à beira do rio, também (ver Bonilla, 2007, p. 38-39). É interessante ver as coincidências com a “topografia humana” da versão banawá.

barcos a vapor; o homem doente se transforma em *yara* por excelência, na sua condição de patrão; as pessoas se transformam em Paumari, que irão trabalhar como seus empregados; e o movimento de descida passa de um cenário de casas velhas desabitadas primeiro, casas novas e bonitas com abundância de mercadorias mais adiante, até o cúmulo da afluência que é possível encontrar na grande cidade. O sangue age efetivamente como “operador de perspectivas” (Be-launde, 2006, p. 232).

O mito confirma ainda a descrição banawá de um mundo em que as plantas cultivadas, *yama korona*, são adquiridas a partir do estreitamento das relações com os *yara*: elas são mais um elemento das inovações que emergem no fluxo de transformação. No processo de obtenção de ferramentas, espingardas, mercadorias, cultivares, a apropriação da diferença é extrapolada ao ponto de provocar uma transformação dos parentes (os irmãos do novo patrão) em Paumari. Uma temática recorrente em outras mitologias: os bens dos *yara* precisam ser conquistados ou pagos ao preço deles próprios se tornarem estrangeiros (Lagrou, 2006, p. 70).

Na ampliação dos circuitos relacionais que o extrativismo provocou na vida coletiva banawá, os Paumari dos rios Tapauá e Cuniuá passaram a fazer parte do seu campo de relacionamentos – eles já estavam presentes, de todo modo, no âmbito do seringalismo do Apituaã a meados do século XX. Na sua condição de estrangeiros, a atribuição de poder *arabani* destaca como um dos seus traços, como destacam os relatos de Valdir, na Maloca, e de Inácio, na Paraíba:

Os Paumari têm feitiço, *arabani* forte. Dora, paumari, tinha sido namorada de um rapaz apurinã, que depois passou a namorar Marineide, também apurinã. Marineide sentia dores nas costas por causa do feitiço que Dora tinha colocado nela. Foi a Lábrea para buscar um pajé paumari que tirasse o feitiço. Ele cobrou cem reais pelo trabalho. Tinha um ferro em forma de cruz, um pano costurado e um peixe, que causavam a sua dor. O pajé disse: “Eu vou te curar, você pode devolver o feitiço a Dora, lançá-lo contra ela, contra sua mãe o contra seu pai”. Marineide pediu que o feitiço fosse lançado contra a mãe de Dora, que morreu um tempo depois (Valdir, Maloca, julho de 2014)

De primeiro eu não acreditava em negócio de panema, mas agora eu sei que tem. Uma vez eu estava pescando no rio Cuniuá com Caroba, paumari, pegando peixe-fera. Acharmos um peixe-boi: Caroba queria matá-lo, eu não, pois queria trabalhar somente com pescado para vender. Mas Caroba insistiu e arpoei o peixe-boi. Como o

preparo do peixe e depois da *mixira*¹⁶⁵ dão muito trabalho, eu quis desistir e jogar fora o peixe-boi. Caroba não concordou e ficou sozinho tratando o peixe-boi enquanto eu continuava a pescaria.

No dia seguinte, a mãe de Caroba me disse: “Você não quis ajudar Caroba a tratar o peixe-boi. Você gosta de matar e estragar assim? Não vai matar peixe-boi tão cedo, disse meu filho”. A partir desse dia, fiquei panema para arpoar peixe-boi, e erro com muita frequência. Eu sempre acertava e matava peixe-boi, eu acho que já matei mais de trinta. Depois que o paumari jogou panema em mim, só acertei um, e erro quase sempre. Para sair do panema, precisa errar tantas vezes quantos peixes-boi foram pegos anteriormente (Inácio, Paraíba, outubro de 2015).

Um episódio acontecido com Kaharana, paumari do rio Cuniuá, apresenta um panorama muito interessante desse marco de relações que, na década de 1960, dava lugar a uma série de encontros e desencontros entre os Banawá, os Paumari e seus vizinhos extrativistas. Patrões, delegados, policiais fazem também parte da narração. Assim a descreve Noboi, o irmão de Inácio que reside em Canutama, numa das suas visitas à aldeia Paraíba:

Raimundo Mouco era casado com Raimunda Velha, paumari, mãe de Sebastiana. Era muito procurado como rezador e curador nas bandas do rio Cuniuá e do Piranhas. Kaharana, também paumari, queria namorar com Raimunda Velha. Chegou à casa de Mouco. No porto estava o menino Tião, filho de Sebastiana com o patrão Firmino. Kaharana brigou com o menino, Sebastiana tinha pedido que fosse embora. Kaharana empurrou o menino Tião e o arpoou na cabeça. Tião ficou ferido.

Mouco falava apenas com gestos das mãos, era muito habilidoso para entender e fazer entender. Sebastiana disse a Mouco: “Tio, Kaharana furou a cabeça da criança com o arpão”. Mouco pediu explicações a Kaharana, avançou com uma faca, mas Kaharana, mais ágil, conseguiu furar Mouco com a faca: cortou no abdômen, rasgou para cima o ventre de Mouco, que caiu sangrando, gravemente ferido. Raimundo Pirau era parceiro de Mouco, pegou a espingarda e perseguiu Kaharana, que se jogou nas águas do Cuniuá. Kaharana boiou rio abaixo, Raimundo Pirau atirou nele. A bala passou de raspão, mas Kaharana conseguiu fugir e se escondeu na mata. Mouco estava muito ferido. O pessoal do Caroço, no Cuniuá, foi dar parte ao delegado de polícia Aldemar, na Foz do Tapauá. O delegado e uma patrulha de policiais foram ao rio Piranhas para pedir aos Banawá ajuda nas buscas do fugitivo. Sebastião foi junto, com outros Banawá.

¹⁶⁵ A *mixira* é uma conserva de peixe-boi muito apreciada na culinária paumari. Porções de peixe-boi são salgadas durante um dia, depois são lavadas. A carne enxuta é cozinhada, escorrida e depois frita. As porções de peixe-boi fritas são estocadas num recipiente coberto de gordura derretida: assim pode ser conservada durante meses. O mesmo procedimento se realiza também com a carne da anta. Vale lembrar que o próprio Inácio relatou (vide supra) que os Banawá não comiam peixe-boi antigamente. Hoje, contudo, a *mixira* de peixe-boi (e de anta) é benquista na aldeia Paraíba.

Cabação foi um dia pescar num lago abaixo da foz do igarapé Banawá – ele morava na aldeia do Yatifa – e avistou Kaharana, que disse: “Cabação, sou eu, Kaharana, não conta a ninguém que estou aqui. Amanhã de noite você volta e traz flecha, fósforos, farinha, uma faca e um terçado para mim, mas não fala às pessoas, conta só para a minha mulher. Pede para ela vir e trazer comida”. Cabação disse que atenderia esses pedidos. Ao chegar à aldeia, Cabação contou a Inácio que tinha estado com Kaharana. Disse: “Eu vou levar as coisas para ele, mas não vou dar o recado. Você pode dar o recado à mulher dele”. Porém, Inácio contou tudo ao delegado de polícia, que preparou a emboscada. Cabação chegou ao lago e gritou: “Kaharana, eu trouxe a tua farinha!”. Kaharana apareceu, mas lá estavam os policiais prontos para prendê-lo. O delegado gritou: “Se correr, é bala!”, e apontou com o revólver. Kaharana foi preso, algemado nos pulsos e no banco da canoa – eles tinham medo que se jogasse na água, pois os Paumari sabem mergulhar muito bem. O delegado o deixou três dias algemado no terreiro da aldeia, com proibição de dar para ele água ou comida. De dia era sol quente, de noite carapanã. Levaram-no preso, ficou assim durante muito tempo, depois o soltaram. Quando Kaharana foi liberado da cadeia, Chico Pontes deu trabalho para ele nos castanheiros do igarapé Mamoriá. Ficou ali trabalhando para a família Pontes.

Tempos depois houve um festejo no igarapé Apitua, em Santo Antônio, no Purus. Mouco tinha melhorado dos ferimentos – ele ficou muito doente depois das facadas. Kaharana, que morava em Canutama, apareceu na festa. As pessoas pediram a Kaharana que fosse embora, mas ele não deu ouvidos. Nessa época Sebastiana tinha casado com Sebastião Cara-branca (assim chamado porque o rosto dele era metade branco e metade preto, pois os Paumari tinham colocado pinta nele). Mouco ficou com medo de Kaharana, pegou a rede e atravessou ao outro lado do rio. Era uma noite de muita chuva. Cara-branca disse a Kaharana que fosse embora, pois não queria que Mouco, seu sogro, passasse a noite no mato. Kaharana se irritou e tentou esfaquear Cara-branca, que o esquivou e golpeou com um terçado na cabeça, partindo o crânio e a clavícula de Kaharana, que morreu. Cara-branca disse às pessoas que poderiam chamar a polícia e prendê-lo, mas a polícia nunca prendeu Cara-branca.

O filho de Kaharana foi também pessoa de muita briga. Ele foi cortado de terçado na cabeça e no ombro, assim como seu pai, mas foi operado e sarou. Ele anda torto, por causa do golpe do terçado. Mora em Canutama (Noboi, Paraíba, abril de 2014).

Alguns mitos paumari são também contados pelos próprios Banawá, que reconhecem a intimidade dos Paumari com os ambientes aquáticos, na região de amplos lagos onde eles habitam. Cristiano, o professor da aldeia Paraíba, conta assim o mito paumari sobre a cobra de duas cabeças:

A cobra de duas cabeças morava num lago. As pessoas iam lá e sumiam constantemente. As pessoas do povo foram desaparecendo, comidas pela cobra quando frequentavam o lago para pescar pirarucu. Quando a pessoa entrava no lago, um tamatião¹⁶⁶ atravessava o lago. Do outro lado havia uma canoa com um homem que pedia ajuda para embarcar o pirarucu que ele tinha arpoado. A pessoa ia ajudá-lo, mas quando chegava lá, tratava-se de uma visagem e, então, a cobra o capturava.

O xamã decidiu ir ao lago e matar a cobra, pois seu povo tinha sido dizimado. Ao chegar ao lago, viu o tamatião que voava atravessando, e disse: “Ah, então é você!” E ficou atento – ele era xamã e tinha conhecimento. Viu o homem pedindo ajuda para embarcar o pirarucu na canoa, mas não se deixou seduzir. O xamã bateu várias vezes na água com o remo, jogando assim o seu feitiço. A cobra morreu. Naquele lugar se formou uma capoeira muito feia, uma espécie de queimada, onde o mato mal crescia. Até hoje é assim (Cristiano, Ressaca da Onça, julho de 2014).

5.3 Os Katukina do Coatá

A meados do século XX, na época em que os Banawá consolidaram sua presença no rio Piranhas, já tinha passado o momento mais violento do avanço extrativista sobre a região do rio Cuniuá, que teve como efeitos o isolamento dos Hi Merimã do rio Branco, dos Suruwaha do Riozinho e o quase total extermínio dos Katukina do Coatá. Quando, 15 anos depois do contato indigenista, conheci os Suruwaha (em 1995), o rio Cuniuá e seus afluentes viviam um agudo processo de depopulação extrativista, devido a dois fatores principais: a falência do mercado madeireiro de exportação ilegal, que tinha sido para os caboclos locais a janela de oportunidades aberta após o fim dos mercados do látex de seringa e sorva; e a consolidação das demarcações indígenas, com os processos de desintrusão que eles implicavam. Perante uma situação de isolamento em relação aos distantes centros urbanos de Tapauá e Canutama, sem políticas públicas específicas e sem demanda consistente de novos mercados para os produtos extrativistas, os ribeirinhos do Cuniuá foram descendo em direção ao Purus – fui testemunha desse êxodo, até presenciar o quase total esvaziamento da população extrativista na região.

Depois da cinco décadas de isolamento, os Suruwaha conseguiram reconfigurar sua trajetória coletiva e a partir dos anos 1980 interagiram com um modelo de intervenção protecionista inaugurado pelo Cimi e pelos missionários da Jocum, e atualmente reformulado pelos

¹⁶⁶ Ave pelecaniforme do gênero *Nyctanassa*, conhecida como savacu ou taquari em outras regiões.

órgãos indigenistas e sanitários do Estado. Os Hi Merimã reafirmaram seu distanciamento proativo em relação a qualquer população regional (indígena ou não) e, ao que parece, vivem um momento de expansão territorial com elevada mobilidade e com aumento demográfico. E os Katukina do Coatá? Tinha notícia de indivíduos “remanescentes” que viviam entre os Paumari do rio Tapauá, ou nas cidades de Canutama, Tapauá, Manacapuru e Manaus. Mas os Banawá me mostraram que muitos “ribeirinhos do Cuniuá” eram em realidade Katukina dispersos após o abalo que a violência extrativista produziu neles: os *ex-Katukina* (lembrando a expressão de Gow, 2003) viviam “como sorveiros” junto aos sorveiros da região, principalmente nas localidades do rio Cuniuá conhecidas como Bacaba, Firmino, Carço, Mouco, Batalha. A expedição de João Sant’Anna de Barros, do SPI, em 1933¹⁶⁷ já tinha registrado os impactos das epidemias

¹⁶⁷ A expedição aos rios Tapauá e Cuniuá coordenada pelo inspetor auxiliar João Sant’Anna de Barros, que tinha como companheiros o engenheiro agrônomo Admar Thurí e o fotógrafo Anastácio Queiroz, foi realizada entre 18 de março a 24 de abril de 1933, e contém as seguintes informações a respeito dos Katukina do Coatá:

“Com saudade, deixamos os Mamory no seu acampamento improvisado e, ainda de bubúia descemos até a bocca do rio Coatá. Dalli subimos numa casca até a maloca dos Catuquina em virtude de um desarranjo no motor em que viajávamos. Nessa maloca, encontramos Soares que, na subida, havíamos deixado na foz do rio Coatá afim delle reunir os índios e previni-los da nossa viagem para que não fugissem ao barulho do motor. Às 16 horas de 5 de abril, quando surgimos na volta do rio, podemos divisar os índios no barranco, aguardando nossa chegada, a qual coincidiu com a da lancha. Uma hora depois foi-nos servido um jantar de carne de anta moqueada, sem sal, com pirão de patauá, pelas índias Nenem e Adianim que, diligentes e solícitas nos agradaram mais pelo modo franco e carinhoso com que nos serviam, do que mesmo pela única refeição que tivemos naquelle dia. Dormimos na barraca de Soares, na manhã seguinte, os índios vieram nos visitar. Depois fomos à casa de farinha, existindo nella um forno de ferro, uma roda de rolar mandioca e diversos utensílios, porém, em abandono.

Porque o Catuquina como o Mamory não fabricam farinha para seu consumo, faz antes uma bola de massa ralada que, depois de seca, serve para beiju e o grolado (massa escaldada) que usa. Na conversa que tivemos com vários índios, por intermédio de Soares, soubemos que a tribu – Catuquina – habitou primeiramente no lugar Tabatinga do baixo rio Tapauá; mas, depois da morte do tucháua, se mudou para o rio Canaçon, de onde devido a grande mortandade dos corumbás (creanças), veio habitar o rio Coatá, num total de 186 índios. A gripe, nos annos de 1922, 23 e 24, quase dizimou-a. Pelo recenseamento a que procedemos vimos que della existem actualmente apenas 51 selvícolas, sendo 14 homens, 13 mulheres e 24 menores. O rio Coatá é habitado unicamente pelos índios Catuquina e pessoal civilizado a serviço de Soares. Suas terras não têm castanhaes nem seringueira forte; mas têm copahibaes (muito explorado) e seringa fraca. É, todavia, farto, como todo affluente do rio Cunhuá no tempo de verão. Tanto que Soares nos disse que é vontade dos maioraes da tribu mudá-la para o rio Piranhas, afim de localizá-la onde haja além de capahibal, também castanhal e seringal, ao que aconselhamos só effectuarem a mudança depois de haver roçado suficiente para a manutenção da tribu. A principal alimentação do Catuquina é a caça. Sua crença não é definida. Elles não temem nem a morte nem a Deus, tanto que não subsiste à moléstia que o proste por mais de oito dias sem recorrer ao simbó para morrer immediatamente. Soares ainda nos affirmou que o Catuquina abandona sem piedade ou enterra vivos, com os Paes, os orphãos menores de cinco annos para não ter trabalho.

de gripe sobre os Katukina do Coatá na década de 1920. A trajetória dos Katukina do Coatá aparece vinculada, através de uma série de conflitos ambientados no emaranhado de tensões do extrativismo regional, à de outro grupo habitante do Cuniuá, os Mamori,¹⁶⁸ que também sofreu uma forte desestruturação enquanto coletivo. Sobre os Katukina e os Mamori, Kroemer relata:

“Começou uma briga entre os Katukina e Mamori, por volta de 1940, desencadeada pela morte do índio Kida, que era katukina, morto por um índio mamori. Mas, sendo um caso particular, os Katukina continuavam convidando os outros para morarem junto com eles em Firmino, pois o grupo contava com poucas mulheres. Cartaxo se intrometeu no assunto e armou os Katukina. Então, raptaram quatro mulheres de nome Bacara, Barihana, Pasitu e Onadia. Quando os Mamori vieram buscar suas mulheres, os Katukina abriram fogo. O tuxaua Marrecão foi morto numa praia que até hoje tem seu nome. Apenas alguns índios Mamori e Katukina sobreviveram. Quase todos morreram devido a um surto de gripe alguns anos depois” (Kroemer, 1995; cfr. também 1985, p. 96-97).

Os Suruwaha contemporâneos reconhecem as relações que um dos seus coletivos, os Masanidawa da maloca de Kixu, mantiveram com os Katukina do Coatá. Kixu era pai de Myzawai, avô de Nutu (um dos xamãs mais poderosos na memória suruwaha). Um dos netos de Nutu apresenta o relato a seguir, que manifesta a convicção dos Suruwaha em relação à prática de envenenamento com timbó, tão consolidada entre as últimas gerações: ela seria em realidade oriunda dos Katukina do Coatá (como Sant’Anna Barros já tinha detectado na sua expedição). Contam que a aldeia dos Katukina se encontrava a poucos dias de viagem da maloca de Kixu, pai de Myzawai, avô de Nutu, bisavô de Arikumari e tataravô de Ikiji (narrador da história que

Seu principal divertimento é a dança, em noite de luar, formando duas alas, sendo uma de homens entrelaçados em frente de outras das mulheres, rodando ambas em sentido contrário. Em várias toadas os homens cantam e as mulheres também cantando respondem desde o canto de guerra até as cantigas amorosas. A índia Catuquina trabalha regularmente em cerâmicas e tecelagem de paneiro, abano e etc. Os Catuquinas usam canoas de casca de jutahy e dormem em maqueiras de burity. Vimos, com pesar, entre aqueles selvícolas robustos e fortes, os semblantes alegres, oito cachorros, macacos e todo bicho enfim. Considerando anti-higienica, aconselhamos a substituição da maloca por barracas isoladas para cada família. Soalhadas, próprias para habitação em terrenos húmidos. Descemos de coatá às 11 horas do dia 7 de abril corrente e chegamos às 18 horas do dia 13 à foz do rio Cunhuá.” (Sant’Anna de Barros, 1934, p. 2-4).

¹⁶⁸ Os Mamori, falantes de uma língua Arawa, são provavelmente um coletivo que contribuiu na formação dos atuais Paumari dos rios Tapauá e Cuniuá. Os Katukina do Coatá são provavelmente falantes de uma língua Katukina próxima à dos Katukina do Biá, dos Kanamari e dos Katawixi. Constam no Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú (1944).

segue), e afirmam que eles mesmos apenas adotaram a prática de ingerir o sumo tóxico do timbó em momentos de raiva depois de observá-la entre os Katukina:¹⁶⁹

Maruzy era a esposa de Juhwadi, dos Masanidawa. Uma vez, ela se separou do marido e foi visitar os Katukina junto com outras pessoas. Quando ela chegou à casa dos Katukina, ela presenciou uma morte por veneno de timbó: um homem katukina tinha ido caçar. Queria matar um animal de grande porte, mas não o acertou com suas flechas, e o bicho correu. O Katukina ficou com raiva de não ter conseguido matar a caça, picou suas flechas com o terçado, arrancou raízes de timbó e ingeriu o veneno. Fez tudo isto escondido, antes mesmo de voltar da caça, e quando chegou a casa já estava quase morto. Faleceu em seguida, e a viúva, desesperada, igualmente tomou veneno e morreu. Maruzy viu tudo isto e ficou assustada. Naquele tempo, o seu povo não tinha o costume de ingerir timbó. Quando alguém ficava com raiva, ele destruíria suas flechas e lambia um pouco do veneno *kaiximiani* da ponta de uma flecha. Mas não chegava a morrer. Os outros buscavam palmito de patauá, lhe davam para comer como remédio, e a pessoa se recuperava em seguida. Os antepassados dos Suruwaha usavam igualmente o tabaco para resolver seus conflitos internos: quando uma pessoa se enraivecava, os outros lhe assopravam muito tabaco nas narinas, e sua revolta se acabava nisto. Quando Maruzy chegou de volta à sua casa, ela contou para as pessoas que tinha visto os Katukina tomarem timbó e morrer. Uma mulher ao ouvir o relato falou para ela: “Não conte isso para o pessoal! Se as pessoas souberem disto, podem resolver agir de maneira igual quando ficarem com raiva. Para que ficar falando sobre estas coisas? Não quero que os nossos morram dessa maneira!” Mas era tarde demais. Maruzy já tinha falado, e tempos depois, os Suruwaha começaram a tomar timbó. Dawari foi o primeiro a morrer envenenado, e depois de sua morte, todo mundo começou a fazer isso (Ikiji, outubro de 2010, casa de Kabuha).

A convivência entre os vizinhos não esteve isenta de tensões e, como é frequente nas relações adversas com os *waduna* (estrangeiros), os relatos suruwaha rememoram episódios de feitiçaria e morte:

Uma vez, Kixu, o pai de Myzawai, decidiu ir visitar os Katukina junto com seu filho e sua esposa Waraji, que também era conhecido pelo nome de Kuma. Chegando lá, um homem katukina cujo nome era Bysão o humilhou publicamente: o olhou como se fosse um animal estranho, abriu sua boca, tocou seus olhos, enfiou seus dedos no seu ouvido e no seu ânus. Pôs seu braço nos ombros de Kixu abraçando-o por trás e o sacudiu. E depois o despiu e o masturbou, provocando muitas gargalhadas entre os Katukina. Myzawai, que na época era adolescente, ficou injuriado com o comportamento de Bysão. Falou para si mesmo: “Puxa vida! Meu pai é um homem maduro, e mesmo assim Bysão teve a coragem de humilhá-lo masturbando-o diante de todo mundo!” Myzawai naquela época ainda não tinha sido iniciado como xamã, mas mesmo assim, fez o gesto

¹⁶⁹ As narrativas suruwaha sobre os Katukina procedem do relatório de Aparicio-Huber (2010), e constam também em Huber (2012).

de tirar feitiço do corpo dele, e de lançá-lo contra Bysão. Fez tudo isto sem que ninguém percebesse. O feitiço penetrou na traqueia de Bysão, desceu no seu tórax e alcançou o coração, onde se fixou. Quando Bysão foi acertado, primeiro só sentiu algo como uma ferrada de vespa. Mas logo depois começou a vomitar o sangue que jorrava do seu coração. Deitou na sua rede e faleceu pouco tempo depois. Os Katukina o enterraram no outro dia. Perguntavam o que tinha causado a sua morte repentina, mas não suspeitaram de Myzawai. Este não demonstrou nenhuma emoção nem falou nada, mas de fato, estava surpreso com o efeito do que ele tinha feito. Algum tempo depois, Myzawai e seus pais foram embora da casa dos Katukina, e então foram visitar os Jukihidawa. Na maloca dos Jukihidawa, Myzawai procurou o xamã Ari (também conhecido pelo nome de Amatu) para conversar. Falou: “Amatu! Você é dono de feitiço?” Ari respondeu: “Por que você me pergunta isto?” Myzawai então lhe contou o que tinha acontecido na casa dos Katukina: “Lá na casa dos Katukina fiquei com raiva de um homem porque ele humilhou meu pai. Tirei feitiço do meu corpo e o lancei contra ele. Mas eu fiz isto sem nunca ter sido iniciado como xamã. Estava apenas brincando de jogar feitiço. E o homem morreu de fato!” Ari disse a Myzawai: “Cuidado! Não faça isto de novo com um estrangeiro. Quando os estrangeiros descobrirem que você matou algum deles, um dia eles ainda te matarão!” Mas Myzawai pensou: “São simples Jara!” Muitos anos depois, um estrangeiro de fato mataria Myzawai (Ania, casa de Kabuha, novembro de 2010).

As transformações convulsas que o avanço dos *yara* extrativistas provocou na região, atingindo de forma direta todos habitantes indígenas, emergem também nos relatos dos Suruwaha, que detalham episódios da violência sofrida pelos Katukina do Coatá:

Os Katukina, cuja terra ficava do outro lado do rio Cuniuá, perto da terra dos Masanidawa, uma vez foram alvo de um ataque de um grupo composto de índios e *yara*. Wakuwaku e Isuwi, Jakimiadi que mais tarde massacrariam os Masanidawa, eram seus inimigos, e certa vez eles decidiram assaltar a sua aldeia. Andavam acompanhados de Kakaru e Kawariuku, dois *yara*. Um homem sarahadawa chamado Samakari e Masanidawa, pai de Kiasa, também viajavam com eles, mas sem intenção de matar ninguém. Eles queriam apenas conhecer novos lugares na companhia de Wakuwaku e Isuwi. Quando Wakuwaku e Isuwi chegaram à maloca dos Katukina para matá-los, eles não se encontravam em casa: estavam no roçado queimando mato, preparando a área para uma plantação de cana-de-açúcar. Kawariuku foi à frente dos outros, aproximou-se do roçado silenciosamente com sua espingarda, e ficou observando os Katukina durante um tempo. Mas a certa altura, sem querer, ele peidou, e os Katukina o descobriram. Falaram: “Quem é você? Você é uma pessoa?” Kawariuku não respondeu nada. Os Katukina então insistiram, perguntando novamente: “Você veio com intenções pacíficas?” Como Kawariuku permaneceu em silêncio, perceberam que era um inimigo e falaram uns aos outros: “Vamos queimar nosso roçado mais tarde!” e fugiram. Foram avisar todo mundo: “Gente! Muitos brancos vieram para nos matar!” Correram deixando para trás suas redes e suas fogueiras, mas levaram seus machados e terçados. Rodearam sua casa atravessando a mata fechada, até chegarem à beira do igarapé, no local onde os intrusos tinham deixado suas canoas. Kakaru tinha ficado lá vigiando, e tinha subido numa árvore observando tudo do alto. Do seu esconderijo, Kakaru viu os Katukina chegando

com seus machados. Eles começaram a destruir as canoas dos inimigos rachando-as no meio. Quando os Katukina tinham quase terminado de quebrar as embarcações e sobrava apenas a canoa de Samakari, amarrada num local um pouco distante das outras, Kakaru desceu da árvore e foi avisar os companheiros. Gritou: “Gente! Os Katukina quebraram as canoas de vocês!” Então Wakuwaku, Isuwi e os demais desistiram do ataque, correram até a canoa de Samakari e foram embora. Masanidawa ficou injuriado com os acontecimentos. Pensou: “Os Katukina são bons caçadores. São nossos aliados. Não entendo por que Wakuwaku queria matá-los.” Ele tinha visto que os Katukina tinham muita carne em sua maloca: cutias, mutuns, jacarés, caititus, macacos-barrigudos (Ania, casa de Kabuha, novembro de 2010).

Estas histórias capturaram a atenção dos Banawá quando tive oportunidade de relatá-las nas aldeias Maloca e Paraíba. Os adultos e os mais velhos lembram da presença dos Katukina na aldeia do Caroço – “lá moravam os índios Kurari”,¹⁷⁰ afirma Badi, e resgata algumas lembranças sobre eles;

As pessoas moravam em Tabora Made, eu era pequeno, era o tempo em que Bido, Yowaki e outros tinham casado. Firmino chamou as pessoas para fazer festa no Palhalzinho, era festa de tartaruga. Naquele tempo as pessoas não vendiam tracajá e tartaruga, havia muitas e as pessoas as capturavam para comer. Havia festa com música, só ficaram na aldeia os mais velhos. Carlos Machado e Kaharana tinham pego muitas tartarugas. Aldo, Mauá, Oswaldo Amorim e Chagas Boi cantavam e tocavam os instrumentos durante a festa.

Towi, mãe de Sibiriki, viu uma vara de queixadas bem grande no caminho da Maloca. Sowe pegou a espingarda de Ifi, era uma espingarda calibre 12 muito boa. Sowe era muito velho e quase não enxergava, mas matou muitos queixadas. As pessoas comeram e fizeram festa no Tabora Made.

Às vezes havia brigas nas casas por causa de *kawi* (cachaça). Em ocasiões havia inclusive mortes. Arada e Raimundo Pilão eram Mamori do rio Cuniuá e estavam bebendo com as pessoas no Tabora Made. Samo, jamamadi, brigou com eles e se abalanchou sobre Arada. Cabação chutou nas suas costelas e Koyowa lhe golpeou na cabeça. Mataram Arada Mamori.

Raimundo Pilão foi embora e ficou trabalhando com Fose, que era Katukina. Tirava, sorva no igarapé Kitiya. Pilão teve relações com a filha de Fose, mas não quis casar com ela. Fose ficou com raiva de Raimundo Pilão e disse: “Um dia eu vou te matar”. Dias depois houve uma festa no Palhalzinho. Raimundo Pilão bebeu cachaça. Fose tinha colocado feitiço na bebida, e causou a morte de Pilão (Badi, Maloca, setembro de 2015).

¹⁷⁰ É outra designação usada pelos Banawá para referir-se aos Katukina do Coatá.

Caroço era, nos anos 1990, a única uma comunidade extrativista no Cuniuá com uma população expressiva: residiam nela umas 15 famílias congregadas em torno a uma missão evangélica que tinha se estabelecido lá, sob a liderança de David, um pastor norte-americano. Entre eles estavam os descendentes dos Katukina do Coatá: Kurari, irmão de Nuru, sua esposa Jacira e também Fátima e Marina.¹⁷¹ As pessoas que moravam no Caroço desceram à vila de Camaruã, perto do Purus, quando o pastor David foi embora – um pastor evangélico regional, Kelke, foi o último líder da comunidade no fim dos ‘90.

Nas suas conversas, Inácio, Sabatão, Toefi e Chagas Boi lembram de Nuru,¹⁷² um katukina idoso que acabou fixando residência no rio do Sol (afluente nas cabeceiras do rio Tapauá). Segundo eles comentavam, em 2015 Nuru e seu irmão Kurari moravam na cidade de Manacapuru, com seus respectivos filhos, Sebastiao e Alonso. Os Banawá têm recordações de Kurari, quando falava sobre as mortes do seu povo no igarapé Coatá.

Porém, nos festejos de Semana Santa e do Sete de Setembro – as principais festas celebradas pelos Banawá anualmente na aldeia Paraíba – conheci as pessoas da comunidade Firmino, uma pequena colocação situada a jusante da foz do rio Piranhas, no Cuniuá. Em 2016 tive oportunidade de conhecer sua casa, nessa localidade que era conhecida precisamente com o nome do patrão “pacificador” dos Banawá. Lá estava Antônio, filho de Djamin e Joana, e neto de Raimundo Soares – ele lembrou com hesitação o nome do avô que, certamente, foi um dos protagonistas dos momentos mais dramáticos da trajetória dos Katukina do Coatá na primeira metade do século XX. Antônio do Djamin, como é conhecido, mora com sua esposa Maria de Fátima, nascida em Lábrea, e com seu filho Evandro. Conta que seu pai tinha nascido no Coatá, mas que ele tinha nascido no Caroço, quando seus parentes já tinham abandonado seu lugar de origem. De maneira sucinta conta como a chegada dos sorveiros primeiro, e do sarampo depois, dizimaram os Katukina. “Depois da morte de Jacira, acabou tudo”, comenta

¹⁷¹ Encontrei registros de diversos Katukina no livro de batismos da desobriga realizada por frei Isidoro Irigoyen no rio Cuniuá em 1964. No dia 9 de setembro de 1964, o religioso batizou na localidade Firmino as seguintes pessoas: Jorge, Armando, Alonso e Maria de Fátima, todos eles filhos de Antônio Curari e Jacira Curari; e Antônio, Idalina e Milton, filhos de Raimundo Djamin e Joana Moré (Livro de Batismos da Paroquia de Canutama, volume do ano 1964, p. 75 s.).

¹⁷² Conheci Nuru nos anos 1990, nas minhas primeiras viagens à aldeia suruwaha, e fui testemunha da progressiva desintegração da comunidade do Caroço, cujo fim derivou no quase total esvaziamento da presença ribeirinha (e katukina!) no rio Cuniuá.

sem ocultar sua tristeza. E, ao perguntar por Kurari, ele me refere que acabava de falecer poucos meses atrás, de cirrose, num hospital de Manaus. As falas de Antônio do Djamin sobre o rio Coatá manifestam empolgação: descreve grandes “campinais”, abundância de antas em buritizaais extensos, sorveiras intactas, não alcançadas pelos extrativistas. E recapitula dizendo: “Todos se espalharam, fiquei somente eu”.

5.4 “Hi Merimã somos nós”

Os Banawá falam de encontros passados com os isolados Hi Merimã, principalmente na região do rio Branco, tributário do Piranhas. Relatam também momentos de aproximação deles ao centro extrativista do patrão Firmino Cunha no Palhalzinho, assim como episódios violentos de extrativistas que, por volta dos anos 1960, produziram mortes entre os Hi Merimã. A partir das narrativas banawá, é possível inferir a dispersão dos Hi Merimã em vários grupos. De modo geral, os Banawá consideram que os Hi Merimã abandonaram a região do rio Branco e se trasladaram a regiões do alto Piranhas, mantendo uma ampla circulação nas terras-firmes entre os rios Purus e Juruá, com deslocamentos extensos e contínuos.

A vida dos Hi Merimã é descrita com semelhanças significativas à dos próprios antecessores Banawá nos tempos do igarapé Waa, numa época de itinerância permanente na rede de caminhos e igarapés do interflúvio. Assim, as pessoas afirmam que eles não têm roça, e se alimentam de frutas como ucuúba, ubim-bayé, bacaba e, principalmente, patauá. Cozinham patauá em cascas de jutaí amarradas para poder conter as frutas em maceração ou o vinho elaborado a partir delas. “Eles comem como os Banawá comiam antigamente, gostam muito de *kowisa* e de outra fruta que parece muito com ela, chamada *mawa*”,¹⁷³ explica Badi. Normalmente declaram que a língua deles é semelhante: “Nós somos Hi Merimã – diz Inácio. Firmino dizia que a língua dos Hi Merimã era uma língua só com Banawá. Os sotaques são diferentes. Hi Merimã, Jarawara e Jamamadi têm as falas mais rápidas, mas muitos nomes são os mesmos”. E ainda: “Hi Merimã parece com Banawá, mas parece mais ainda com Jamamadi. Uma vez meu avô Sawa ouviu um Hi Merimã falando quando voltava de caçar. Perguntou a ele quem era e os dois conversaram direito”.

¹⁷³ Frutas silvestres não identificadas.

São frequentes os relatos de encontros com os Hi Merimã em décadas passadas. Tais encontros se suspenderam com a migração deles à região do alto Piranhas. Inácio conta que, em certa ocasião, encontrou os Hi Merimã à beira do rio Piranhas, perto da foz do igarapé Pirapucu. Tinham acampado na praia. Era um casal idoso, mas havia junto com eles outras pessoas que não queriam aparecer. Relata que, em outras ocasiões, chegaram à beira do lago Caputiano, no rio Cuniuá, procedentes do igarapé do Batelão, no Riozinho – seguramente deslocando-se por causa de desencontros violentos com os Suruwaha. Segundo Inácio, eles sofreram ataques do mapinguari, e o estado de fuga em que viviam contribuiu à estabelecer uma divisão entre os que queriam permanecer nas terras entre o Riozinho, o rio Branco e o rio Cuniuá e os que preferiram prosseguir o movimento de mudança em direção às nascentes do Piranhas.

De fato, anos depois Chagas Boi encontrou os Hi Merimã no alto Piranhas em duas ocasiões. Numa delas, tratava-se de um casal idoso, que andava com um rapaz, mas o casal não deixou que eles o avistassem – mais uma vez gestos de resistência proativa ao estabelecimento de relações com outros. No grupo iam Chagas Boi, Magno, Jacó, Josiel e Jorge. “Os Hi Merimã tinham feito um buraco no chão para dormir, como se fosse uma cova, cabiam dois adultos nele; estava coberto com palha de jarina. Havia outro buraco menor ao lado, talvez do rapaz que acompanhava aos velhinhos”, diz Chagas Boi. “Nós íamos subindo o Piranhas quando os vimos. Oferecemos carne de queixadas e uma garrafa que o Magno tinha, com quatro dedos de cachaça, e eles aceitaram”. Chagas comenta que eles falavam algumas palavras iguais: *mahi* para o sol, *abariko* para a lua. Chegaram inclusive a perguntaram por Firmino, de quem lembravam por terem recebido deles ferramentas e algumas mercadorias. O grupo de Chagas Boi disse aos Hi Merimã que o patrão estava no Palhalzinho. Firmino já tinha encontrado várias vezes com os Hi Merimã, tinha mostrado cordialidade e censurava os comportamentos violentos contra eles. Chagas Boi detalha que o casal estava acompanhado por um menino que carregava um lenho em brasas coberto com uma palha – responsável portanto pelo transporte e manutenção do fogo. Dias depois, ao descerem o rio Piranhas, o grupo encontrou de novo com o casal hi merimã. “Eles moravam na cabeceira do Sabuhun, depois mudaram no rumo do Canuaru”, declara Chagas Boi.

Os acampamentos hi merimã presentes em diversas áreas da bacia do rio Piranhas e seus afluentes revelam uma dinâmica de constantes deslocamentos e uma refinada atividade de arboricultura, principalmente com o patauá – mas também outras espécies, como pequiá, uxi,

louro-abacate, babaçu, castanha, buriti. O patauá é, de todo modo, a palmeira mais destacada no uso hi merimã. Os frutos são consumidos em abundância, produzindo vinho de patauá em pilões de tauari e recipientes de casca de jutaí ou de copaíba, e consumindo-o em tigelas cerâmicas. As folhas são utilizadas para elaborar a cobertura dos tapiris (usam também folhas de babaçu), bem como para a fabricação de cestos. Arcos são elaborados com o estipe da palmeira e dardos de zarabatana com as talas das palmeiras jovens. As capembas (invólucros dos racemos dos frutos) servem como recipientes para usos variados. Não há sinais de atividade hortícola, com plantas como abacaxi, tabaco ou urucum, amplamente cultivadas pelos povos indígenas vizinhos. Processam tubérculos silvestres do gênero *Casimirella* em decantadores construídos com varas e folhas de sororoca. Produzem também cestas de caranaí (idênticas as elaboradas pelos Suruwaha). É possível que tenham alguma velha ferramenta de metal (machado ou terçado) obtida nos seus deslocamentos, mas a construção de acampamentos revela que eles poupam o uso das ferramentas, seguramente para prolongar sua durabilidade. Caçam com curare, pescam com timbó. Seu isolamento é notoriamente proativo, evitando qualquer risco de contato com indígenas ou extrativistas e recuando perante a proximidade de estranhos. Sua área de deslocamento é vastíssima, de maneira que alguns dos seus itinerários alcançam tanto as proximidades do rio Purus quanto as proximidades do rio Juruá. Longos varadouros atravessam florestas, campinas e campinaranas ao longo do interflúvio, e denotam o movimento de vários grupos, que episodicamente se encontram e voltam a dispersar-se.¹⁷⁴

Os Banawá falam com detalhe sobre seus antigos vizinhos do rio Branco. Porém, ao conversar sobre os Hi Merimã, com frequência as pessoas declaram com veemência: “Hi Merimã somos nós!” Esta é uma das afirmações mais recorrentes que os Banawá apresentam ao falar com interlocutores externos – antropólogos, indigenistas, agentes governamentais. Mas o que é que essa asserção significa realmente? De modo superficial, poderíamos interpretar isso de maneira identitária, como se se tratasse de uma espécie de “comunidade étnica” que conectasse ambos os grupos; ou, então, de modo polêmico, como uma negativa em relação à existência contemporânea dos Hi Merimã. Na minha avaliação, nenhuma desses assuntos está em questão. O que os Banawá declaram – motivados principalmente pela sua contraposição em relação

¹⁷⁴ De novo, as informações expostas procedem dos Banawá, dos Suruwaha e do indigenista e botânico Daniel Cangussu, da Frente de Proteção Etnoambiental Madeira-Purus da Funai. A coincidência de detalhes entre estas três fontes independentes reafirma sua consistência.

à postura da política indigenista do Estado – é sua condição de habitantes da região, nessa conexão de pessoas-coletivos-lugares própria da sua sociocosmologia e concepção do território. “Nós somos as pessoas deste lugar”, poderíamos traduzir de alguma maneira, afirmando sua presença frente à irrupção e constrição que gerou o estabelecimento da Frente de Proteção Etnoambiental de índios isolados da Funai e das suas estruturas, através de pessoas que não têm raízes nessa terra. Inácio, uma das lideranças mais críticas a este respeito, tem reflexões contundentes, nas quais declara de maneira muito livre sua resistência a qualquer ideia de demarcação como confinamento ou restrição de circulação – os limites das terras indígenas são marcos limitantes somente para os estrangeiros, os invasores, os intrusos. Ao declararem “Hi Merimã somos nós”, afirmam sua autoctonia, no sentido mais enraizado do termo: somos nós os que agora habitamos esta terra.

Sigamos o fio das narrações que Bido e Inácio fazem acerca de diversos episódios de interações dos Banawá com os Hi Merimã. Bido, filho de Sawa e de Sara, como um dos principais embaixadores banawá na relação tanto com a Funai quanto com o SIL, atuou como guia de campo em expedições de monitoramento dos Hi Merimã realizadas pela Funai, com o sertanista Rieli Franciscato, e em incursões que missionários da Jocum desenvolveram com o propósito de contatar e evangelizar os Hi Merimã.

Eu fui com Marcelo no alto do Piranhas.¹⁷⁵ Os parentes Hi Merimã têm muito caminho quebrado. Parentes Hi Merimã mesmo. Fui com Marcelo, eles espiaram lá. Para acima, parece que no igarapé do Ucuubal o acampamento dele têm panelas, cinco panelas de barro à beira mesmo.

– Verdade mesmo? [perguntou Marcelo].

– Verdade, embora lá espiar, eu vou mostrar para você.

¹⁷⁵ O missionário argentino Marcelo, da Missão Jocum, atua junto ao Summer Institute of Linguistics na evangelização dos Banawá. Estas missões promoveram expedições de contato aos Hi Merimã a partir dos anos 1990, sendo em ocasiões interceptados pela Funai. Os missionários contratavam os Banawá e os Jamamadi como guias de campo nessas incursões aos rios Piranhas e Branco. Para informações mais detalhadas sobre as expedições de contato da Jocum aos Hi Merimã, cfr. Aparicio (2017b). Recentemente, o missionário Steve Campbell, atuante entre os Jamamadi, foi interceptado por agentes da Funai ao realizar uma nova expedição ilegal na Terra Indígena Hi Merimã: “Missionário dos EUA é interrogado pela Funai após entrar ilegalmente em terra de índios isolados”, matéria da Folha de São Paulo, 1º de janeiro de 2019. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/missionario-dos-eua-e-interrogado-pela-funai-apos-entrar-ilegalmente-em-terra-de-indios-isolados.shtml>

Eu fui com Rieli¹⁷⁶ faz tempo. Quase nós os encontramos lá, parece que os parentes estão lá, moram lá.

– Se nós encontrarmos eles, você conversa com eles.

– Está bom!

Mostrei panela deles, acampamento deles, barraca velha deles, grande. Botaram com rabo de jacu, barraca pequena. Dormiram no chão mesmo. O caminho deles estava quebrado. Fui para lá no Aripuanã, havia outro caminho deles, subimos no alto do Piranhas.

– Marcelo, parece que os parentes não ficam longe! Parece que nós vamos encontrá-los.

– Também acho. Se encontrar, vai falar.

– Está bom, vou falar na minha língua.¹⁷⁷

Fomos lá no caminho deles, quase nós os encontramos. O companheiro do Marcelo sentia dor de cabeça. Parece que não aguentava, não. Parece que tem malária, febre. Está ruim.

– Duas horas. Embora baixar? Não trouxe remédio, não.

O nome do companheiro do Marcelo era Marcos. Baixamos. Saímos às três horas da tarde. Baixamos, baixamos. Chegamos às quatro horas na Paraíba, baixamos direto, de noite mesmo. Procuramos os parentes. Não estão, quase os encontramos. As panelas deles ficaram lá.

Na outra semana fui com Raimundo Capiiau no Aripuanã. [O rio] estava cheio. Fomos com Raimundo Capiiau até o Aripuanã para cima com Shell, parece que Armando também.¹⁷⁸ Fomos lá à cabeceira do Aripuanã.

– Embora lá procurar!

Nós subimos em terra, deixamos a canoa lá, nós varamos no caminho dos parentes Hi Merimã. Nós fomos atrás deles, o caminho deles foi, foi, foi. Tem capoeira deles, acampamento deles, tem barracão velho deles. Em todo canto eles dormiram. Fomos pelo caminho deles, voltamos perto do [igarapé] Sabuhun, no Aripuanã. Nós voltamos atrás. Chegamos às cinco horas à beira do Aripuanã. Nós dormimos. De manhã, Raimundo [disse]:

– Eu vou deixar terçado lá.

¹⁷⁶ Rieli Franciscato, sertanista da Funai, trabalhou na década de 1990 na Frente de Proteção Hi Merimã. Ele foi pioneiro ao desenvolver um modelo de demarcação de terras de índios isolados a partir do monitoramento do uso territorial sem estabelecimento de contato. Rieli superou com esta metodologia a prática anterior de atração, evitando assim os riscos de um contato compulsório e arriscado, contraposto ao isolamento voluntário do grupo.

¹⁷⁷ Observe-se que Bido mostra convicção sobre proximidade linguística dos Hi Merimã com a língua Banawá.

¹⁷⁸ Raimundo Capiiau nasceu no rio Piranhas e é filho de Epitácio, um apurinã vizinho dos Banawá que teve estreitas relações com eles no auge do extrativismo. Capiiau foi incorporado à Frente de Proteção da Funai há alguns anos. Shell é integrante da mesma. Armando Soares foi coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental do Médio Purus na década de 2000.

Puxamos cipó-ambé, deixamos terçados. No chão mesmo a cutia leva. Amolei três terçados, amarramos com cipó no caminho deles, caminho grande dos parentes Hi Merimã. Deixamos terçado pendurado, deixamos machado lá também.

– Vão pegar machado, vão pegar terçado também.

Nós voltamos, baixamos, [eram] dois *yara*, deixamos terçado lá. Eu não fui mais para olhar os terçados, não tenho companheiro. Parece que [os Hi Merimã] já levaram os terçados.

A inquietação de Bido com a falta de ferramentas é um dos sinais que mostra a discordância de atitudes que há entre os Banawá e os indigenistas do Estado a respeito da condição de isolamento dos Hi Merimã. Em diversas ocasiões, Bido me manifestou também seu desejo de abrir um roçado no alto Piranhas e plantar flecheiras, sempre com a preocupação pela melhoria das condições de vida dos “parentes”. As ferramentas, novidades alcançadas com o advento dos *yara*, são bens aos quais é preciso ter acesso, “para não ficar sofrendo”, como costuma dizer Bido. E rememora o tempo em que os Hi Merimã se aproximaram ao Palhalzinho, centro da movimentação extrativista de Firmino Cunha e seus fregueses. Os Banawá, entre outras atividades, trabalhavam como mão de obra do patrão na abertura de roçados e na produção de farinha de mandioca.

Os Hi Merimã apareceram faz tempo. Primeiro nós trabalhávamos na casa de Bernaldo, de Firmino.¹⁷⁹ Os Hi Merimã vararam no igarapé da Panela. Vararam atravessando o igarapé do Gato, que vai varar no rio Branco. Firmino era patrão, nós trabalhávamos com ele. Mandaram nós, Carlos, meu irmão.¹⁸⁰

– Carlos, tu vais procurar boia, matar porco. Um vai tirar maniva, outro vai encoivarar. Outro vai cavar buraco para plantar maniva. Planta duas manivas cada um, outros vão encoivarar roçado.

Fomos ao rio Branco.

– Vão arrancar ovo de tracajá para nós comer – o patrão falou.

Em três dias nós chegamos ao Palhalzinho. O patrão subiu remando. De primeiro não tinha motor rabeta. Em três dias nós chegamos, o patrão estava marcando os dias. O patrão foi com Manoel Machado paumari, Raimundo Pirau paumari, Firmino patrão, meu irmão Baka do Banawá foi também. Eram quatro. Foram lá, dormiram lá. De manhã eles subiram, às oito horas encontraram os Hi Merimã à beira do rio Branco, na praia mesmo.

¹⁷⁹ Bernaldo é filho de Firmino, e irmão por via paterna de Inácio, genro de Bido. Ao morrer Firmino, Bernaldo assumiu a condição de patrão dos Banawá durante alguns anos. Bernaldo, já idoso, mora atualmente em Manaus.

¹⁸⁰ Nome brasileiro de Ifi, irmão de Bido. Atualmente reside, de forma alternada, entre a Maloca e a sua casa no igarapé Abasirimefai.

- Raimundo Pirau, conversa com os parentes Hi Merimã, estão aí!
- Baka, conversa na tua língua! Quando eu converso, eles não compreendem. Fala com eles, fala que queremos levá-los ao Palhalzinho.
- Vou dar terçado para eles, machados para trabalhar comigo. Meu freguês para mim – falou o patrão.

Alguns índios foram embora, oito Hi Merimã. Outros ficaram, mataram um camaleão e o botaram dentro da panela. Tiraram os ovos do camaleão [e os colocaram] na panela. Raimundo Pirau foi com Baka e conversou com eles:

- Hein, parente, vem cá. O patrão quer conversar contigo. Mas não compreendia a língua dele. Baka conversou com ele:
- O teu companheiro foi ao mato? Chama-o, o patrão quer dar terçado para ele. Baka mostrou dois terçados para ele.
- Pega um terçado para ti. Teu companheiro vai pegar outro terçado também.

Foram lá, o nome dele era Sussu. Era grande, assim como Badi. Firmino foi também.

– Índio, não corre ao mato, não. Eu quero que tu trabalhes comigo, [que sejas] freguês para mim.

Chamaram, pegaram lá, os trouxeram.

– Como é teu nome, na tua língua?

– Meu nome é Sussu.

– Ah, Sussu Hi Merimã! Este aqui é teu parente banawá. Paumari é teu parente também. Meu nome é patrão, branco. Eu sou patrão grande, meu nome é Firmino.

Trouxeram todas as maqueiras deles, soltaram os nós, só ficaram as estacas enfiadas no mato.

– Nós te levamos na canoa, cabe. Embarca tua mulher, embarca teu pessoal todinho. Tu não tens companheiro para cima, não?

– Não, só tem no alto Piranhas... Tem muito no alto do Piranhas. Eu só vim mesmo espiar o mato. Nós queríamos voltar de novo e encontraremos vocês.

– Está bom. Outro verão eu te levo ao alto Piranhas para procurar teus parentes

– Firmino falou.

Em certa ocasião Bido me contou que seu irmão Hade perguntou a Sussu pelo seu pai: ele respondia que morava no alto Piranhas, e indicou o rumo do poente. Sussu disse que seu pai se chamava Bairinu, e que um grupo grande morava junto com ele. De fato, diversos relatos dos Banawá indicam que os Hi Merimã não são um grupo isolado compacto, mas vários coletivos que na época circulavam entre o rio Branco, a margem sul do Riozinho e as nascentes do Piranhas, na habitual dinâmica de aproximação e distanciamento que também os Banawá desenvolveram na sua itinerância entre o Piranhas e o Purus.

Trouxeram. Baixaram, baixaram. Criavam uma cutia grande. Às cinco horas chegaram ao Palhalzinho, acima da boca do rio Branco, chegaram lá. Nós estávamos

plantando o roçado. A mulher do patrão, Marina, nos chamou. A irmã do Raimundo Pirau foi também, [era] paumari. Mandaram me chamar.

– Bido, o patrão está chamando! Firmino trouxe parentes de vocês, Hi Merimã. Firmino trouxe outros índios! Ele está chamando para vocês conversarem com eles. Deixe as manivas, não plante mais, trabalhe mais não.

– Está bom!

Nós fomos lá, chegamos à barraca.

– Cadê os parentes?

– Estão no quarto, mudando de roupa, mudando calção, camisa.

Num outro quarto uma mulher estava mudando de roupa também. Esperamos que eles terminassem de mudar de roupa. Chegaram. Papai conversou,¹⁸¹ Carlos também conversou com eles.

– Vocês podem conversar na língua de vocês mesmo, nós não vamos mangar de vocês, não.

Eles não compreendem português. Nós conversamos diferente, não é?

– Onde moram os parentes de vocês?

– Moram longe no alto do Piranhas! Só nós oito viemos pelo mato! Atravessamos muitos igarapés para varar no rio Branco. Nós queríamos espiar o mato e viemos para cá – disse Sussu.

A conversa dele era assim como Jamamadi, meu parente, nós compreendíamos a língua deles.

– Ah, está bom. Nós encontramos Manoelzinho primeiro, lá no Latawadi primeiro, com Bada, Manoelzinho, Manduquinha.¹⁸² Primeiro foi lá, [depois de] uma semana descemos.

[Agora] o patrão encontrou Hi Merimã no rio Branco.

Ficamos, passamos cinco dias no Palhalzinho. Hi Merimã queria andar no mato lá do [igarapé] Banawá.

– Vocês falam ao patrão: “Nós queremos andar no mato para caçar, matar porco. Eu flecho, eu flecho bicho”.

Firmino veio:

– Sussu, você vai andar no mato, vai caçar?

– Eu quero andar no mato, quero flechar anta, veado, eu flechei muito veado. Meu veneno é forte.

Tinha cinco flechas, o arco dele era grande.

– Sussu, tem muito caminho de castanha. Quebra vara, vai enfiando. Na frente tem outro caminho do castanhal, você marca todos. Quando você voltar, não vai perder o caminho. Você vai levar espingarda?

– Não, não quero espingarda, só flecha mesmo. Eu flecho bicho.

– Vai chegar às quatro horas?

– Vamos chegar ao meio-dia.

¹⁸¹ O pai de Bido e Ifi é Sawa. Como vimos anteriormente, ele adotou o nome brasileiro de Firmino, afirmando assim sua condição de liderança e de simetria nas relações com Firmino Cunha.

¹⁸² Manoelzinho, Manduquinha e Jamamadi foram os Jamamadi que contataram os Banawá e propuseram o estabelecimento de negociações entre eles e o patrão Firmino.

Saíram todos, foram embora. As mulheres também foram embora.¹⁸³ Nós fomos plantar roçado. Os Hi Merimã encontraram, mataram macaco, macaco-preguiça, nós chamamos *yao*, flecharam *yao* e trouxeram.

– Sussu, você matou o macaco?

– Matei, flechei.

– É bom, nós comemos também – papai falou para ele.

– Aqui está um machado para ti – Firmino deu um machado para ele.

Cortaram pedaços de madeira, partiram lenha, fizeram um fogo grande. Jogaram o macaco, esperaram. Raimundo Pirau foi ajudá-lo.

– Aqui está a faca para você rapar – Firmino tinha dado quatro facas para eles. Rape bem, você lava, corta e bota dentro da panela. Você cozinha e come, tem farinha para vocês.

Firmino tinha dado farinha para eles. Comeram. Ele não quis rapar.

– Sussu, é para você rapar!

– Não, não rapa, não, assim mesmo. Está gorda, tem banha!

– Não manga dele, é a boia dele mesmo.¹⁸⁴

Cozinharam em panelas grandes, duas panelas. Firmino deu panela para eles. Cozinharam até às oito da noite. Buscaram folha de banana, botaram as folhas de banana no chão. Pegaram um pedaço de madeira, cortou com a faca e furou a carne. Botaram toda a carne acima das folhas de banana. Raimundo Pirau ensinou, tinha dez pratos, colher também.

– Sussu, faz assim: bota farinha, molha a farinha para fazer o pirão,¹⁸⁵ aí tu comes a carne.

Pegaram caldo, molharam [a farinha], a mulher dele comeu também. A mulher dele era grande! Comeram.

– Você não quer carne, não?

– Não, não quero não, nós já comemos.

Nós conversamos, comeram. Sobrou carne, guardaram.

– Sussu, bota a tua panela acima do jirau.

Botaram a boia, tamparam a panela. Ficaram cinco dias.

¹⁸³ O diálogo indica à atividade caçadora das mulheres hi merimã; as mulheres banawá também se dedicam à caça habitualmente.

¹⁸⁴ Além da nudez corporal, os modos de alimentação indígenas são, para os ribeirinhos, um forte indicativo do seu comportamento selvagem. Timóteo Rosendo, antigo sorveiro do rio Branco que atualmente reside em Lábrea, me referia que “nas cabeceiras do rio Branco tem índio brabo daqueles que comem cru”, referindo-se provavelmente aos Hi Merimã.

¹⁸⁵ A farinha de mandioca é, para os Banawá e para os Hi Merimã, um alimento próprio dos *yara*, dos brancos. Em muitos momentos os Banawá afirmam que diversos tubérculos silvestres, castanha, babaçu, pães-de-índio etc. eram os alimentos próprios na dieta cotidiana – o plantio de mandioca é considerado uma inovação a partir das novas relações com os extrativistas. A cena revela a diferença que há entre as práticas culinárias indígenas e ribeirinhas

Às dez da noite conversamos: Carlos conversou, meu pai, meu irmão Mayeo¹⁸⁶. Conversamos bem, são parentes nossos, a cabeça deles [está] melhorando.

– Eu vou te deixar no rio Branco. Quando tu fores de novo, vais buscar teu companheiro lá. Volta no outro verão, [quando estiver] seco tu atravessas o Piranhas comigo. No meio do rio tem jacaré! Na boca do rio Branco, no meio do Piranhas, está seco. Atravessa na água, tu sabes onde é a minha casa aqui no Palhalzinho. O pai de Bido é Firmino, assim é também meu nome: Firmino.

O nome dele é Sawa, nós chamamos de Firmino, o meu nome é Firmino também.

Dormiram. O patrão ofereceu mercadoria dele: oito terçados, cinco machados amolados, isqueiros também.

– Sussu, você faz assim: você vira assim, acende [como] breu e faz fogo. Não deixa molhar, não; senão não pega fogo. Você quer calção?

Foi olhar, comprou muita roupa, um saco cheio.

– Essa roupa é para tua mulher. Tem calcinha para tua mulher, tem cueca para ti. Não uses tanga mais, não. Joga a tanga no mato. Só roupa mesmo, calção mesmo.

Nós dormimos. Firmino os deixou no igarapé do Matrinxã, parece que acima do igarapé do Matrinxã. Voltaram. Manoel Machado foi também, os deixaram lá. Nós ficamos até que o inverno começou, até o Piranhas ficar cheio.

Os Hi Merimã não voltaram mais, só essa vez mesmo. Os companheiros deles estão no alto Piranhas. Era para eu procurá-los, os parentes estão sofrendo muito. Mas eu não tenho companheiro, por isso não os procuro mais, não. Eu parei. São eles mesmos, o pessoal conta que eles estão varando acima de Lábrea. Têm muitos caminhos, muitas panelas deles, panelas de barro (Bido, Foz do Aripuanã, novembro de 2016).

Mais um ponto de divergência entre a avaliação banawá do isolamento hi merimã e a concepção indigenista de “isolamento voluntário”. Se, para nós, eles vivem num estado de “liberdade na floresta”, para os Banawá o isolamento é uma situação de carência e insuficiência, que precisaria ser superada. Inácio, no relato a seguir, reflete sobre as razões do isolamento dos Hi Merimã e dá testemunho das violências perpetradas contra eles:

Vocês estão falando da chegada dos Hi Merimã que não aparecem à gente, não se dão com a gente. Por que é que estão aparecendo? Aqui já apareceram porque Firmino deu um bocado de fósforo para eles. Deu fósforo. Já saíram atrás de terçado, pediram terçado porque gostam de terçado. Zé Preto¹⁸⁷ deu terçado para eles e a mulher levou. Mas eles não saem. Eles veem o pessoal que vai andar no mato, não aparecem porque são cismados com branco. Apareceram na casa do vovô também. Firmino tinha medo de andar sozinho... O trabalho de primeiro, o pessoal que trabalhava aqui, ia longe. Já

¹⁸⁶ “Mayeo” é corruptela de Ismael, nome português de Hade, irmão de Bido e Ifi (Carlos).

¹⁸⁷ Zé Preto morava perto da foz do rio Branco, era vizinho dos Banawá e foi morar na cidade de Canutama depois da desintrusão da terra indígena Banawá. Contudo, continua visitando a aldeia Paraíba nas festas anuais da Semana Santa e Sete de Setembro.

saíram aqui, quem morava aqui era o finado Isaias, pai de Zé Preto. Saíram aqui e foram varar, atravessaram na ponta do estirão, iam lá pro Sabuhun.

O pessoal diz que o Sebastião [Vítor]...¹⁸⁸ Em casa sabem, o vovô, que sabia muito bem também, disse que Sebastião atirou nos Hi Merimã. Daniel sabe também, eu conheço Daniel há muito tempo.¹⁸⁹ Ele é mais velho que eu, conheci o Daniel pequeno, mas eu comecei a trabalhar pequeno também e conheci o Daniel. Primeiro o pessoal trabalhava aqui perto, Bada trabalhava na boca do Matrinxã.

Eles não têm um canto, o canto deles é onde tem muita caça. Iam ao [rio] Piranhas, daí para cima tinha vestígios deles. Agora com isso que aconteceu, os caras que vieram da boca de baixo... Aconteceu duas vezes. O pessoal sabe muito bem que no tempo que cortavam seringá, Sebastião saiu atirando. Aí afastaram. Mas eles apareciam à gente que trabalhava com civilizado, e conversavam. Sempre víamos vestígios deles. Levavam as coisas da gente. Quando apareceram ali levaram as coisas de Zé Preto, Zé Preto não fez nada. Levaram panela, terçado, machado, farinha e foram embora. O que aconteceu é que [Sebastião Vítor] entrou e foi trabalhar lá. Tinham carregado uma farinha, oitenta litros de farinha empalhada no paneiro. Só que eles não conseguiram levar e estava abrindo a farinha – ele que conta, o cara que mata não conta aos outros a verdade. Disse que estavam conversando e que deu um tiro no rumo de lá. Escutou um grito por lá, diz ele, assim contou para nós. Nós perguntamos e disse: “Dei um tiro no rumo de lá” (Inácio, Foz do Aripuanã, novembro de 2016).

As mortes causadas pelo sorveiro Sebastião Vitor fazem parte de uma série de episódios de violência praticada contra os Hi Merimã. Noboi conta que encontrou os Hi Merimã no rio Branco e os convidou para ir com ele à Ressaca da Onça, localidade muito próxima da aldeia Paraíba. Noboi relata:

Eles usavam tanga, se pintavam de urucum, as mulheres tinham cabelos compridos, Eram dois homens, um velho e outro jovem, chamados Sussu e Yeno, e duas mulheres, uma velha e outra adulta, conhecidas como Margarida e dona Zeca. Os homens usavam flechas com veneno, as flechas [ficavam] guardadas no estojo de caraná do mesmo jeito dos Suruwaha. Gostavam de patauí e carne de anta, e comiam poucas qualidades de peixe. Não gostavam de farinha, que achavam dura, e preferiam *ayawa*, a massa de mandioca ralada e escaldada. Na aldeia eles derrubaram umas castanheiras, as pessoas ficaram com raiva por causa disso. Sussu e Margarida não tinham vergonha de fazer sexo no terreiro da aldeia. Depois de uma temporada eu fui deixá-los no mesmo ponto do rio Branco onde os tinha encontrado. Passaram uns tempos andando pelas terras do rio Branco descendo até a boca, até o rio Piranhas. Sebastião Vítor e Kurari os

¹⁸⁸ Inácio introduz aqui um relato de mortes entre os Hi Merimã perpetradas por extrativistas do rio Piranhas. Refere-se aqui a Sebastião Vítor Preto, sorveiro do Piranhas.

¹⁸⁹ Daniel é jamamadi, descendente dos Hi Merimã. Há, de fato, alguns jamamadi contemporâneos descendentes dos Hi Merimã.

mataram, alegando que eles tinham derrubado umas tigelas com leite de sorva na mata. Contam que, quando apontaram as armas sobre Margarida, ela suplicou que não a matassem, mas atiraram do mesmo jeito. Ao ver que ia morrer, Sussu agarrou com força o cano da espingarda, mas não conseguiu evitar a morte. Os quatro Hi Merimã foram mortos. Firmino ficou com raiva por eles terem matado desse jeito os Hi Merimã (Noboi, Paraíba, abril de 2014).

Toefi e Badi contam fatos semelhantes ocorridos também no rio Branco: os empregados de Firmino tinham ido pescar e deixaram o barco atracado na beira do rio Branco. Um grupo de Hi Merimã chegou e espalhou alguns mantimentos no batelão: açúcar, café, farinha. Zé Grande viu o que eles tinham feito e ficou furioso: disse que, se os Hi Merimã fizessem isso novamente, os mataria. Então os Hi Merimã atiraram uma flecha na barriga de Zé Grande. Quando seus parceiros chegaram, o encontraram agonizando, com a flecha no ventre: Zé Grande faleceu. Em outra ocasião, um grupo apareceu em casa de Manoel Machado, vizinho de Firmino no Piranhas. Eles tinham caçado uns macacos-barrigudos e chegaram na casa de farinha. “As pessoas se assustaram. Firmino pediu que não os matassem, eles só queriam farinha; mas o pessoal abriu fogo sobre eles e os matou. Há muitas pessoas que mataram os Hi Merimã e que estão vivos até hoje”, afirma Badi. Também o jovem Pedro Camilo rememora algumas histórias de violência que escutou do seu pai, Chagas Boi:

Os sorveiros estavam na cabeceira do rio Piranhas. Foram trabalhar. Quando voltaram à sua colocação na beira, perceberam que os Hi Merimã tinham estado lá e tinham levado algumas coisas. “Agora os Hi Merimã sabem onde estamos”, disse Isaias. Ananias disse: “Eu não tenho medo dos Hi Merimã!”. E foi aí que Ananias, Isaias e Ribeiro resolveram matar os Hi Merimã. Invadiram a aldeia deles, que estava no pé de um barranco, ao lado de um igarapé. Cada um deles tinha três espingardas. Atiraram em todos, os mataram, mas havia alguns Hi Merimã que estavam no mato e não tinham retornado à aldeia. “Temos que matar todos, se não, eles vão nos matar”, disseram. E só restaram os que até hoje ainda moram no mato (Pedro Camilo, Paraíba, julho de 2015).

Siro, o irmão mais velho de Noboi e Inácio, se refere aos Hi Merimã como os “Jamamadi do Piranhas”, habitantes do rio Branco e falantes de uma língua parecida à dos Paumari. Fala sobre eles com as seguintes palavras:

O patrão Firmino levou mercadorias para eles, naquele tempo nós morávamos no Yatifa, mas eu ficava no Palhalzinho trazendo sorva para o barracão. Depois de um tempo, o pessoal do Firmino voltou com mais mercadoria para os Hi Merimã. Eles demoraram uma semana em aparecer. Os *yara* ficavam batendo pau para chamá-los. Passado um tempo, o padrinho [frei] Isidoro subiu o Cuniuá e os Hi Merimã apareceram na

beira. Tempos depois, os Hi Merimã brigaram, se separaram. Um dos grupos apareceu perto da colocação em Batalha, o pessoal pegou um menino e uma menina pequena, que foram levados ao lago do Jari. Teve outra vez que o índio estava à beira de um lago com a sua mulher. Chegou à beira, foi morto por uma onça. Outra vez acharam índio tirando cipó. “Vamos lá conversar com ele”, disse a um dos meus companheiros. Mas quando chegaram perto, eles não estavam mais no lugar. Os Hi Merimã circulavam pela mata sem abrir caminhos. Atravessavam a mata carregando cestos com comida e com os seus pertences. Eles roubavam terçados e outras ferramentas dos acampamentos, e jogavam fora o leite de sorva depositado nas tigelas: queriam fazer facas com o metal delas. No mato achávamos as pontes sobre os igarapés, e as suas panelas de barro (Siro, Canutama, março de 2014).

Retomemos os relatos de Inácio, que descreve um das histórias mais narradas entre os Banawá: a época em que os Hi Merimã, açoitados pela pressão extrativista, se cindiram em dois grupos. Um deles, menor, avançou em direção ao rio Cuniuá, nas imediações da localidade Batalha; outro, mais numeroso, migrou rumo às nascentes do rio Piranhas, onde continuaria estabelecido até os tempos atuais:

Depois que apareceu Hi Merimã mesmo, quem contou para nós foi Josiel. Moravam aqui nessa capoeira, ali embaixo tudo era deles. Na boca do Matrinxã tudo era deles, lá eles moravam. Saíram daqui e foram para Batalha.¹⁹⁰ Você sabe que os índios saíram uma vez lá na beira. Saiu uma vez uma família. Essas meninas aí..., não deu para falar na gíria. A gíria deles é outra, a nossa é outra. A nossa é do mesmo jeito dos Hi Merimã, por isso ele pegou a menina e trouxe para conversar conosco. Josiel trouxe e mandou chamar-nos, o cara que morava aí era o filho do Raul, Zé Guedes. A menina dele veio chamar-nos. Nós fomos para lá conversar com elas. Conversamos. Depois de se darem conosco passaram o dia todinho, Josiel passou mais de uma semana lá: para ir ao motor dele precisava ir naquele dia buscar, ele ia buscar lá, depois [elas] ficavam conosco, se deram conosco. Ela contou que o cara deu um tiro lá, saiu atirando, teve um chumbo nas costas e o tio dela ficou paralisado. O pai dela o carregava, dessa vez foram embora de lá. Eu já trabalhei no Piranhas e varei no igarapé do Batelão e no igarapé do Gato.¹⁹¹ Daí eles vararam, só tinha um meio que tinha uns índios naquele meio. Dessa vez foi atirado, foram embora e fugiram ao igarapé do Batelão. Lá tem muito matrinxã. Pegaram um jacaré nesse igarapé do Batelão. Lá por cima tem o caminho dos Suruwaha, pega esse igarapé do Batelão. Aí atacaram: os Suruwaha lhes atacaram e eles atacaram os Suruwaha também.¹⁹²

¹⁹⁰ Batalha foi uma importante colocação extrativista do rio Cuniuá, situada a montante da foz do Piranhas. O nome do lugar faz referência aos ataques promovidos contra os Katukina do Coatá, que habitavam na região.

¹⁹¹ Afluentes do Riozinho, nas imediações do território suruwaha.

¹⁹² De fato, os Suruwaha relatam estes encontros violentos. Mixunawari, esposo de Jaxiri e pai de Aнимuru (uma das principais lideranças suruwaha contemporâneas) foi morto nos anos 1960 num ataque dos Hi Merimã.

O que é que eles fizeram? Correram, atravessaram. Assim que a menina conta: diz que apareceu um bicho lá e botou para comê-los. Atravessaram e botou para comê-los, já vinham de lá para cá (por isso que eu estava dizendo ao Gal, que Manoel falando disse que têm uns quinhentos índios...¹⁹³ Tem nada! Os Banawá não têm nem cem ainda! Não têm, isso aí já é ...). A menina conta, ela que contou – hoje em dia porque a mamãe já morreu, Zé Guedes¹⁹⁴ já foi embora. Passaram mais de uma semana aí, o menino conosco. Ela conta que o bicho os atacou e ia comendo-os. Vieram embora. Chegaram numa mediação, lá dividiu a família. Duas famílias que tinha lá: um cara saiu com a família dele e se mandou para lá; outro queria voltar, disse que não: “Não vou voltar mais, não. Sempre nós estamos morrendo! Embora lá, o bicho não come ninguém!” Andou um pedaço, ficou. A outra turma veio para cá. Atravessaram o Piranhas e vieram para cá, baixaram para esse lado do Purus, os outros vieram embora. Fez um acampamento para trabalhar lá – trabalhar não, para ficar morando lá.¹⁹⁵ Pegou a mulher dele e o filho dele. Deixaram longe o que ficou paralisado com medo de serem atacados pelo pessoal. Deixaram longe, levavam boia, ficava morando, porque não corria, não andava.

O pessoal fala – eu não posso nem dizer, o papai falava também – que existe mapinguari. Tem uma história que o pessoal diz que mapinguari não existe, nem a cobra grande existe. Eu não posso nem dizer. Mas mapinguari que ela fala é um bicho grande que pegava os caras e comia mesmo assim. Veio comendo. A família vinha para cá, outro vinha pra cá, ficou morando. Pegou o filho dele, pegou a mulher dele. Pegou a filha dele e se mandou. Atravessou, veio bater lá na Batalha, Josiel morava lá. Chegou lá, conversou com Josiel. Josiel não entendia, ia conversando pelas senhas. Só pelas senhas já sabe – nós aprendemos assim sem escrever, só pela senha aprendemos a falar, por que é que não aprende? Josiel entendeu: que ela vinha entregar o menino, entregava ao Josiel, que era para ele ter cuidado com a filha dele. Chama *mai*,¹⁹⁶ ele entendeu porque é mesmo a nossa língua. *Mai* assim, fazia assim, chegava. Falou para a filha dele, a filha dele ficou lá. Pegou a flecha dele e se mandou. Quando chegou aquele horário, nada dele chegar. As meninas botaram para gritar, gritavam, chamavam. Josias foi lá e falou com os filhos dele: ele saiu à frente, eles saíram atrás. Chegou lá à frente e o cara disse: “As meninas estão colocando uma isca. Vou mais não”.¹⁹⁷ Disse que não

¹⁹³ Em novembro de 2016 os Apurinã da aldeia Vila da Paz, na terra indígena Igarapé Mucuim, comunicaram à Funai a chegada súbita dos Hi Merimã nas suas proximidades, à beira do Purus - esse alarme foi desmentido dias depois. Inácio teve conhecimento da notícia, e se refere a ela neste momento do relato.

¹⁹⁴ Vizinho dos Banawá que residia na Ressaca da Onça (atual moradia de Cristiano, filho de Chagas Boi e Awamoni). Zé Guedes era filho do patrão Raul Guedes.

¹⁹⁵ Assim como no depoimento de Bido, a narrativa de Inácio apresenta a diversidade de grupos Hi Merimã. É interessante o contraste que Inácio estabelece entre “trabalhar” e “morar”, opondo a condição própria da atividade extrativista inserida no comércio regional à condição dos Hi Merimã, não submetidos a esse vínculo.

¹⁹⁶ *Mai*, o sol. O relato faz referência à maneira indígena de marcar os horários indicando as posições do sol no firmamento ao longo da jornada.

¹⁹⁷ Com medo de tratar-se de uma emboscada dos Hi Merimã e serem atacados por eles.

ia... O outro disse: “Eu também não vou”. “Embora dar uma chegada!” “Não, não vou” – e voltaram atrás. As meninas acompanharam e ficaram lá.

Passados uns dias, Josiel trouxe: “Vamos levar esse pessoal, acho que é do Banawá”. Trouxe. Chegou aqui e passou mais de uma semana. Ela foi embora, foram para Tapauá, do Tapauá foram para o [lago do] Jari. Sempre Zé Ferreira conta que se lembra de nós. Zé Ferreira diz que já casaram. O homem já fala igual a nós, não fala bem, mas fala português. Ela conta, fala com Zé Ferreira e diz que o irmão dela está nas bandas do trabalho no Javari. Está para lá, e ela está lá no Jari. Já casaram. Uma morreu com sarampo em Batalha. Depois da última viagem que Zé Ferreira deu [a menina] já tinha casado, está lá no Jari. Do Jari só sei o nome, sei que fica abaixo de Tapauá, sei que estão para lá (Inácio, Foz do Aripuanã, novembro de 2016).¹⁹⁸

¹⁹⁸ Neste relato Inácio faz referência aos fatos ocorridos em 1986 quando, após um embate conflituoso com extrativistas do rio Cuniuá, duas crianças hi merimã, Atxu e Ida, foram adotadas por famílias ribeirinhas do Cuniuá que migraram posteriormente ao lago Jari. O jovem Atxu chegou inclusive a colaborar com a equipe da Funai que inaugurou os trabalhos de localização e proteção da terra indígena, dirigidos pelo indigenista Adolfo Kesselring. Zé Ferreira, a quem conheci na região do Cuniuá nos anos 1990, foi um regatão atuante nos rios Tapauá, Cuniuá, Piranhas e Riozinho. O episódio referido por Inácio foi registrado num relatório da Funai em 1992, e revela detalhes sobre o destino do grupo Hi Merimã que se deslocou em direção ao rio Cuniuá após enfrentamentos com os Suruwaha:

Em julho de 1986 chegaram à casa dos Srs. João Rodrigues Auzier Filho e Raimundo Rodrigues Auzier (moradores da ilha de Malta, próximo à localidade 2 de Dezembro, Rio Cunhuá) 10 índios MARIMÃ, sendo: 1 rapaz de 20 anos (líder); 2 mulheres; 1 rapaz de 14 anos e 6 crianças, variando de 0 a 10 anos. Tais índios teriam saído do mato por conflitos com outro grupo indígena, segundo relato do índio Romerito, hoje viajando com a F.C. Rio Purus. Este conflito, confirmava-se à época, pelas tentativas de assédio, não pacífico, do grupo desconhecido à casa visitada pelos Marimã.

A intermediação do diálogo entre os Marimã e a família Auzier foi implementada por missionários da Jocum que atuavam na região. Por 3 meses o grupo Marimã conviveu com a referida família, participando das atividades de sobrevivência local. Foi neste período que João R. Auzier Filho foi a Manaus comunicar à Funai do ocorrido e pedindo auxílio para manutenção do grupo, conforme consta da Informação no. 062/86/5ª SUER de 16/09/86. Em outubro/86, o grupo Marimã retirou-se da casa dos Auzier, comunicando que se os “índios bravos” aparecessem, eles não seriam mais encontrados na referida casa. Após a saída, o grupo passou a ser visto na casa do Sr. José Luiz Barbosa (proximidade Igarapé Paraná); período em que teria havido conflitos entre os índios e o filho do Sr. Barbosa. Registra-se a esta altura, pela SUCAM o desaparecimento de 3 índios: o líder, a índia mais velha e uma criança de colo. Os outros 7 índios teriam fugido para casa desabitada, localizada no Igarapé Estirão do Brás, onde antes residia o filho do Sr. Raimundo Barbosa. Dias depois, neste mesmo local, foi encontrado o corpo de outra índia, já em decomposição.

Após o quadro acima descrito, as 6 crianças Marimã foram “adotadas” pelos moradores do local; apresentando, no entanto, debilitado estado físico. Em 1/11/1986 o índio (de 14 anos) Antônio e a índia (de 8 anos) Isabel, saíram para pescar, retornando apenas no dia 03/11/86, sendo que Antônio apresentava graves ferimentos na cabeça, atribuídos, por Isabel, a ataque de onça. Antônio, assistido pela médico da SUCAM, veio a falecer no mesmo dia. Pouco tempo depois, o índio (de 2 anos) Joia, faleceu de morte natural. Atualmente as 4 crianças Marimãs vivem com os Regionais, da seguinte forma: Romerito (12 anos), casa de Heleno Dias, no Igarapé da Palha; Isabel (10 anos), casa de João R. Auzier Filho (Deca) na ilha de Malta; Moisés (5 anos), casa de Josefa Barbosa, no Igarapé Limoeiro; Ari (2 anos), casa de João Auzier, ilha de Malta (Brandão, 1992).

Inácio concebe a vida indígena não associada ao convívio com os *yara* como uma vida sem aldeias e sem roçados, conforme foi apresentado em outro momento. A identidade dos isolados é variável nos relatos dos Banawá: ora são identificados como Hi Merimã, ora como diversos grupos, entre os quais os “índios-morcego” e os *yofori wata me*, os “índios-de-rabo”. Segundo o jovem Damião Camilo, filho de Awamoni, os índios-morcego moram no alto Piranhas e no Aripuanã; dormem com a cauda pendurada nos galhos das árvores, de cabeça para baixo. Matam gente, comem as pessoas assadas. Eles têm um rapé mortal, que produzem ao misturar o tabaco com a cinza da cabeça de uma espécie de calango d’água. Em relação aos “índios-de-rabo”, Tofe contava (é Badi quem resgata as lembranças) que moravam na cabeceira do Kitiya. Em certa ocasião, Awana foi caçar macacos, acompanhado de suas duas filhas, e ouviu os índios gritando de forma semelhante ao sapo *kose*. O companheiro de Awana disse: “Não vai lá, não. Tem índio brabo”. Mas Awana continuou seu percurso e flechou um macaco. Achou tabaco dos índios-de-rabo. Eles chegaram ao local e inalaram rapé junto com Awana, mas o tabaco dos índios-de-rabo era muito forte e Awana vomitou. Os índios-de-rabo comeram Awana. As filhas estavam na mata esperando-o, com a demora subiram numa árvore e choraram com medo. De manhã pegaram o caminho de volta, abandonaram o macaco que seu pai tinha abatido. Encontraram com seu tio, o companheiro de Awana, que tinha saído pelo caminho à procura delas. Contaram ao seu tio o que tinha acontecido e como seu pai tinha desaparecido. O tio deles juntou as pessoas da aldeia e disse: “Vamos matar os índios-de-rabo”. Prepararam flechas com curare *ia*, subiram o Kitiya e acharam a sua maloca. Mataram todos eles; depois, queimaram sua casa e seus roçados (a narrativa de Badi contradiz neste ponto a versão de Inácio, que nega a presença de roçados entre os *yofori wata me*). Inácio continua seu relato, com as seguintes descrições:

O pessoal fala, o vovô contou também, diz que existem esses índios. Ninguém sabe para onde estão, porque assim como estão os Deni, ninguém sabe se estão do mesmo jeito que os Deni: os Deni eram do Juruá, hoje em dia estão no Cuniuá. Ninguém não sabe. Acho que existem, ninguém sabe se estão morando aqui. O vovô contava e dizia que existem, que já viu dentro do Aripuanã. Ele conta que desses Hi Merimã, desses índios de rabo apareceu aqui essa notícia para a gente. Agora, ninguém viu. Outros falam, o pessoal do passado fala que não têm tapiri, o tapiri que fazem é do jeito do morcego. Ninguém sabe negócio do índio, se já foram embora, não sabem para onde estão. Quem sabe se não estão que nem o pessoal do Deni? Os Deni são lá do Juruá, hoje em dia estão no Cuniuá. Hi Merimã porque vivia por aqui também, hoje em dia ninguém sabe. Vestígios deles a gente sabe muito bem que estão ali no Aripuanã.

[...] Esses brabos, esses índios-de-rabo existem, mas eles não são mansos. Ninguém encontra a sua aldeia. Panela ele pode ter, mas ele não carrega, daqui acolá ele deixa para não carregar. Por isso que a gente topa as panelas deles. No Piranhas, no [igarapé] Pirapucu, eu trabalhei lá, cheguei e peguei uma malária no meio da mata e estava fedendo a fumaça. O menino, meu sobrinho, chegou lá e disse:

– Você está esquentando um fogo?

– Não. Embora que eu estou com febre!

Ele queria encher o balde dele e viemos embora. Me chamou para ir no outro dia.

– Rapaz, não vou, não aguento, não. Pode dar-me outra febre de novo.

Depois Manoel foi com Tiago no mesmo canto. Queria destampar de noite, furar uma copaíba lá perto.¹⁹⁹ Chegou lá fedendo a fumaça. Olhou e disse:

– Fumaça!

Chegou lá, o fogo aceso, o cara tinha saído. Estava tudo novinho, molhado e duas panelas emborcadas. O cara saiu quebrando, Manoel saiu atrás. Tiago estava com medo, voltaram. Manoel queria trazer e Tiago não deixou. Chegou lá Manoel e disse.

– Rapaz, tinha uma panela bonita, Inácio. Para você não dizer que é mentira nossa. Embora lá para você ver, embora buscar, vou buscar!

– Não, deixa lá mesmo.

No rio Branco eu já achei muitas panelas. Achei no rio Branco, achei no igarapé da Vareja, achei lá no Munguba. Ninguém vê mais nada, não, mas está lá emborcada no toco do pau, já achei panela. O índio não carrega, ele faz. Ele fabrica e deixa lá para não carregar porque pesa muito. Agora que eles estão acostumados já têm plantas, aí eles têm na casa, que nem nós tínhamos em casa que mamãe fazia, tia Chiquinha, Lina faziam.²⁰⁰ Hoje em dia estão esse negócio de fazer panela já acabou. Mas nós tínhamos, nos usávamos também. Mas para carregar! Nesse pedaço do Sitiari, no Paturifa, no Karabefa, no Jumahi, no Apituã que chamam também, no Bokiyafi,²⁰¹ lá onde mataram Pereira, todo canto esses pedaços o cara pode ir lá que têm as panelas. Levam as coisas, a panela está lá, e usam. Eles não carregam, não. Eu tiro por nós, do mesmo jeito esses índios brabos também, que fazem do mesmo jeito (Inácio, Foz do Aripuanã, novembro de 2016).

Se para a política oficial o “isolamento” define a condição de vida hi merimã, para os Banawá a permanência do trekking é um dos seus traços mais expressivos. Os relatos banawá transmitem ainda detalhes importantes sobre a vida hi merimã e revelam como uma dinâmica de aproximações e distanciamentos continua gerando processos de diferenciação entre grupos

¹⁹⁹ A prática regional de extração de copaíba utiliza um trado para perfurar o tronco até o óleo jorrar. O buraco do trado é tampado com um pedaço do pau, e destampado depois de dois ou três anos para obter novamente o óleo.

²⁰⁰ Iva (mãe de Inácio), Daka (Chiquinha) e Nao (Lina), todas elas já falecidas.

²⁰¹ Locais de residência antiga, na região leste da terra indígena Banawá, mais próximos ao rio Purus.

Hi Merimã: se eles vivem “isolados” em relação ao nosso mundo – que monitoram, analisam e escudrinham de modo permanente –, eles não vivem isolados entre si. Os seus varadouros, habitações e trajetórias (rastreadáveis nas entrelinhas dos seus caminhos na floresta) dão prova de que o isolamento, além de produzir misturas, pode produzir também novas diferenças, que reformulam numa “escala reduzida” (Lima, 2005, p. 79) suas redes de socialidade. Em diálogo com Gow (2011) acerca do caráter *especulativo* destas análises, podemos dizer que as mesmas partem das percepções daqueles que, de fato, *se espelham* na trajetória dos Hi Merimã: assim como eles, os Banawá optaram pelo “isolamento voluntário” em décadas passadas, e hoje são capazes de transmitir-nos esse ponto de vista, pois, efetivamente, eles já passaram por isso. No discurso de Inácio, a vida hi merimã é concebida através de uma série de detalhes que caracterizaram a vida banawá em décadas passadas. Ao refletir sobre os Hi Merimã contemporâneos, os Banawá refletem sobre sua própria trajetória e, talvez por isso, não manifestem muita convicção sobre a viabilidade do isolamento: os Hi Merimã, assim como eles, um dia irão retomar suas relações com os outros, e obter plantas, e fazer aldeias como a Paraíba.

5.5 O fim dos Yima

Noboi conta que foram duas as guerras que os Banawá tiveram que enfrentar ao longo do tempo: a guerra contra os *yara* no Apituiã e a guerra contra os Yima, “uns índios que eram como mapinguaris”. Os Yima expressam, do ponto de vista Banawá, a extrapolação da alteridade possível, uma hipérbole inaceitável da diferença. Inimigos canibais, eles ocupam uma posição-limite neste mundo, com a qual a única relação possível a ser instaurada é a supressão. Em paralelo à afirmação de Gow a partir do mundo vivido pelos Piro em relação aos “índios selvagens” e os “gringos”, os *yara* e os Yima formam os polos gêmeos de um sistema (1993, p. 329), definindo assim seus limites.

O precedente da memória bélica sobre os Yima se situa, para os Banawá, nas narrativas sobre Mowewawa (ou Sakari, em outras versões), o menino surgido no ouriço de uma castanha. Contam que antigamente havia uma mulher que gostava muito de agradar as crianças, era sempre afável com elas e queria muito ter um filho, mas nunca conseguia engravidar. As outras mulheres debochavam da mulher infértil, e jogavam nela os umbigos dos ouriços de castanha. Um dia as mulheres percorriam o varadouro de um castanhal, quando encontraram um ouriço

grande. Olharam o ouriço e perceberam que balançava sozinho. Levantaram-no, viram que era pesado, o quebraram com cautela e se surpreenderam ao ouvir uma criança chorando dentro dele. Sim, havia uma criança dentro do ouriço. Cortaram o cordão umbilical com cuidado e colocaram nela o nome de Mowewawa. As pessoas acharam que Mowewawa deveria ser criado por aquela mulher que gostava de agradar as crianças, que queria engravidar e de quem elas zombavam jogando os umbigos dos ouriços de castanha. Até recentemente as pessoas conseguem identificar o lugar onde estava a castanheira de Mowewawa – “é preciso mais de oito homens para abraçá-la”, diz Inácio, e indica que ela caiu recentemente, já muito velha.²⁰²

Naquele tempo havia três aldeias: uma mais distante, outra que ficava mais perto dos castanhais, e a última aldeia, onde morava um xamã. O xamã caminhava pelo varadouro com a sua esposa. Onde ela urinava, surgia uma planta de tabaco. Urinava de novo, e crescia o tabaco. A mulher, ao perceber isso, disse ao xamã, seu esposo: “Olhe isso, onde eu urino cresce um pé de tabaco!” O xamã foi conversar com as folhas, a planta de tabaco disse: “Quando você quiser conversar comigo, pise bem as folhas e misture-as com as cinzas do cupuí e do cumaru, você faz o rapé e cheira”. E o xamã começou a fazer rapé e conversar com o velho xamã que tinha morrido. Este xamã falou sobre o ouriço de castanha onde estava Mowewawa, a quem as mulheres encontraram quando estavam andando no castanhal. É por isso que, se alguém jogar o umbigo de um ouriço de castanha numa mulher grávida, ele com certeza vai morrer; a mãe perderá o menino, dizem as pessoas. E é no contexto narrativo sobre a origem do tabaco que é apresentada a vida de Mowewawa: nascido no ouriço da castanha, ele cresceu jovem e forte,

²⁰² Contudo, os Banawá divergem a respeito da localização da castanheira de Mowewawa: Badi diz que se encontrava nos castanhais do alto Kitiya (igarapé Banawá); Inácio, no igarapé Hiyama, nos castanhais da região do Apituã; Sabatão diz que ela estava no Kosofa (igarapé Geissuã); Tideke diz que o menino nascido no ouriço da castanha foi encontrado no igarapé Abonofa, um pequeno afluente do Apituã; e Bido conta que, conforme aprendeu de seu pai Sawa e de Yowaki, a castanheira estava situada num pequeno igarapé afluente do Curiá, chamado Barawa.

Badi relata uma versão alternativa deste relato: “Num castanhal do alto Kitiya as pessoas juntavam os ouriços. Jogaram um ouriço muito grande no pé de uma castanheira. Os ouriços batiam uns com outros e se ouvia o barulho da água que tinham dentro. Quando jogaram o ouriço grande, ouviram o choro de um menino. Disseram a Habowe, irmão de Sawa: ‘Quebra com cuidado esse ouriço, parece que tem um menino dentro’. Habowe cortou o ouriço com cuidado: de fato, dentro dele havia um menino. Cortou o cordão do umbigo e disse: ‘Vou criar este menino’. A mulher de Habowe, que se chamava Firi, já estava amamentando seu filho pequeno, por isso pode amamentar também o menino nascido no ouriço da castanha, a quem chamaram Sakari” (Badi, Maloca, abril de 2016).

com uma destacada habilidade para a caça. Mas, numa dessas expedições venatórias, foi capturado e morto pelos Yima, como descreve o relato de Bido:

Yowaki ensinou o menino a matar muito veado. Flechavam veado de veneno, flechavam macaco de zarabatana. O vovô Yowaki lhe ensinou.

Vovô Yowaki botou roçado, tinha muita pupunha madura, parece que perto do Quaru, do [igarapé] Geissuã. O roçado de Yowaki ficava lá.

– Eu vou buscar minha pupunha lá.

O vovô foi lá e levou [o menino]. Criaram o menino junto com o irmão dele também.

– Papai, nós vamos à frente, você vai atrás. Nós vamos à frente para flechar macaco-prego, para nós comer com pupunha.

– Está bom, então vai à frente.

Foi à frente com o irmão dele. Flecharam três macacos-prego. Às três horas da tarde chegaram lá. O pai deles tirou pupunha, cozinham a pupunha e esperaram que o macaco-prego cozinhasse. Assaram também. Até as cinco horas; às seis horas os guaribas gritaram.

– Papai, nós vamos flechar os guaribas.

– Meu filho, não. Parece que são os Yima (nós chamamos Yima aos Juma) – o pai dele sabia.

Foram lá...

– Embora, meu irmão, vamos flechar guariba!

Os guaribas gritaram, havia uma árvore grande, uma sumaúma. Os Yima ficavam no toco da sumaúma. Ele não conheceu. [O Yima] estava olhando de cima.

– Cadê os guaribas? – ficavam olhando e olhando. O seu irmão ficava perto dele.

Um Yima arpoou o menino. O pau deu na barriga dele. Gritou, gritou. O Yima o matou. O irmão dele correu.

– Ah! Um Yima me arpoou! Meu irmão, corra, vá chamar o papai, para que o papai fleche o Yima também!

Os Yima flecharam e desceram. Era uma sumaúma grande, os Yima desceram.

– Papai, olhe meu irmão! Um Yima o arpoou, ele o matou! Embora lá!

– Fique aí! – disse a mulher [do pai] dele –, fique aí mesmo!

– Yima não me mata, não.

– Aqui mesmo!

– Papai, tem sumaúma, Yima matou ele aí mesmo. Tem sangue de meu irmão.

– Volte. Volte, eu vou embora, fique com a sua mãe! Eu vou buscar o Yima.

Foi atrás, foi atrás. [Os Yima] carregavam o menino, era um menino muito pesado. Yima torou, toraram no meio. Cortaram no meio, os Yima levaram um pedaço, outros levaram a cabeça. Encontraram, pegaram as flechas, flecharam o Yima nas costas, o Yima morreu. Deixaram um pedaço do menino. O Yima morreu também de flecha. Buscaram o outro Yima, encontraram de novo. O Yima caiu na água e sumiu ligeiro, não o pegaram mais, não.

– Quero flechar Yima de novo, mas não deu mais, não – e voltaram atrás.

– Yima, vem cá! Embora brigar! Você flechou meu filho, vou lhe flechar também!

Os Yima estavam com medo, foram embora. Ele voltou, pegou o pedaço do filho dele, trouxeram o pedaço do filho e o enterraram. Não dormiram, já tinha escurecido. De manhã cedo vieram para cá. Chegaram meio-dia ao Banawá, ao Yatifa, no igarapé da Pedra, onde está o campo do avião. Conversaram com Yowaki, meu avô.

– Eu estava criando o menino, os Yima o mataram. Eu não queria deixar, os guaribas gritaram, foi buscar os guaribas e os Yima o arpoaram. Eu flechei só um, os Yima sumiram, foram para lá no Cainã. Correram, caíram na água.

Hoso do Banawá e Bairewa, só eles dois: Yowaki os mandou.

– Vai espiar Yima. Parece que os Yima moram perto do Cainã. Espie a casa deles e volte. Será que não vão pegar vocês também?

– Não, eles não vão nos pegar. Nós sabemos.

– Então você vai.

Hoso e Bairewa do Banawá foram lá procurar a casa dos Yima (Bido, Foz do Aripuanã, novembro de 2016).

A morte de Mowewawa a mãos dos Yima provocou a reação contundente dos Banawá, que se vingaram até causar o extermínio dos canibais Yima. Vejamos agora a narração feita por Inácio:

Sina [o tabaco], que o pessoal conta, essa é uma história que passaram para nós. Não existia *sina*, é uma história do pajé. Diz que era uma mulher que urinava nos cantos. Urinava naquele canto, tipo um banheiro – a gente tem um banheiro certo e a pessoa vai lá. Ela urinava, quando ela chegou lá tinha um pé de planta de *sina*, com flor. Ela chegou, urinou, voltou e contou ao marido. O marido dela chegou lá, olhou e ela disse:

– Ah! Que flor bonita! O que é?

Ela perguntou ao marido dela para que servia.

– Eu não sei, não. Eu sei que não tinha pé, agora está nascendo essa planta onde você urinava. Deixe comigo.

Foi lá, quebrou, tirou, pisou, secou. Botou, ficou olhando, tirou uma folha... O pajé quando ele está se preparando para ter *arabani*, usa aquela folha debaixo da castanheira. Pegou uma folha, esfregou todinha e misturou com *sina*. Chamou o povo e disse:

– Isso vai ser uso de nós, isso aí vai ser nossa cultura.

E começou dando. Os outros ficaram com medo.

– Deixem comigo, vou tomar. Se eu morrer...

Foi lá, cheirou com força e tomou. *Sina* o pajé deixou para usar. Chamou todo mundo. O uso do *sina* é na boca da noite... – vamos dizer que nós somos muitos: uma noite é meu, aí foi espalhando. Uma noite eu faço e eu dou para todo mundo tomar, hora

de dormida. Todo mundo vai tomar. Outra noite já é outra pessoa. Foi espalhando assim.²⁰³ Já na hora de cantar, quando está com sono. O pajé falou que ficou para espertar o sono. Começou a espalhar esse *sina*, mas foi achado onde a mulher mijava. Assim que a vovó contava.

É uma coisa que a gente vê assim. A gente conta assim, a gente nunca vê, que nem tio Pedro²⁰⁴ conta da criança. Quem é que diz? Isso todo mundo sabe. Chamam *mowe* à castanha. Já botaram até o nome, Mowewawa. É uma castanheira, já cheguei a ver a castanheira, mas não cheguei a ver a pessoa que foi tirada do ouriço de castanha. A castanheira meu irmão conhece, Sabatão conhece, Badi, tio Carlos, todo mundo conhece, esses mais velhos. Os mais novos não conhecem porque ela já virou. Quem quebrava era meu irmão, só que ela virou agora. É uma roda, o Bernaldo – nós trabalhávamos com ele – fez uma roda, é daqui para aquela placar solar. É grande a castanheira. Bernaldo é alto. Chegou lá, diz que dá três alturas do Bernaldo para cima, e é grossa a castanheira. É lá no Bacia, no igarapé Hiyama. Tem a castanheira lá. Diz que acharam essa criança, é invocado, ninguém sabe. A menina quebrou, quando chegaram lá juntaram, elas comem castanha. Juntaram e começou bolando a castanha. A menina viu, disse que o ouriço de castanha era grande. Tinha uma mulher lá, umas crianças mamavam. A parteira chegou lá, escutou: pegou o umbigo e escutou. Mandou a menina quebrar. Quebrou com cuidado. Tirou. Por isso, hoje em dia é uma ciência que eu acho que é verdade. Porque a mulher que era parteira disse: “se a mulher estiver buchuda e jogar nela aquele umbigo de castanha, ela morre sem ter o menino”. Eu conheci uma mulher, o homem que era namorado dela se juntou. Ela ficou com raiva, esperou o tempo da castanha, pegou o umbigo da castanha – a mulher já estava buchuda –, jogou e a mulher não teve filho, morreu mesmo. A gente tem cuidado com esse umbigo de castanha. Foi achado, a verdade é que foi achado o menino dentro do ouriço de castanha.²⁰⁵

O menino foi criado, até que os Juma²⁰⁶ o mataram. As pessoas contam, a vovó contava. Esses Juma acabaram, mas escapou um que tio Pedro estava dizendo, diz que escaparam só duas crianças. O pessoal fala que estão lá no Mucuim, não sei. Porque o

²⁰³ O uso coletivo do tabaco entre os Banawá, descrito por Inácio, é idêntico ao uso suruwaha.

²⁰⁴ Nome brasileiro de Bido, sogro de Inácio.

²⁰⁵ A conexão “umbilical” entre castanhas e crianças é um tema também presente na mitologia paumari, que aparece na longa narrativa sobre Kahaso: “Kahaso encontrou uma castanha e chamou os outros. Ele não chegou a nomear as castanhas, ele as jogou na água e um pequeno peixe sussurrou seu nome: *moi'di*. Ele disse: “Os mais novos vão chamar esses frutos de castanhas, e eles vão gostar muito”. Na verdade, eles trabalharam para que não ficassemos sem comida, nós que nascemos por último. Eles decidiram fazer cestos para encher com castanhas. Cortaram cipós e começaram a tecer paneiros. O próprio Kahaso ficou entrelaçado na trama, se transformou em anaconda e caiu na água. Os irmãos tentaram parar a fera rumo ao rio. Pediram ajuda de vários pássaros de bico logo até que finalmente o menor deles, a ariramba-miudinha, arpoou a anaconda na parte de trás da cabeça e perfurou a barriga de Kahaso. Desde então todo mundo tem umbigo” (Bonilla, 2007, p. 38; tradução minha da versão em francês da autora).

²⁰⁶ “Juma” é a expressão, no português regional, equivalente a *Yima* em língua banawá. A maioria dos grupos indígenas do Médio Purus identificam uns inimigos “Juma” com as mesmas atribuições de violência e canibalismo que encontramos nos Banawá.

Mucuim que tem os índios lá é os Juma.²⁰⁷ O cara que trabalhava aqui, o Peruano – o filho dele mora aí – é Don Carlos. Morava no Caroço. Don Carlos é peruano. Ele não podia entrar, trabalhava com Elói dentro do Mucuim, comerciante forte. Eles trabalhavam lá dentro e os índios não deixavam. Esses Juma pegaram, o peruano foi lá e conheceu que estavam aqui. Levaram para lá e estão para lá, porque é do mesmo jeito a fala. O peruano entendia. Eu sei que foi acabado. Acabou não, o pessoal de Orlando²⁰⁸ foram para lá e mataram um bocado. Estão para lá. Os daqui já acabaram, porque o cara que tinha pajé acabou com eles mesmo.²⁰⁹ O cara foi lá, foi fazer a mudança. Começaram a carregar as pupunhas do pessoal do Quarú. Lá tem os castanhais. Carregaram semente de pupunha e começaram a plantar. O cara saiu buscar a pupunha dele, não deu para chegar lá e dormiu no meio da viagem. Começou a cantar guariba. Era de tarde, estavam cuidando de fazer um tapirizinho. Pediu ao pai dele e disse que ia flechar guariba.

– Vai com teu irmão.

Foi. O irmão dele chegou meio atrasado, vinha devagar para macaco não ver. Zarabatana o cara mata muito enquanto ele não enxerga. Foi chegando lá, olhando para cima e o Juma o arpoou. Juma usa flecha, usa haste também, só que é *hado*. Voltou, o pai dele sabia. Contou ao pai dele. Chegou lá e só estava o sangue. Ele fez o negócio dele, o *arabani*, jogou as pragas e quebrou a reata. O Juma estava tirando embira. Quando chegou lá, flechou o Juma. Pegou de novo, diz que tem um lago e eles caíram na água, atravessaram pro outro lado. Trouxe um pedaço, aterraram de manhã. Diz que ia de novo, foi lá, ia observar uma semana. Conseguiu atravessar lá. Era pajé também, ele sabia. Fizeram o *arabani* deles e atravessaram. Quando chegaram lá, tinha a aldeia deles mesmo. A planta deles era mais aquela taioba da folha grande. Foram para matar, mas era muito e não dava para matar. Quando foram já de noite, às seis horas foram

²⁰⁷ Inácio se refere aqui ao grupo Kagwahiva denominado Juma, no interflúvio Purus-Madeira, que chegou ao limite do extermínio nos massacres perpetrados nos anos 1960 sob o comando de patrões de Tapauá e Canutama. Em virtude das relações indígenas e indigenistas dos últimos trinta anos, e das decorrentes trocas de informações, os Banawá passaram a identificar os Yima das suas narrativas com os Juma do rio Mucuim. Não considero viável esta equivalência: de fato, o termo “juma”, *yima*, possui ampla abrangência para referir-se a grupos inimigos.

Bido também afirma que as duas crianças sobreviventes no ataque de Bairewa e Hosó aos Yima são os atuais Juma do Mucuim, conforme relata:

“Parece que o pessoal de Lábrea, do Cainã os pegou. O menino estava chorando à beira do Cainã e o pessoal o pegou. [Disseram:] “Os Banawá mataram nosso pai, morreram todos. Nós corremos e ficamos aí. Vocês não nos acham ruins?” “Não, nós não achamos vocês ruins, vamos criar vocês” [disseram os moradores do Cainã]. Levaram os Yima a Lábrea, o patrão os está criando lá. Eles estão morando agora abaixo de Canutama, no Mucuim. Estão aumentando agora, Yima casaram com mulher branca, parece que o irmão dele casou, estão aumentando agora lá. Conheci lá no Tapauá, meu neto André os conheceu também em Canutama. Nossos pais eram muito bravos, os Banawá brigaram com eles e mataram todos. Agora nós não temos raiva mais, não. Os pais deles morreram. André sabe, conversou com eles em Canutama. Faz tempo já, essa é a história que o papai falava, a história que estou lembrando” (Bido, Foz do Aripuanã, novembro de 2016).

²⁰⁸ Orlando França, comerciante que em 1964 agiu como mandante do ataque à aldeia dos Juma; na época era juiz de direito em Lábrea.

²⁰⁹ Bairewa é o xamã banawá que, em outras versões aparece como autor do extermínio dos Yima, junto com seu parceiro Hosó.

para lá, chegaram, começou escurecendo. Iam jantar, diz que era um moquém bem grande. Grande moquém. Chegou lá.

– Estou com fome.

– Eu também.

Foi olhar, diz que era carne de gente e carne de bicho do mato. Saiu escolhendo, trouxe um pedaço de veado e foram comer. Ficaram lá fazendo hora. Disse:

– Já está na hora de nós irmos.

Quando foram lá se acordou um. Entraram debaixo da touceira de taioba. O homem chegou, a mulher ficou de cócoras, o homem ficou olhando para cima. Ela mijou, ele aguentou, dizendo: “Você vai me pagar!” Aguentou e foram embora. Demorou, demorou, foi pra lá.

– Fica aí na porta – só tinha uma porta. A casa dele é que nem casa de Suruwaha, a beira é encostada.²¹⁰ Eu nunca vi, mas diz que a casa deles é encostada, só tem uma porta. Aguentou lá.

– Fica na porta, vou entrar.

Entrou lá dentro, pegou, desarrumou todas as cordas dos arcos, foi tirar as flechas e as hastes. Desarmou todinho e carregou.

– Agora já acabou. Agora vou matar. Vou começar do fim, fica aí. Quem for sair vai batendo.

– Está bom.

Entrou, começou de lá, quando chegou à metade se acordaram atrás das flechas. O pau estava comendo lá dentro. Os outros já estavam morrendo. Vão sair de lá, foi matando. Foi matando aqueles da porta, já tinha um monte. Foi passando mais devagar. Foi passando um por cima do outro, já estava um monte. Batia um, batia outro, já estava feito um monte, um passava por cima do outro, ia caceteando, mataram todos. Acabou os Juma e o dia amanheceu. Chegou lá, tinha um alguidar grande, tipo um forno, bateu encima com o cacete dele e quebrou. Saíram dois meninos. Pulou, bateu nos meninos. Os meninos correram e caíram na água, escaparam dois. Diz que mataram todos, por isso não existem mais os Juma nesta área aqui. Mas de primeiro tinha, o pessoal contava que existia, nem que o mapinguari que nós estávamos falando. Tem vários índios, mas ninguém sabe, porque quando a Funai chegou, quando a Inspetoria chegou²¹¹ [dissemos]: “Já pegamos esses Hi Merimã”. Por isso que às vezes a gente fala para a Funai: “Hi Merimã somos nós” (Inácio, Foz do Aripuanã, novembro de 2016).

A declaração final de Inácio não pretende estabelecer uma equivalência entre os Yima e os Hi Merimã. Ela afirma a diversidade de indígenas na condição de “brabos” e, de novo, expõe a sua crítica à política de proteção de índios isolados da Funai, afirmando a autonomia banawá sobre o seu território habitado.

²¹⁰ Em realidade a casa suruwaha não tem portas nem paredes. Ela é aberta nas suas laterais, ou seja, a sua cobertura não é “encostada” no chão.

²¹¹ Do antigo Serviço de Proteção aos Índios.

Capítulo 6

Antissociológicas Arawá

“Hoje já há um relativo acordo quanto ao que estas sociedades não são, e se sabe bem como uma ou outra é; o problema, então, é o de se determinarem positivamente comparáveis, invariantes e variações: estruturas” (Viveiros de Castro, 1986b, p. 265).

Em termos “sociológicos”, a etnografia dos Suruwaha que antecedeu ao meu trabalho de campo junto aos Banawá mostrou uma persistência da vida coletiva contra os movimentos de homogeneidade: uma incapacidade para uniformizar as relações e gerar pontos de vista totalizantes. Foi esse um dos pontos de partida que condicionou meu olhar para compreender – por comparação, proximidade ou contraste – a maneira em que os Banawá “organizam” as suas relações. Em ocasiões anteriores analisei a trajetória suruwaha e as suas dinâmicas de formação de coletivos (Aparicio, 2014; 2015a). A “unificação dos subgrupos” (Kroemer, 1994) que sucedeu à crise derivada dos impactos do avanço da expansão extrativista na região interfluvial Purus-Juruá foi a saída necessária que os Suruwaha encontraram para superar o abalo demográfico e a situação de fragilidade vivida pelos diversos coletivos locais –*dawa*. Isolados numa área de floresta de terra-firme afastada das principais rotas fluviais, dominadas por sorveiros que ocuparam as margens dos rios Tapauá, Cuniuá e seus principais tributários, os Masanidawa, Sarukwadawa, Adamidawa, Kurubidawa e outros adotaram uma área de refúgio – o território habitado pelos Jukihidawa – e passaram a compartilhar um único espaço residencial, de forma que o conjunto do grupo passou a habitar ordinariamente na mesma casa, *uda*. A transformação operada foi muito significativa: o “conjunto multicomunitário” dos diversos *-dawa*, que mantinham relações de intercâmbio, aliança e rivalidades, foi comprimido num único lugar. A dinâmica mais consolidada mantinha a construção de diversas casas, todas elas muito próximas (na microbacia do igarapé Jukihi, conhecido como Pretão pelos sorveiros), mas a tendência con-

vencional mantinha a totalidade do grupo numa casa única: depois de uma temporada, o *anidawa* (“dono”) de outra maloca convidava o grupo a mudar de residência. Somente nas épocas de abertura de novos roçados, ou em situações de alta tensão provocadas pelo excesso de episódios de fúria que geravam mortes por envenenamento com timbó, as pessoas optavam pela dispersão em várias residências. Porém, superadas as tensões sociais, mantinha-se o desejo de reagregação: todos voltavam a residir numa mesma *uda*.

Contudo, a sensação de unificação sempre foi vivida de maneira insuficiente, antitética. A própria “autodenominação” Suruwaha, surgida a partir da insistência indigenista nos anos 1980 (época do “contato” com o Cimi e, logo depois, com a Funai e com a Missão Jocum), é de alguma forma uma espécie de ironia antiétnica: para responder à pergunta “identitária” sobre qual seria o nome do povo, primeiro eles se declararam Katukina (para eles, um grupo *waduna*, estrangeiro, o que certamente indicava um tom jocoso em relação à demanda dos visitantes indigenistas), depois se etiquetaram como “Suruwaha”, epônimo de um grupo liderado por uma pessoa chamada Suruwaha que não sobreviveu aos massacres, e que era conhecido pelo sua proximidade e convivência com os extrativistas do rio Cuniuá. Ou seja, eles ironizaram com a presença dos indigenistas do Cimi na sua casa, e recorreram a esse convívio como “marca identitária” que os assemelhava ao antigo grupo de Suruwaha, envolvido em relações habituais com os estrangeiros. Essa “etnônimo” perspicaz e bem-humorado teve todas as condições favoráveis para consolidar-se. De fato, a trajetória suruwaha a partir de 1980 está marcada pela coexistência quase simbiótica entre eles e os *yara*: não mais os perigosos extrativistas que perpetraram os massacres, mas sim os novos hóspedes indigenistas, missionários e sanitaristas que até hoje dominam quase totalmente as relações “externas” dos Suruwaha, desdobrando em diferentes versões a sua ideologia protecionista.

De todas formas, nos últimos anos é possível observar uma mudança no padrão residencial que talvez aponte uma velha ênfase no padrão relacional do grupo. O compartilhamento de uma única residência para a totalidade da população – que dominou durante estas quatro décadas de assistencialismo indigenista – está sendo abandonado em favor de uma fragmentação permanente de grupos de germanos, numa dinâmica semelhante a que apresentava a antiga rede de coletivos. As diversas casas continuam sendo construídas num território relativamente reduzido (sempre o antigo espaço *jukihidawa*), todas elas ocupadas de maneira “incompleta” – as

casas poderiam acolher mais de uma centena de pessoas, mas só os parentes próximos do *anidawa* residem nela. Certamente a retomada desta dinâmica de dispersão de coletivos simultaneamente autônomos, mas inter-relacionados quase cotidianamente, contribui a neutralizar as tensões em função das frequentes crises coletivas de envenenamento mortal, presente de forma dramática na vida suruwaha. O movimento centrífugo que os Suruwaha estão desenvolvendo parece atualizar a tese de Clastres, segundo a qual “por ser sociedade do múltiplo, a sociedade primitiva não poder ser sociedade do Um: quanto mais houver dispersão, menos haverá unificação” (Clastres [1980] 2004, p. 248). Dá a impressão de que os Suruwaha não conseguiram sustentar um movimento unificante e persistem numa ideologia de fragmentação interativa, que se expressa na atual proliferação de *uda* habitadas por diversos grupos dentro de um território compartilhado. Uma paradoxal busca de autonomias interdependentes.

De modo algum pode afirmar-se um processo segmentar, que consolide um conjunto de partes estáveis integrando uma totalidade. Os atuais grupos residenciais apresentam uma continuidade estreita com os diversos *-dawa* (no que se refere à configuração da rede de parentesco), e reproduzem as suas características: maleabilidade do critério de pertencimento, imprecisão dos seus limites com ausência de qualquer “fronteira” sociológica, inconstância da sua formação. São os processos instáveis de consanguinização e afinização que constroem os laços relacionais e residenciais. E há, em linhas gerais, um elo de continuidade ao longo do tempo: a constituição dos coletivos residenciais contemporâneos continua enraizado nos *lugares* de pertencimento: as novas casas dos *anidawa* jovens emergem nos lugares em que os seus pais e avôs construíram as casas em épocas passadas, como se os lugares-pessoas fossem concebidos de maneira indissolúvel. Não se trata de um mecanismo de morfologia social, mas do próprio processo de constituição relacional dos humanos-verdadeiros, os *jadawa*, intimamente engajados com seus lugares.

Ampliando a escala, é possível observar como esta reticularidade em continuo dinamismo própria dos coletivos arawá produziu de modo concomitante uma peculiar proliferação onomástica para conceber as referências relacionais: os *-dawa* suruwaha, os *madiha* kulina, os *-yafi** do conjunto jarawara-jamamadi-banawá²¹² expressam um idioma transformacional de

²¹² Tendo a posicionar-me a favor da equivalência do termo *-yafi* em relação aos seus correspondentes nas línguas suruwaha e kulina-deni, apesar do seu caráter obsoleto na atualidade das línguas *madi* (obsolescência indicada pelo asterisco). Nesse sentido, sintonizo com a posição de Vogel já exposta anteriormente.

constituição de alteridades. Esta percepção em relação aos “subgrupos nomeados” arawá tende a ser consensual nas etnografias recentes. Antes de entrar nas especificidades banawá, sintetizo algumas chaves extraídas a partir dos diversos estudos etnográficos, recapitulando o panorama que tracei em análises anteriores (Aparicio, 2013), e avançando com conclusões oriundas de estudos realizados mais recentemente. Como tônica geral, prevalece a afirmação de Gordon (por sua vez inspirada em Gow, 1991), segundo a qual “os subgrupos nomeados arawá não dizem respeito a – ou representam – qualquer grupamento empírico pré-existente. Ao contrário, eles são conceitualmente imaginados *para* criar figuras da alteridade. A invenção dos subgrupos é, no fim das contas, mais importante que os subgrupos em si mesmos” (2006, p. 41-42).

No âmbito dos Kulina, a etnografia de Pollock (1985) destaca uma tendência a equiparar a formação do grupo nomeado com a composição da aldeia, de maneira que a coresidência e o acesso a um território específico organizam os padrões de intercâmbio; há, prevalentemente, uma sintonia entre os fluxos de reciprocidade próprios das dinâmicas de parentesco e os decorrentes do pertencimento aos *madiha*. Lorrain (1994), no cenário kulina do médio Juruá, apresenta certa ênfase reificante em relação aos coletivos *madiha*, e identifica nas configurações de pertencimento padrões de descendência paralela, de transmissão de liderança e de conveniência política. A diferenciação entre os grupos é reforçada por uma ideologia de preferência endogâmica, de autonomia política e de surgimento de frequentes conflitos intergrupais. O concentração territorial de cada *madiha* em torno a um rio ou igarapé estabelece as dinâmicas de diferenciação, que estabelecem a distância entre os próprios e os estranhos, os *madiha* e os *madiha owawa*. A mitologia afirma a origem compartilhada dos grupos nomeados a partir de um ancestral comum, que antecedeu à sua dispersão. Contudo, Lorrain detecta que a configuração dos “grupos nomeados” perdeu relevância a partir da redução demográfica provocada pelo contato com as frentes de colonização. A endogamia e a belicosidade diminuíram sua intensidade; possivelmente as aldeias tenham substituído aos grupos *madiha* no seu papel de unidades políticas básicas. Diferentemente, Gordon (2006) nega a concomitância entre a organização dos

Maizza (2012, p. 229-230) aponta a viabilidade desta interpretação ao declarar que “além do coletivizador *yafi*, que presumivelmente se aplicaria às antigas unidades sociais, na língua jarawara encontra-se também o coletivizador *mati* (ou *madi*), para referir-se a grupos de pessoas”. Shiratori (2018, p. 358) descarta esta possibilidade ao explicar a origem do termo *Wayafi* – porém os dados que a própria autora apresenta poderiam ser orientados a uma interpretação favorável à tradução de *Wayafi* como “habitantes do [igarapé] Wa”.

“subgrupos nomeados” *madiha* e as estruturas de parentesco. Sob uma perspectiva de familiarização predatória e de meta-afinidade, ressalta a compenetração dos grupos o e exterior do parentesco, de maneira que, na socialidade kulina, o “mecanismo dos subgrupos” expressa processos de diferenciação e singularização por si próprias. A “onomástica potencial” kulina se sustenta nas dinâmicas de afinidade potencial, e não expressaria qualquer morfologia social.

Mais recentemente, novas etnografias sobre os Kulina continuam aprofundando a discussão sobre estas unidades nomeadas. No contexto dos Kulina do Lago Ualá, no baixo Juruá, Amorim (2014; 2016) alerta para a dificuldade e a ambiguidade contemporânea dos Kulina para identificar-se com um determinado *madiha*: as pessoas não têm problemas na hora de atribuir as referências de pertença a pessoas de gerações anteriores, mas elas próprias não conseguem enquadrar-se num grupo específico (o que enfatiza numa nova perspectiva o caráter heteronímico destas dinâmicas de nominação coletiva). Segundo Amorim, “não é possível delimitar os coletivos *madiha* pois é impossível delimitar as relações” (2016, p. 113), indicando, novamente, que a construção dos *madiha* expressa processos de socialidade e não qualquer estruturação morfológica para o conjunto. Cerqueira (2015), com pesquisa entre os Kulina do rio Chandless, assinala que a análise das narrativas locais mostra como os *madiha* estão preferencialmente vinculados a nomes de parentes distantes, balizando assim processos de diferenciação – e não de identidade: “Os *madiha* seriam nomes de parentes que se distanciaram sociologicamente, seriam uma maneira de estabilizar o outro próximo com quem já não se estabelecem relações. Os *madiha* seriam muito mais uma forma de dar nomes do que de recebê-los” (2015, p. 87). Enfim, a etnografia de Balestra (2018) nas aldeias kulina do alto rio Purus reconhece nas denominações *madiha* algumas características gerais de um sistema totêmico, mas identifica uma passagem acentuada da endogamia antiga a uma condição contemporânea de mistura; em linhas gerais, nas suas páginas constata a relevância das atuais delimitações étnicas, bem como das diversas situações interétnicas, sem negar uma discreta incidência dos pertencimentos subgrupos.

Entre os Deni do interflúvio Purus-Juruá, Koop e Lingenfelter (1983) analisam os processos de recriação constante de aldeias, que aparecem desvinculados dos contornos próprios das “categorias de identidade local”: a pertença aos *-deni* não incide na prescrição endogâmica ou exogâmica das alianças. Mas os critérios de localidade – territórios vinculados normalmente a rios e igarapés – persistem como diferenciadores, junto com uma intensa marca de identidade

linguística: “Os Deni constituem uma tribo unicamente pelo fato de possuírem uma língua em comum. Os Deni de cada região têm um nome específico através do qual se identificam; por exemplo, os Upanavadeni são os Deni do rio Upanava (Mamoriá), e os Dimadeni são os da região onde o rio Mamoriá deságua no Purus” (Koop e Lingenfelter, 1983, p. 1). O vínculo local-territorial intervém na definição dos *-deni*, mas a reconfiguração derivada do comparecimento das frentes extrativistas provocou transformações expressivas na sua capacidade de referenciar coletivos. Florido (2013) ressalta o significado da condição *deni* como marcador de humanidade-verdadeira, vinculada ao compartilhamento linguístico: as especificidades da fala seriam o elemento diferenciador dos subgrupos *deni*, que hoje são percebidos como misturados – não mais correspondentes com a ideologia antiga de endogamia, localidade e descendência patrilinear. Não há, portanto, qualquer correspondente empírico entre a vida coletiva e a ideologia dos *-deni*. Os critérios objetivamente discriminantes operam em relação a outros coletivos ou “povos” (*madi*) que não falam a língua verdadeira: “há diferentes subgrupos misturados, mas todos compartilham uma mesma identidade Deni; o conceito de pureza se situa na distinção frente aos *madi* não Deni e aos não *madi* (os *kariva*). Deni, dessa forma, seria uma entidade composta por diferentes subgrupos *madi* (fixados como subgrupos *deni*), mas que são todos passíveis de serem apreendidos como não-diferentes quando em relações com outros que falem outra língua” (Florido, 2013, p. 146). Há, portanto, mais do que uma fronteira propriamente étnica, uma definição de condição de humanidade que sustenta os parâmetros de diferença.

Os “grupos de denominação” entre os Jamamadi ocidentais apresentam conexões estreitas com os cenários *kulina* e *deni* – em termos linguísticos fazem parte com eles do conjunto *madiha* (assim como os Kamadeni, sobre os quais não há ainda etnografias específicas). Segundo Rangel, “a hipótese que é possível levantar é a de que, no passado remoto, o crescimento populacional e o respeito às condições de subsistência tenham levado à proliferação de aldeias autônomas e, conseqüentemente, à multiplicação dos grupos de denominação” (Rangel, 1994: 106-107). Aos movimentos de intercâmbio político e ritual e à comunidade linguística, que promovem a aproximação dos grupos, contrapunham-se dinâmicas de vendeta: a feitiçaria deriva em cisões que recriam novos grupos – a condição de instabilidade é inerente ao processo de formação de coletivos.

Em relação aos Paumari, entre os quais Steere (1903) e Rivet e Tastevin (1938) tinham identificado diversos “clãs” com nomações animais, Bonilla (2007) constata que as unidades

de tipo *madiha*, *-deni* ou *-dawa* não possuem atualmente nenhum rendimento em termos de organização coletiva. Contudo, é possível reconhecer especificidades diferenciadoras a partir das localidades: assim, são reconhecidas peculiaridades linguísticas e diferenças nos modos de fazer entre os Paumari do lago Marahã (*Maraha kapamoarini*), os Paumari do Ituxi (*Itusi kapamoarini*) e os Paumari do Tapauá (*Tapaua kapamoarini*). O hiperperspectivismo paumari adquire uma projeção cósmica, a partir da qual todos os seres detentores da condição *kapamoarihi* (condição de humanidade e socialidade) formam seus próprios coletivos: animais, plantas e artefatos podem ser percebidos sob a sua forma/qualidade humana, capazes portanto de socializar. A formação dos coletivos humanos e não humanos atende a uma singularização da potencialidade *kapamoarihi*, que envolve vários sentidos: a humanidade na sua manifestação formal e visual; a capacidade de socialidade de qualquer ser do cosmos, na sua maneira singular de ser ‘humano’; a referência ao “dono” de qualquer entidade; a conexão entre os humanos e os grupos sociais de não-humanos. Os coletivos paumari não podem assim ser instalados num plano sociomorfológico, mas a partir de uma visão de “mundo como uma constelação de potenciais grupos locais com os quais se podem construir relações a qualquer momento” (Bonilla, 2007, p. 314).

Adentrando-nos nas etnografias do conjunto *madi*, a etnografia dos Jarawara elaborada por Maizza (2012) sustenta que “não existe da parte dos Jarawara uma referência direta aos subgrupos, mas eles afirmam que são uma mistura de dois povos, Jarawara e Wayafi (ou Wayafi), que falavam a mesma língua e compartilhavam grande parte da mitologia” (Maizza, 2012, p. 37).²¹³ O âmbito fundamental de diferenciação de “tipos de gente” deve ser reconhecido no plano cosmológico. Assim,

²¹³ E continua declarando que “o segundo nome, Wayafi, remete ao nome da etnia vizinha, Banawá-yafi, que os Jarawara chamam de Batoyafi. Além disso, existe um mito que se refere a um grupo chamado Awitafa-yafi. Não temos como comprovar que estes ‘yafi’ sejam os antigos subgrupos Jarawara, então fica aqui apenas a sugestão” (*ibid.*). É interessante constatar que essas denominações estão ligadas a topônimos relevantes na trajetória banawá, e reforçam a ideia de que a hetero-identificação dos coletivos funcionava a partir das atribuições de localização. Assim, levando em conta a relevância “etno-histórica” dos igarapés Waa e Awidafa (“igarapé dos piaus”) na trajetória do conjunto *madi*, ao conjugar os dados jarawara com os dados banawá não me restam dúvidas acerca da validade da tradução da denominação *Wayafi* como “habitantes do [igarapé] Waa” e “Awidafa yafi” como “habitantes do igarapé dos piaus” – respectivamente, o Mamoriazinho e o Quaru na etnonímia cabocla regional.

o céu é formado por diferentes tipos de gente, que moram em lugares específicos (“pessoal do leste”, “pessoal do oeste”, “Lábrea”), que possuem funções específicas (‘pessoal do ferro’, trabalham com artefatos de ferro; ‘pessoal do céu’, seguram o céu), ou que são todos filhos de plantas (“pessoal do tingui”). Os entes celestes, que são canibais, brigam permanentemente entre si: os inimigos sendo todos aqueles que não pertencem a uma mesma aldeia. Mas existem também aldeias de aliados no céu, onde ocorrem as festas [...]. No céu jarawara encontramos uma forma de organização praticamente idêntica a que foi descrita para os subgrupos nomeados do tipo *madiha*: grupos localizados espacialmente, com nomes de plantas e artefatos; nomes que correspondem a diferentes “tipos de gente” (Maizza, 2012, p. 231).

Porém, no perspectivismo jarawara, os “tipos de gente” aludem mais especificamente aos seres que participam da predação generalizada do mundo: na paisagem de afinidade potencial, as diferenças são construídas não só a partir da dessemelhança com os ‘outros’ inimigos, mas também a partir de uma topografia potencial dos espaços perigosos, em constante multiplicação.

Na sua recente etnografia dos Jamamadi (orientais), Shiratori instala a discussão dos subgrupos nomeados na esfera de uma “metafísica vegetal” a partir da qual o idioma da organização social se expressa através do código onomástico das plantas: através delas são pensados os processos de formação de coletivos. As pessoas reconhecem diversos coletivos humanos com nomações de plantas e árvores: os Kosiba, associados ao babaçu, *kosi*; os Hawa, ao patauá, *hawa*; os Boti, ao ouricuri, *boti*. Outros grupos são reconhecidos também a partir desta onomástica das plantas, de maneira que os Jarawara são denominados *Amara*, a palmeira-inajá; os Apurinã são conhecidos como *Wati*, a flecheira; os Paumari como *Wakari* (árvore não identificada²¹⁴); e os Banawá são associados à massaranduba, *Kiriya*. Porém, segundo a autora, “as distinções estabelecidas por esse repertório de nomes soa como um arcaísmo, em franco desuso. Quando questionados acerca do pertencimento a um dos grupos, as respostas variavam de modo a não manter uma coerência ou limitavam-se a um ‘não sei’ categórico. Os nomes que ainda operam pontualmente contrastes são ‘wayafi’, ‘banawá’ e ‘hi-merimã’” (2018, p. 342). A limitada relevância atual do repertório etnonímico jamamadi “revela uma linguagem vegetal que opera com vigor em diferentes âmbitos e com tal recorrência que sugere uma problemática mais interessante que aquela da organização social dos subgrupos nomeados” (p. 361), e remete a

²¹⁴ Como vimos, para os Banawá *wakari* designa a cigana, ave que habita em ambientes de várzea.

um conhecimento xamânico que expressa as diferenças cósmicas através desta onomástica das plantas.

Ao lançar-nos à observação destas concepções arawá e das suas ontologias da alteridade, não pretendo ficar circunscrito a uma província etnográfica – os povos do médio Purus – nem amarrar a análise as circunSCRIÇÕES linguísticas: historicamente, as redes sociais dos coletivos arawá têm interagido estreitamente com os coletivos falantes de línguas katukina – os Katukina (do Biá, do Coatá), os Kanamari, os Katawixi. Essa interação (que constatamos, por exemplo, nas narrativas suruwaha e banawá sobre os Katukina do Coatá) continua viva em alguns contextos como entre os Kulina do Batedor no rio Jutaí e os Katukina do Biá; entre os Kulina e os Kanamari no rio Juruá; ou entre os Deni e os Kanamari no rio Xeruã. Em relação aos Katukina do Biá, Deturche (2009, p. 116) constata a desapareição e irrelevância das unidades nomeadas denominadas *dyapa* (presentes entre os Kanamari, como veremos a seguir), bem como de outras categorias subgrupais, os *-pönhiki*, que recorriam a um repertório onomástico de animais, plantas e artefatos em chave totêmica (hoje apenas as pessoas idosas reconhecem essas denominações, descartadas pelas novas gerações). Porém, uma diferenciação, baseada na localização no rio e projetada para designar os outros (portanto, sem nenhuma validade como denominador identitário), continua operando uma distinção entre coletivos, mais uma vez como recurso de indicação de alteridade: a discriminação mútua entre “aqueles a montante” (*pïhkinayan* ou *pïhkidiyan*) e “aqueles a jusante” (*wahotadiyan*). “A distribuição do território não ocorre ao acaso [...], porque leva em conta a história das pessoas que compõem a aldeia, mas também a importância da aldeia, tanto no plano demográfico quanto político” (*ibid.*, p. 151). Diferenças a partir deste contraste são desta forma construídas tanto no âmbito político quanto no territorial, mas os dois “subgrupos” não são concebidos como unidades autônomas, não possuem nomenclatura totêmica e não se organizam de maneira fractal. Contudo, “embora os subgrupos em sua configuração ‘clássica’ sejam atualmente ‘ausentes’ entre os Katukina do Biá, isso não quer dizer que a lógica qualitativa, que distingue em função de certas características que chamamos de totêmicas, não se encontre ali difundida, como que explodida nas relações sociais que os Katukina têm entre si e com os outros” (Deturche e Hoffmann, 2016, p. 116).

Os Kanamari, segundo Costa (2007), apresentam subgrupos *dyapa* com nomes totêmicos de animais, atendendo a uma ideologia original endogâmica e territorial, circunscrita a bacias hidrográficas. Estabelece-se um continuum de afinidade, segundo o qual os integrantes dos

dyapa vizinhos são “companheiros”, e os mais distantes são considerados “não-parentes”. Há uma estrutura fractal na constituição de pessoas e coletivos, que se entrelaça com a rede de rios e igarapés, vinculando os *dyapa* aos *warah*: os “donos” (mas também “corpos” ou “chefes”). Da mesma maneira que os rios contêm dentro de si seus tributários, que por sua vez contêm igarapés menores, chefes, subgrupos *dyapa*, aldeias, pessoas se configuram num regime de englobamento escalar: “O *-warah*, portanto, fracciona-se em chefes/corpos de subgrupos, em chefes/corpos da aldeia e em chefes/corpos individuais [...]. O chefe de aldeia contém a ‘gama de relações’ que existe na aldeia, enquanto o chefe do subgrupo contém a ‘gama de relações’ que existe entre os chefes das aldeias e, através deles, entre todos os membros do subgrupo” (Costa, 2007, p. 49). A rede social e a rede hídrica respondem a uma mesma lógica de constituição das diferenças.

Mais recentemente, na sua reelaboração da etnografia sobre os Kanamari, Costa (2017), que reafirma o isomorfismo entre sociedade e hidrografia característico do modelo originário dos *dyapa*, consolida os limites e extensão dos mesmos dentro da rede de parentesco (*-wihnin*, “os parentes”) como modelo ideal – em contraste, portanto, com análise que Gordon propôs em relação aos *madiha* kulina, não coincidente com a abrangência da rede de parentesco. Mas destaca um elemento axial na formação destes coletivos: a sua dinâmica de alimentação e comensalidade que, através da ação convergente do “chefe”/“corpo”/“dono” *warah*, reforça os vínculos efetivos dos parentes. Ao identificar uma concepção tripartite do história kanamari – o tempo de Tamakori, o tempo da borracha, o tempo da Funai – segundo a qual o ideal dos *dyapa* é originário da primeira era, o vínculo dos subgrupos se configura a partir da ação alimentadora do chefe, e dos laços de comensalidade que são instaurados: “O chefe do subgrupo alimentava todos no subgrupo assegurando, através de seu conhecimento ritual [...], que a base de sustentação kanamari e a matéria prima para construir o parentesco estavam disponíveis a todos aqueles que, através de atos comensais, continuavam a ser parentes uns dos outros. Se o subgrupo definia o domínio no qual o parentesco operava, o chefe do subgrupo, um hiperalimentador, era ao mesmo tempo a fonte e a extensão do parentesco” (Costa, 2017, p. 154). Esta liderança coesiva, que promovia partilha de alimentos como potenciação do parentesco, permeava a ideologia subgrupar. As transformações derivadas da empresa extrativista modificaram esta configuração num novo momento do itinerário kanamari, o “tempo da borracha”, provocando um movimento errático que desfigurou a topologia fractal dos *dyapa*. Sem os chefes *warah*, estabeleceu-se uma dinâmica de alianças não-maritais no nível inter-subgrupar sustentada em um

idioma relacional simétrico, movido num gradiente de afinidade até relações de inimizade. Ao tornar inoperativos os subgrupos, as relações internas e externas foram modificadas, e os anteriores laços de parentesco foram alterados, de maneira que parentes próximos se tornaram distantes, e formas de corresidência e colaboração foram estabelecidas com não-parentes – membros de outros subgrupos e “brancos” extrativistas. A fragmentação dos coletivos e a impossibilidade de inserir os estrangeiros na dinâmica dos *warah* definiram a época extrativista na sociologia kanamari. Mas no “tempo da Funai” este processo foi subvertido: a agência governamental se constituiu como *warah* de um novo tempo, que alimenta os Kanamari e estabelece uma transformação nas relações inter-subgrupais da fase extrativista, validando-as em favor da comensalidade e da reconstituição do parentesco. “Os subgrupos já não delimitam unidades de parentesco, mas, em vez disso, grupos de alianças que se tornaram estáveis ao longo do tempo, apontando para o configurações inter-subgrupais que proporcionavam relativa segurança durante o Tempo de Borracha e que agora se consolidaram” (Costa, 2017, p. 180). Desta maneira, no seu novo aprofundamento da constituição dos subgrupos kanamari, Costa consegue apontar uma via de saída muito produtiva perante os dilemas etnográficos da temática subgrupar, que oscilam entre a afirmação quase arqueológica de uma suposta configuração autárquica, totêmica, localista que os caracterizou no passado, e a negação “nominalista” que insiste na sua irrelevância e no esvaziamento do seu significado contemporâneo. Um análise das chaves da socialidade nativa dá conta, de forma conjugada, das transformações vividas e da lógica subjacente as mesmas. Se as possibilidades comparatistas entre os *dyapa* kanamari e os *madiha*, *-dawa* e *-yafi** arawá são instigantes, a postura da teoria etnográfica de Costa levanta novas possibilidades para mover-se analiticamente com atenção à simultânea permanência e impermanência dos “subgrupos nomeados” no interflúvio Purus-Juruá.

Os contornos desta onomástica arawá, aparentemente sociológica, mas que revela uma ontologia multiversal da diferença, têm muitas semelhanças com os estilos pano de nomação de coletivos. Com efeito, as etnonímias dos coletivos *-bo* entre os Pano setentrionais e *-nawa* entre os Pano meridionais revelam uma lógica com profunda similitude com a dos sistemas de nomação dos coletivos arawá. Erikson ([1996] 1999, p. 90) já tinha identificado o vetor paradoxal da expressão *nawa* (e da expressão *utsi*) como indicador de alteridade e da condição estrangeira, mas também como indicador da própria procedência. Uma tensão, portanto, entre duas conotações: de antagonismo e de autorreferenciação. Calavia (2013; 2016), circulando

entre o cenário yaminawa e um panorama mais amplo dos povos de língua pano, afirma a inconsistência das percepções “realistas” sobre os subgrupos. Ao fugir de quaisquer indicadores de etnicidade, os etnônimos se apresentam “como uma espécie de versão alternativa, com um valor político menor, [e apontam] a uma recusa de incluir na própria identidade aqueles que a ‘autodesignação’ acaba por incluir, especialmente os afins, e de pensar em lugar disso em unidades em que possa se estar ‘entre si’. Os etnônimos não nos servem para ordenar a descrição, mas fornecem muitas pistas sobre o modo em que os nativos praticam a sua socialidade” (Calavia, 2013, p. 9). Na sua flexibilidade, ao mesmo tempo que ativam a memória social da alteridade, caem no esquecimento como termos irrelevantes: não são morfológicos, eles fazem sentido a posteriori e em chave heteronímica. A galeria onomástica dos “subgrupos” na Amazônia ocidental se mostra impotente para gerar fronteiras étnicas ou propriamente grupos: vazios de uma sociologia extensiva, só servem para intensificar diferenças (diferenças “animistas” de condição de humanidade verdadeira, diferenças “totêmicas” de séries relacionais). Encontramos, decididamente, ao seguirmos a trilha da pergunta de Wagner (1974) na sua etnografia daribi, no ponto de chegada da controvérsia etnonímica, pois os *nawa* e os *-bo*, assim como os *-ponhiki* e os *dyapa*, ou os *madiha*, *-dawa* e *-yafi**, “são apenas nomes e nada menos do que nomes” (Calavia, 2016, p.172). Mas, com docilidade antropológica à sentença de Wagner, posso arriscar uma pergunta a modo de comentário: dizer que *são apenas nomes* não implica aceitar que, em definitivo, *são apenas relações?*

A “nebulosa compacta” que Erikson identifica ao refletir sobre o conjunto de coletivos falantes de línguas pano apresenta, segundo o autor, um *efeito patchwork* que conjuga, ao mesmo tempo, um movimento autônomo e um reconhecimento global, e impede assim a constituição de um universo autárquico absolutamente fechado. O paradoxo consiste em que os grupos pano “se dividem para melhor governar, insistindo fortemente no local para tornar inevitável a constituição, mesmo que simbólica, de uma ordem necessariamente supralocal” (Erikson, 1993, p. 51), de maneira que a autonomia não deriva em atomização extrema – o discurso mítico postula uma unidade original que deriva na pluralidade contemporânea. Contudo, não se trata da relação entre as partes e uma suposta totalidade, mas de um movimento paradoxal de diferença e conexão, em que “a fragmentação, longe de representar um obstáculo à homogeneidade, constitui talvez o seu motor essencial” (*ibid.*). Matos, a partir da sua etnografia sobre os Matsés e sobre as relações estabelecidas por eles, rejeita a consistência de um macroconjunto pano e propõe a análise de conjuntos de relações expressas em *paisagens de caminhos e malocas* que

se reproduzem em diversas escalas. “Esse caráter multi-escalar também pode ser atributo dos conjuntos de relações que buscamos descrever aqui: relações de visita, de guerra, de parentamento e estrangeirização, de aproximação e dispersão, que têm como produto os ‘povos’ ou ‘grupos que se multiplicam ao longo do tempo’” (Matos, 2017a, p. 55). A fisionomia relacional do conjunto pano apresenta, ao meu modo de ver, aproximações estreitas com a configuração relacional dos Arawá, na qual a paisagem de malocas, caminhos e igarapés do interflúvio Purus-Juruá desenvolve um movimento em que a ideologia localista se recompõe constantemente a partir das conexões (também multi-escalares) com outros coletivos – mesmo considerando que estas conexões têm passado por momentos de negação ou supressão nas diversas trajetórias “grupais”.

Pensarmos as “redes arawá” não significa estabelecer uma circunscrição definida pela geografia (o interflúvio Purus-Juruá) ou pela linguística (os povos falantes de línguas da família Arawá), mas antes alargá-las e ramificá-las, tal são seus rios e igarapés, caminhos e varadouros que conectam seus habitantes.²¹⁵ Se, num momento inicial, o médio Purus revela-se como mais uma região da Amazônia ocupada por “sociedades minimalistas”,²¹⁶ semelhantes àquelas descritas por Rivière ([1984] 2001) para as Guianas, por outro, com mais fundamento, nos aparece como um entrelaçamento de “condensações mais ou menos transitórias dessas redes policêntricas” (Viveiros de Castro, 1993, p. 194; 2002, p. 105), “sistemas multicomunitários e multilocais” (Gallois, 2005, p. 10) que conectam aldeias, lugares e os *humanos-verdadeiros* vinculados estreitamente aos seus territórios. Um olhar atento às socialidades indígenas do Purus nos leva a desconfiar das fronteiras étnicas e conceber esse emaranhado de coletivos como uma espécie de *dégradée*²¹⁷, uma malha social vinculada por rios, igarapés, caminhos e varadouros, e que

²¹⁵ Exponho, nas próximas duas páginas, alguns parágrafos publicados em Aparicio e Mendes dos Santos (2016, p. 8-9).

²¹⁶ “Rivière consegue estabelecer as sociedades da Guiana como um tipo estrutural — que já se esboçava em seus trabalhos anteriores e em etnografias como a de Overing sobre os Piaroa (Kaplan, 1975) —, e do maior interesse. Um tipo que poderíamos chamar de “sociedade minimalista” — pequena, dispersa, endogâmica, fechada e fluida ao mesmo tempo —, a contrastar com as “sociedades dialéticas” do Brasil Central e as “sociedades metafísicas” do Noroeste Amazônico” (Viveiros de Castro, 1986b, p. 273).

²¹⁷ Recorri em textos anteriores a esta expressão cromática para descrever a configuração do que provisoriamente denominamos “conjunto arawá”: “De um ponto de vista etnográfico, é possível conceber este emaranhado social dos Arawá como um *dégradée* de unidades sociais básicas (os ‘subgrupos’), que se estende dos Kulina da bacia do Juruá até os Paumari do Purus. Segundo a hipótese que propomos aqui, o *Arawan way of life* se projeta dinamicamente dos *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi ocidentais e

conecta os “subgrupos” *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi ocidentais e Deni, os *dawa* dos Suruwaha, os Jamamadi orientais, Banawá e Jarawara e os grupos locais paumari dentro de um panorama ilimitado de atualizações da condição de humanidade – a condição *madiha* para os Kulina, *kapamoarihi* para os Paumari, *jadawa* para os Suruwaha, *ee yokana* para os Banawá. Esta *antissociologia* dos Arawá, segundo a qual a estrutura não é outra que a rede de relações, desmente a consistência de qualquer unidade sociológica de tipo étnico ou segmentar. A etnografia dos coletivos falantes de Arawa no Médio Purus nos conduz naquela direção já apontada sagazmente por Lévi-Strauss, e que Peter Gow põe frequentemente em destaque:

Já está na hora de a etnologia se livrar da ilusão totalmente inventada pelos funcionalistas, que tomam os limites práticos a que o tipo de estudo que preconizam os confina por propriedades absolutas dos objetos assim estudados. Se um etnólogo fica acantonado durante um ou dois anos numa pequena unidade social, bando ou aldeia, e se esforça por apreendê-la como totalidade, isso não é razão para crer que, em níveis diferentes daqueles em que a necessidade ou a oportunidade o colocaram, tal unidade não se veja variavelmente dissolvida em conjuntos de que ele, em geral, nem desconfia. (Lévi-Strauss, [1971] 2011, *apud* Gow, 2010, p. 12).

Não nos encontramos, portanto, diante de um sistema grupal, nem tampouco de um “repertório” cosmológico. Os coletivos do interflúvio Purus-Juruá se desenvolvem como sociocosmologias transformacionais, como variantes combinatórias de uma estrutura que é a rede de

Deni ao oeste, avança pelas unidades sociais *madi* dos Jamamadi orientais, Banawá, Jarawara (e, presumivelmente, os Kanamanti e os Hi Merimã) na sub-bacia do rio Piranha e prossegue até os *dawa* dos Suruwaha e os ‘grupos locais’ Paumari. A rigor, estes coletivos arawa-falantes constituem o fundamento que organiza o mosaico sociológico do interflúvio Purus-Juruá, que posteriormente foi condensando unidades mais próximas, até delimitar atualmente ‘etnias’ ou ‘povos’ diferenciados, devido à incidência de fatores históricos pós-contato. Em um movimento permanente marcado por processos de proximidade e distância, e orientados por uma peculiar sociocosmologia do território, os assim denominados ‘subgrupos’ precedem constitutivamente às etnias, e formam o *continuum* sociocultural de uma rede social indígena”.

Seguindo o ponto de vista proposto por Overing ([1984] 2002, p. 123), diferença e perigo constroem a socialidade, enquanto que semelhança e identidade marcam a existência a-social. Neste sentido, as unidades não se produzem “no interior da cultura”, e sim a partir de uma configuração reticular que depende das relações de exterioridade – contínuas espacialmente (no território), descontínuas socialmente (no paradigma da meta-afinidade). A imagem do *dégradée* tenta expressar um panorama ilimitado de possibilidades de dar *forma* à humanidade e à diferença. Cada *madiha*, *deni*, *dawa* ou *yafi* expressa de maneira provisória e precária – porém, concreta e localizada – uma tentativa *real* de socialidade. Partindo do que propõe Viveiros de Castro (2002a, p. 401), podemos afirmar que, perante a potencialidade ilimitada de perspectivas de ser ‘gente’, as unidades arawá se constituem de fato como *atualização da humanidade/socialidade* e como *contra-efetuação da afinidade potencial*: singularizada em cada unidade construída, mas em constante desequilíbrio – por isso sua configuração provisória” (Aparicio, 2013, p. 267).

relações arawá. A própria condição humana no mundo vivido dos Arawá se configura num grupo de transformações: não há maneira de compreender, por exemplo, o xamanismo jarawara sem adentrar nas concepções dos *dzopinehe* kulina; para acessar o significado do ritual de iniciação feminina nos Banawá torna-se imprescindível compreender as implicações do *amamajo* paumari. As concepções cosmológicas jamamadi, suruwaha ou kamadeni são necessárias para aprofundar as chaves do pensamento deni ou hi merimã. A dinâmica é portanto, como apontou Viveiros de Castro (1993), de natureza “ondulatória” e não “corpúscular”. Assim como na mitologia, um cromatismo generalizado perpassa a sociologia e a constituição desses coletivos.

A extensão dessa rede também alcança os coletivos de outras famílias linguísticas, de grupos cuja interação com os Arawá se torna constitutiva – como ocorre em toda a Amazônia, a exterioridade sustenta qualquer formação identitária. Assim, a etnografia das redes arawá precisa estar atenta aos modos de vida e ao pensamento dos Apurinã e Manchineri (Aruak), dos Katukina e Kanamari ou dos povos de língua Pano.

Esses circuitos arawá vivem atualmente um momento de vitalidade nos seus fluxos de comunicação e intercâmbio. A impressão que dá é que a época mais abrupta do extrativismo significou uma espécie de interrupção temporária do dinamismo dessa rede – tudo se passa como se os Arawá contemporâneos retomassem com todo vigor a intensidade desse universo precedente de troca e reciprocidade entre seus diversos coletivos. As alternativas diante da explosão seringalista foram heterogêneas: os Hi Merimã e os Suruwaha optaram pelo isolamento em zonas de refúgio; os Banawá reagiram com veemência contra a invasão colonial das suas terras; os Deni, Jarawara e Jamamadi entraram num movimento de pacificação perpetrado pelos comerciantes e missionários; os Paumari, por sua vez, construíram uma estratégia de “parasitismo e sujeição” no enfrentamento da economia regional do aviamento (Bonilla, 2016). Os Arawá manifestam, hoje, um movimento de intenso intercâmbio social, ritual e político, como se observa, por exemplo, nas inúmeras assembleias que convocam “parentes” de todas as aldeias ou no processo crescente de indigenização das cidades de Tapauá, Canutama, Lábrea e Pauini.

Contudo, o fluxo e refluxo entre autonomias locais e conexões instáveis mantém, nas diversas perspectivas locais, um inquietante ênfase nos distanciamentos e estranhamentos, em ocasiões surpreendente. Assim, num dos relatos suruwaha sobre a época da aproximação e

agregação entre os diversos –*dawa*, uma narrativa dos Jukihidawa descreve da seguinte forma o encontro com os Aijanima madi:

Baidawa saiu a caçar por um caminho às margens do igarapé Haxinawa, mas não encontrou nada. “Chega!”. E viu o caminho de Aijanima. Viu que era um caminho de gente, avançou por ele até chegar a um roçado feito com dentes de anta: sim, as árvores do roçado tinham sido derrubadas com dentes de anta. Só plantavam a batata *awabija*, não havia mandioca. Baidawa ficou surpreso com isso: “Eles só tem batata *awabija*, não plantam abacaxi nem banana!” Aijanima foi à casa de Baidawa acompanhado de dois homens e duas mulheres. Lá estava Kahuwy, que deu facão, machado, mudas de bananeira e outras plantas para o roçado; Kahuwy pegou a filha de Aijanima como esposa. Aijanima se irritou com os Jukihidawa, ele não queria dar a sua filha em casamento, pois achava que aquela terra era doentia. Depois de um tempo, Aijanima faleceu (Ania, casa de Kabuha, outubro de 2010).

Como explicar a surpresa de Baidawa ao conhecer o modo de vida do grupo de Aijanima, no qual as ferramentas e diversos cultivares familiares para os Jukihidawa estão ausentes? A distância entre as respectivas localidades – o igarapé Jukihi, da casa de Baidawa, e as terras entre os igarapés Haxinawa e Wanija, da casa de Aijanima – podem ser percorridas numa única jornada de caminho por um caçador adulto; no entanto, o encontro conserva um tom de ineditismo, de descoberta inusitada. Resulta estranho este hiato no qual grupos tão próximos no território são descritos como perfeitos desconhecidos. Sem dúvida, a vizinhança geográfica passa a ser irrelevante num mundo onde a autoconfiança na vida local torna estranhas as formas de vida dos outros. A geografia humana perde valor nas coordenadas da meta-afinidade, na forma em que as mesmas são concebidas pelos *humanos-verdadeiros* no mundo arawá.

É o que pode ser percebido também nas narrativas banawá já apresentadas sobre o “primeiro contato” que os Jamamadi estabeleceram com eles, e que efetivou depois o estreitamento das relações com os padrões extrativistas: quando os Banawá percebem a incursão dos intrusos (os Jamamadi Manoelzinho, Manduca e Bada, “emissários” do patrão Firmino Cunha), a cautela organizada para responder a um eventual perigo cede diante do reconhecimento da comunidade linguística com os estranhos. Os laços do passado são recuperados e a convivência pacífica se torna possível como via de abertura para o estabelecimento de novas relações. A rede social funciona desta maneira: em movimentos de contração e em movimentos de expansão – entre a possibilidade do convívio e a potência da disjunção.

Por isso, no debate dos “subgrupos”, ocorre diferenciar dois níveis analíticos: o campo “nominalista” das etnonímias, por um lado; e a antissociologia dos coletivos-locais-em-rede, por outro, onde a diferença pensada nas diversas onomásticas é construída nos processos efetivos de formação de coletivos: um marco de *economia relacional da alteridade* que perpassa os códigos de nomenclatura e suas variações “totemistas” e “animistas”, e aponta um mecanismo de produção de diferenças, recorrendo a chaves heteronômicas, topológicas e ainda topográficas: as diferenças são vividas em lugares.

O “ecumenismo linguístico” (Erikson, [1996] 1999) relativo do conjunto arawá contribuiria a afirmar a hipótese (ausente ou pouco relevante nas mitologias) da origem comum dos diversos coletivos. A coesão geográfica dos territórios num mesmo interflúvio²¹⁸ torna plausível a pertinência de uma homogeneidade primordial, que teria dado lugar à uma posterior dispersão autonomista. Afinal, “um sistema discreto resulta de uma destruição de elementos, ou de sua subtração de um conjunto primitivo” (Lévi-Strauss, [1964] 2004, p. 76). Mas nada disso é relevante na perspectiva nativa, autocentrada num gradiente de meta-afinidade que se esforça para sustentar a convivialidade dos laços próprios de parentesco – expressa, por exemplo, no dualismo concêntrico entre próprios e estranhos: os *jadawa* e os *waduna* entre os Suruwaha, os *madiha* e os *madiha owawa* entre os Kulina ou os *ee yokana* e os *me barei* entre os Banawá. De fato, mais significativa do que uma especulação sobre a arqueossociologia do conjunto arawá, é a identificação de redes locais que desenvolveram transformações próprias, num marco mais específico de comunidades linguísticas em escalas mais locais, conectadas por igarapés-caminhos-malocas. É o que ocorreu com a rede suruwaha, formada a partir dos Jukihidawa, Adamidawa, Masanidawa, Tabusurudawa, Sarukwadawa e outros grupos em torno aos rios Hahabiri, Amaha, Haxinawa e Cuniuá; ou com a rede *madiha*, de ampla dispersão, abrangendo os Kulina, Deni, Jamamadi ocidentais e Kamadeni. Rastreado as trajetórias banawá, jarawara, jamamadi e hi merimã – que até hoje podemos considerar falantes de uma mesma língua, diversificada nas respectivas variantes dialectais – pode verificar-se a precedência de uma rede social de coletivos *Madi* estabelecidos em torno à região do igarapé Waa, com deslocamentos posteriores em direção aos igarapés Abafa (Apituã), Preto, Cainã, Kitiya (Banawá), Curiá e Sabuhun (estes três já na sub-bacia do rio Piranhas). A memória imprecisa dos Banawá sobre a

²¹⁸ Desconsiderada a dispersão dos Kulina, que se estendem atualmente da bacia do Ucayali até as proximidades da foz do rio Juruá.

antecedência dos Wayafi num tempo antigo persiste como vestígio difuso dessa rede comum *madi* que conectou os atuais Banawá, Jarawara e Jamamadi (e, em função das informações disponíveis a partir dos próprios Banawá e Jamamadi, também os Hi Merimã, que posteriormente optaram pelo isolamento proativo que mantêm até hoje). A vinculação a estes circuitos regionais prevalece nas relações de cada coletivo local, e torna pouco relevantes as interações em escala maior *entre* esses circuitos, que só emergiram nos cenários da política indigenista contemporânea. Assim, a pesar da relativa proximidade, não há, por exemplo, relatos que expressem relações mútuas anteriores entre os coletivos suruwaha, os coletivos *madiha* e os coletivos *madi* – apenas os Paumari do rio Tapauá aparecem integrados no universo relacional dos Banawá. Os Suruwaha e os Banawá, por exemplo, não se reconhecem nas respectivas memórias do passado. Alguns indivíduos banawá que fizeram parte de expedições de sorveiros no Riozinho (afluente do Cuniuá) na década de 1970 foram interceptados pelos Suruwaha quando os extrativistas atingiam as imediações da sua área residencial. Foram estes os primeiros encontros entre ambos. As lembranças de Inácio, Siro, Cabação e outros são negativas, carregadas de um sentimento de hostilidade em relação aos Suruwaha que, como estratégia de expulsão dos intrusos, se apropriavam das suas ferramentas e descartavam suas armas de fogo: dessa forma impediam o prosseguimento dos trabalhos extrativistas. Antes desse (des)encontro, as narrativas não confirmam relações de guerra nem de aliança.

A lógica de multiplicação instável dos coletivos falantes de língua *Madi* segue, de forma paradoxal, fluxos simultâneos de diferenciação interna e fluxos de mistura, processo inerente à vida social dos Arawá. Já vimos como entre na época de trânsito dos “Banawá” ao longo do interflúvio Purus-Piranhas havia movimentos conjuntos de distanciamento e de reagregação entre grupos locais. Nessa dinâmica de transformação cabe pensar na dissolução de vínculos com outros coletivos que, seguindo trajetórias diferentes, deram lugar aos “Jarawara” e aos “Jamamadi”. Em realidade, podemos imaginar uma constante proliferação de novas estabilidades, interrupções de fluxos – “pois a tendência fundamental da sociedade primitiva é para a dispersão e não para a concentração” (Clastres, [1980] 2004, p. 249) –, nas quais a reconstituição do próprio implica em cortes, seleções, supressões de algumas exterioridades e incorporação de outras. Nunca existe uma sociedade-em-continuidade: as relações se alteram nos diferentes momentos da trajetória coletiva e nos diferentes lugares construídos a partir da tensão entre parentesco e meta-afinidade. Neste sentido, ao pensar, por exemplo, o “subgrupo Suruwaha” dos Masanidawa ou o “subgrupo Jamamadi” dos Banawá, não me parece inoportuno

descrevê-los como *bandos*, no sentido apontado pela literatura etnográfica clássica sobre caçadores-coletores (e, acrescento, cultivadores num sentido não *agrícola*). Assim, os atualmente denominados Banawá, interrompendo as conexões prévias com os outros *Madi*, criaram um itinerário próprio organizados como bando que vivia-socialmente-sem-viver-numa-sociedade, constituído a partir de vínculos de germanos e com uma divisão marcada das atividades masculinas e femininas. O arranjo relacional desenvolvia uma abertura contínua para a mudança de localidade e para a mudança da sua própria composição interna, uma vez que sua organização permitia fissões temporárias e reencontros num circuito comunicado de lugares habitados. Dessa forma, as pessoas criaram núcleos residenciais *tabora* no Abasirimefai, no Iakaomi, no Latawadi, no Yatifa, circulando ao longo deles, dividindo o bando em grupos menores, mas com aproximações cotidianas, ou ativando uma coesão maior em outros momentos. A liberdade de escolha residencial das pessoas era plena, como se verifica até hoje entre os Banawá (e entre os Suruwaha, como já foi mostrado). Ou seja, junto com o dinamismo das localidades, há também um dinamismo do pertencimento ao grupo de corresidentes.

Os laços de proximidade, autonomia e partilha cotidiana (*immediacy, autonomy, sharing*, identificados por Ingold, 1999) constituíram a condição da permanência das relações – estes traços persistem com absoluta consistência nas formas contemporâneas de socialidade nas pessoas da Maloca e da Paraíba, e na maneira em que elas criam espaços próprios de habitação em diversas localidades. O pertencimento é uma condição no presente, e é instável e reconstruível. De forma inegável, “temos aqui, talvez, um mundo ‘individualista’ sem indivíduos, e uma vontade coletiva que não quer a Sociedade” (Viveiros de Castro, 1986b, p. 280). Por isso as aldeias, mais que lugares de permanência, são conexões episódicas que resultam de um esforço contínuo de estabilidade: é possível afirmar que as aldeias são a versão contemporânea dos “subgrupos”, sem mais consistência sociológica que a do seu caráter de intervalo de impermanência. Maloca e Paraíba são versões coexistentes da relação banawá, e se elas parecem apontar em algum momento “identidades coletivas”, o fazem não sob a qualidade de entidades empíricas, mas de *relações diferenciais* (Lima, 1999, p. 123).²¹⁹

²¹⁹ Viveiros de Castro, comentando estas questões, lembrou que em diversos cenários indígenas na Amazônia pode constatar-se esta espécie de “divisão do trabalho do contato” (entre aldeias “tradicionais” e “aculturadas”, ou entre duas formas de aldeia, ao estilo do contraste entre Maloca e Paraíba) que expressam formas próprias de relação com a exterioridade, estratégias políticas conjugadas – e que não atendem a simples contingências históricas ou, muito menos, a “estágios da cultura” (transcrevo com minhas palavras o seu comentário, sob o risco de distorcê-lo).

Podemos assim afirmar, afetados pela análise de Strathern, que as relações são, em primeiro lugar, *holográficas*: “cada uma de suas partes contém informações sobre o todo e há informações sobre o todo em cada uma de suas partes” (Strathern, 1995, 17 s.), movimento que se expressa em todas as práticas relacionais. E, em segundo lugar, essas relações são também *complexas*, pois “sempre convoca[m] outras entidades diferentes dela própria” (*ibid.*, 279) e conseguem conectar instâncias dessemelhantes. As relações banawá projetam uma maneira própria de organizar o mundo vivido da diferença e da dessemelhança, incorporadas em vínculos de pessoas-lugares que não concebem sua identidade como instância integrada numa totalidade societária maior: não se trata de um *subgrupo* porque não há nenhuma hierarquização que remita a um grupo maior. Abandonar o Waa e reconstituir a vida no Kitiya; fugir do mundo perigoso dos *yara* do Purus e reabsorver os extrativistas nas redes de convivialidade nos novos circuitos do rio Piranhas; acolher a irrupção missionária e torná-la mecanismo de “conservação da cultura”; devir “civilizados” em contraste com a vizinhança fantasma dos “brabos” Hi Merimã; e conviver *em diferentes versões* estabilizadas no aldeamento da Maloca ou na vida “como os *yara*” na Paraíba: tudo isso desenvolve uma *possibilidade* concreta de existência que dá consistência à vida banawá. Em definitivo, a condição banawá não expressa uma unidade sociológica, uma identidade étnica ou um código cultural: *Banawá é uma relação*. Os contornos da diferença entre “os verdadeiros e os diferentes” – *ee yokana, me barei* – compõem esta antisociologia discriminante em que a proximidade dos estranhos pode ser incorporada em regimes de coresidência e comensalidade (os *yara* viram parentes) e a diferença interna pode gerar novos contrastes (Maloca e Paraíba como variações “simbióticas” em constante estranhamento). A vida banawá se constitui a partir dos regimes cotidianos, dos itinerários do parentesco, das fissões contundentes entre os afins efetivos e os afins potenciais, da fluência das narrativas compartilhadas, das posições diferenciadas assumidas coletivamente em relação a outros humanos e não humanos. A *relação* banawá se refere tanto à *conexões* quanto ao emaranhado de *narrações* que fazem sentido para os seus narradores. Por isso o minimalismo local dos Banawá não é isolante, mas reticular: ele só pode ser descrito a partir dos seus vínculos.

O problema deles não é, portanto, marcar uma fronteira étnica – em relação aos Jama-madi e Jarawara, ou em relação aos *yara*. O pequeno bando itinerante nas florestas e campinanas durante décadas absorveu “internamente” relações com pessoas “externas” (o xamã Samo, os *yara* Firera e Mayeo, a criança raptada Iva) e continuou estendendo suas relações ao aproximar-se do Piranhas e estabelecer suas residências contemporâneas: firmou conexões e

alianças com o patrão Firmino Cunha, enlaçando-o na rede de parentesco; com Eptácio e outros vizinhos Apurinã nas proximidades da Ressaca da Onça; com os remanescentes Katukina dispersos no Carço, Bacaba e em outras localidades do Cuniuá; com os próprios extrativistas sorveiros e castanheiros, como Alcides Amorim no igarapé Curiá, Manoel Paulo no Macacoã, o comerciante Maximino da Foz do Tapauá. Dá a impressão de que os Banawá produzem um contínuo processo de dissolução étnica – “as fronteiras étnicas existem somente para serem transgredidas” (Erikson, 1993, p. 50) –, incorporando os estrangeiros na sua rede de socialidade. Um dos mais acirrados conflitos no processo de demarcação da terra indígena foi, do ponto de vista dos Banawá, a perspectiva etnicista da Funai e seu empenho no processo de desintrusão do território: em muitos casos, se opuseram à saída dos vizinhos extrativistas com os quais havia laços estreitos de aparentamento (na sua condição de corresidentes). A relação banawá pode, neste sentido, ser descrita como *anti-etnia*: as pessoas, *ee yokana* (“nós verdadeiros”), promovendo um autêntico processo de aculturação sobre os *me barei* (“os diferentes”) que confunde a fronteira étnica num emaranhado de relações em que os encontros “interétnicos” catalisaram habitualmente a construção viável da convivialidade doméstica. Nesta perspectiva, em que consiste a condição banawá? Sintonizando com as palavras de Roy Wagner, podemos afirmar que “qualquer reconhecimento ou atribuição de um nome é sempre a fixação de um ponto de referência dentro de uma gama de relações potencialmente infinitas, uma designação que é inerentemente relacional” (1991, p. 164). Ser banawá é uma maneira localizada de relacionar-se, um modo próprio de estabelecer conexões e *contradomesticar* diferenças.

PARTE III
TRANSFORMAÇÕES

Capítulo 7

***Inawa*, ou a virtualidade dos trânsitos extra-humanos**

As relações banawá se estabelecem como relações *em estado de variação contínua* (Viveiros de Castro, 2015b) e sustentam um pensamento sobre um mundo em transformação permanente. O conhecimento do multiverso é um saber perigoso, abordado de maneira eminente a partir da capacidade xamânica, *yama inawari*. Mas os Banawá da Paraíba e da Maloca oscilam entre o reconhecimento da atuação dos seus xamãs – numa memória que os instala com mais vigor no passado, como se os arriscados mundos *yofina* (“perigosos”, “difíceis”) precisassem ser afastados da vida presente – e a vitalidade difusa de um xamanismo sem xamãs que permeia a vida coletiva contemporânea, e que conecta as pessoas cotidianamente com espíritos *inamadi*, com lugares habitados por *dafi*, com os donos de plantas que exigem relações harmoniosas, com os mortos, com os outros. É comum ouvir entre eles a afirmação de que “já não há pajés”: mais do que uma declaração de ausências, trata-se de um anseio do equilíbrio que proporciona a distância dos perigos xamânicos. Porém, ao mesmo tempo é reconhecível a acumulação de “traduções xamânicas” derivadas da vivência coletiva, e que orientam constantes experiências de alteridade.

A comunicação entre mundos não se condensa em discursos cosmológicos explícitos, e muitas pessoas declaram seu desconhecimento em relação aos saberes dos pajés. Os caminhos da cosmografia se encontram nos processos de alteração dos corpos, vividos nos sonhos, na doença, no contato com o perigo e a morte. E as descrições circulam como palavras de parentes, que relatam as viagens xamânicas passadas e presentes. Toefi diz que nesta terra, na mata (*yama kabani*), vivem as pessoas verdadeiras, *Kitiya ka me* (“os [habitantes] do Kitiya”). Debaxo da terra (*bofeya*) vivem outras pessoas, numa espécie do mundo às avessas: quando aqui amanhece, lá anoitece; quando aqui é inverno, lá é verão. Há aldeias de pessoas, e um rio grande: quando as águas vazam aqui, há enchente debaixo da terra. No alto (*neme*) habitam as almas *kanamori*. Há também um rio grande, a chuva procede das águas desse rio. Do leste vem o sol, o dia, que vai caminhando rumo ao oeste. “Os pajés não conseguiram descer ao

mundo *bofe*. Uma vez um pajé desceu, mas não regressou: ficou preso no mundo debaixo da terra até hoje. Os pajés podem sim subir ao mundo *neme*, eles encontram com as almas *kanamori* e ficam conversando com elas”, explica Toefi. “As pessoas vivemos aqui no *nami*. Aqui no *nami* há o terreiro *yama winafari* onde estão as casas das pessoas, ele é bonito; o resto é mata, *yama kabani*.²²⁰ Um xamã viajero quis chegar a *nami tototone* (o horizonte), mas nunca regressou. Assim nos contava a avó Sara”, acrescenta Biri.²²¹

Badi apresenta mais detalhes sobre esses mundos diversos, que descreve com as seguintes palavras:

Quando a pessoa morre, seu corpo vira terra e a alma *kanamori* sobe ao alto do céu. No céu está Deoso e há uma casa muito grande. As pessoas são todas jovens, se alimentam de pão, leite, *yama korona* [“cultivares”] e peixe – não há *bani* e não há café. As pessoas não dormem de noite, de noite cantam *yama marina* e Deoso fica animado.

No céu há uma única espécie de árvore, de nome desconhecido.²²² Essa árvore, nos seus galhos, tem muitas qualidades de fruta: frutas doces, azedas, amargas... Deoso um dia pegou as variedades de fruta e as jogou sobre a terra, assim nasceram o patauí, a pupunha, o açaí, o tucumã, a bacaba, o uxi, o pequiá e todas as árvores da mata. No céu há também um grande rio de águas brancas, onde mora Mai, o trovão. Quando Mai sacode as águas do rio, as águas caem sobre a terra, é assim que a chuva se faz.

As pessoas que morrem esperam ao chegar ao céu a vinda de Deoso. Quando junta dez pessoas, Deoso acende um fogo e coloca as almas *kanamori* das pessoas numa panela muito grande, elas fervem na água até ela secar na panela, mas não morrem. Então Deoso sopra sobre elas e se transformam em almas *kanamori* jovens, de pele nova e sangue novo [*emene barei*, “sangue diferente”]. Ao cozinhar, elas perdem todos os *arabani*,²²³ doenças, restos de comida reimosas, espinhas de peixe, ossos de

²²⁰ A oposição entre floresta e roçado (respectivamente, *yama kabani* e *fadara*), comum em muitas etnografias amazônicas, não parece expressiva para os Banawá. O terreiro do espaço residencial, *yama winafari*, se constitui como oposição plena à floresta.

²²¹ Biri faz referência a um xamã antigo que quis chegar ao limite de horizonte: ele partiu, mas nunca regressou. Os Suruwaha relatam a viagem de Amantasi, um xamã audacioso que viajou para conhecer o horizonte (*kumiti*), lugar de junção entre a terra e o céu, e foi capturado pelas almas celestes, que impediram seu retorno.

²²² O que, se levamos em conta a origem vegetal – arbórea – dos “tipos de gente”, expressa um panorama de identidade plena (*indiferença*) e de *indistinção*.

²²³ Os *arabani* como resíduos e impurezas corporais. Também nos Paumari – ver Bonilla (2007).

bani e coisas ruins que acumularam ao longo da vida. As almas *kanamori* ficam limpas e jovens, não adoecem mais (Badi, Maloca, maio de 2016).

Para os Banawá, não há oposição entre corpo e alma, mas composição. As crianças se formam a partir do sangue da mãe (*ame*) e do esperma do pai (*sokene*). A partir do sangue e do esperma se formam a carne (*eme*), os ossos (*tone*) e a pele (*meseri, ataro*). *Abono* é o “centro da pessoa”, o cerne da sua vitalidade: corporalidade e interioridade se compenetraram no *abono* da pessoa: por isso Toefi, num esforço de tradução, não hesita em afirmar que “*abono* é o corpo, é o espírito, uma alma diferente de *kanamori*” – creio, neste sentido, que “alma-corpo” é uma expressão que se aproxima da melhor maneira possível da noção banawá de *abono*.²²⁴ Todos os animais *bani* têm *abono* (*awi abono*, a alma-corpo da anta; *hiyama abono*, a alma-corpo do queixada), assim como as plantas cultivadas (*wafe abono*, alma-corpo do algodão; *sami abono*, alma-corpo do abacaxi; *yawida abono*, alma-corpo da pupunha) e algumas árvores (*kanawa abono*, alma-corpo do jutaí; *mado abono*, alma-corpo do pequiá; *siro abono*, alma-corpo do uxi) e palmeiras (*hawa abono*, alma-corpo do patauá; *yifo abono*, alma-corpo do buriti; *kosiba abono*, alma-corpo do babaçu). *Abono* corresponde à *forma* humana dos animais, das plantas. Também dos barreiros da mata, *asa abono*, pois é a sua vitalidade que atrai os animais da floresta.

Abono carrega ainda um sentido convergente: remete ao “espírito-dono”, que estabelece relações de equilíbrio, colaboração ou perigo com as pessoas do Kitiya.²²⁵ Algumas plantas têm *abono* agressivo, outras não. *Yifo abono* (“espírito-dono” do buriti) é *inamadi*²²⁶ perigoso que pode provocar a morte. *Yawida abono* (“espírito-dono” da pupunha) é *doni*, espírito bom, assim como *yifari abono* (“espírito-dono” da banana). Em relação a algumas plantas, há incerteza no estabelecimento de relações com seu *abono* – assim acontece, por exemplo, com *sami abono* (“espírito-dono” do abacaxi). A mandioca tem espírito *doni*: *fowa abono* costuma ser benéfico para as pessoas. Tem *doni* da castanha (*mowe doni*), “a sua alma *kanamori* mora na

²²⁴ Compartilho, portanto, a escolha de tradução que Bonilla (2007, *passim*) faz em relação ao termo paumari equivalente (*abonoi*), e Maizza (2012) em relação ao termo jarawara *abono*. Cfr. também, em relação ao termo *abono* no dialeto jarawara, Dixon (2004, p. 281-282; 346).

²²⁵ Como vemos, a conjugação de sentidos no termo *abono* – “corpo” e “dono” – encontra proximidades com a concepção kanamari, analisada em profundidade por Costa (2007; 2017).

²²⁶ Como veremos a seguir, “espíritos” denominados *doni* e *inamadi* são sujeitos extra-humanos que fazem parte do universo relacional banawá.

casa de *mowe*”, refere Toefi. E continua: “*Kona abono* (“espírito-dono” do timbó) é *doni* bravo, mata gente. O tabaco também tem espírito *doni*, *sina doni*. *Kosiba abono* (“espírito-dono” do babaçu) é *inamadi* que rouba muito, capaz de matar as pessoas”. Badi traz à tona a memória do xamã Firiado, que chamava os *doni* e capturava seus nomes: “Quem é você?!” E os *doni* respondiam: “*Imi abono*” (“espírito-dono” do ingá), *ayawa abono* (“espírito-dono” do caju)”. E advertia às pessoas que, quando alguém mata um animal e o corpo dele apodrece na floresta, o seu *abono* pode ferir a pessoa que retorna ao mesmo lugar. O excesso de predação dos humanos sobre as plantas e os animais provocam a raiva dos seus espíritos-donos *abono*, como as pessoas antigas vivenciaram no igarapé Mayofa quando foram atacadas pelo espírito-dono do timbó, *kona abono*. André, jovem da aldeia Paraíba que experimentou diversas situações de risco ao encontrar-se com varas de queixadas, afirma que “os animais têm seus donos, eles são seus chefes. O dono dos queixadas, por exemplo, é quem consegue reunir o bando disperso depois de ter sido atacado. Faz mal o caçador matar o chefe de um bando de queixadas: ele pode ficar doente e inclusive morrer”.

Com efeito, para os Banawá “o corpo humano é um efeito de relação” (Taylor e Viveiros de Castro, 2006, p. 160).²²⁷ Na composição da pessoa banawá está presente *wakamari*, o coração – também chamado *hahasi*.²²⁸ “quando a pessoa morre, o coração voa e vai para o céu, ele vai para Deoso”, diz Toefi. O coração *hahasi* se transforma em alma *kanamori* quando a pessoa morre. A alma *kanamori* vai ao céu, *neme*, até alcançar a aldeia das almas, *me kanamori tabora*.²²⁹ As almas *kanamori* se transformam em corpos jovens, comem a carne de *bani* que as outras almas entregam: anta, queixada, macaco-guariba. E prossegue: “Os xamãs *inawa* comem junto com as almas *kanamori*, voam junto com elas, contava Sawa. Quem tem feitiço (*yama inawari*) vê, quem não tem feitiço não consegue ver. As almas *kanamori* carregam os xamãs nas costas e os deixam na terra. Elas voam muito rápido, vem voando e vão

²²⁷ “Dizer que uma entidade é uma pessoa é, antes de tudo, atribuir a ela a qualidade de membro de uma comunidade: o ‘humano’ não pode ser senão uma questão coletiva” (Taylor e Viveiros de Castro, 2006, p. 152).

²²⁸ Trata-se em realidade de termos de posse inalienável. A princípio, *okowa kawamari* (“meu coração”) designa propriamente o coração e *okowa hahasi* designa os pulmões. Mas os Banawá recorrentemente usam ambos os termos de maneira indistinta, equivalente.

²²⁹ *Me kanamori tabora* (“a casa das almas”) é também conhecida como *nemeya me wina* (“as moradas do céu”). O termo *wina*, quando substantivado, tem o significado de “residência, morada”, conectado com o seu sentido verbal: *wina*, “amarrar a rede”.

diminuindo a velocidade quando se aproximam ao chão. Então abrem os olhos dos xamãs e os deixam na terra, devagar”.

Há, portanto, uma compreensão das almas *kanamori* ao mesmo tempo conectadas e desconectadas dos corpos-sujeitos *abono* – como Viveiros de Castro declara na etnografia dos Araweté, “ninguém sabe de seu *ta’owe*” (1986a, p. 506)²³⁰; ou Lima, a respeito dos Yudjá: “o sujeito e seu duplo se ignoram” (1996, p. 36). A alma é devir do corpo, é efeito da sua instabilidade, mas persiste como estranhamento, indistinção, identidade-sem-diferença que emerge com maior vigor no mundo dos mortos.²³¹ A experiência do sonho é, para os Banawá, uma experiência preliminar, provisória, deste distanciamento. Assim me relatava Badi um sonho, um dia, ao amanhecer:

Hoje sonhei com um parceiro que conversava comigo. Eu dizia: “Agora eu quero andar longe, quero conhecer o mundo e andar. Meus filhos estão grandes. Eu tenho 52 anos, e você?” “Eu também tenho essa idade. Vamos andar juntos e conhecer todos os lugares”, respondeu o parceiro.

Andamos muito, era uma região limpa, sem mata, todo aberto. Caminhamos o dia todo sem parar. Ficou de noite e fomos dormir. Meu companheiro perguntou: “E agora, como vamos fazer? Não temos arma, como vai ser se algum bicho nos atacar?” “Não, aqui não tem bicho. Meu pai Ifi andou muito, ele me disse que aqui não tem onça nem bicho que possa fazer mal”, respondi. Deitamos no chão, dormimos – não tínhamos redes – e na madrugada continuamos caminhando sob a luz da lua.

No dia seguinte caminhamos direto. Eu disse: “E agora, como vamos fazer para comer?” Meu companheiro respondeu: “Não. Você caminha o dia todo, não vai sentir fome”. E de fato caminhamos por muito tempo sem sentir fome. Mais adiante eu disse: “Lembrei que na minha mochila tem um pouco de farinha e uma garrafa pequena com água. Vou comer”. “Não – disse o meu parceiro –, se você comer alguma coisa você vai ficar, e eu vou seguir adiante sozinho. Não pode comer”. “Tudo bem – disse eu –, não quero ficar sozinho... Posso beber água?” “Sim, beber pode”, disse meu companheiro. Caminhamos... Então acordei.

²³⁰ *Ta’owe* é, para os Araweté, um espectro que erra na terra enquanto o cadáver apodrece: duplo do cadáver, “ex-corpo”, “ex-pessoa” ou, segundo a descrição de Viveiros de Castro, “marca de uma ausência” (*ibid.*, p. 497s.).

²³¹ As correspondências com a concepção suruwaha sobre as almas *asuma*, que emergem com a morte da pessoa, são notórias.

Quando a gente sonha, a alma *kanamori* viaja longe, vai para outros lugares. Ela sai do nosso corpo *abono*, faz sua viagem, depois retorna ao nosso corpo. Aí a gente acorda (Badi, Maloca, maio de 2016).

Em ocasiões os sonhos permitem às pessoas retomar o contato com os parentes falecidos. Uma manhã, na casa de Yawini (onde eu me hospedava), Damião chegou contando o sonho que tinha tido durante a noite. Seus avós, Bibi e Nao, chegavam à aldeia totalmente rejuvenescidos, bonitos, com seus corpos limpos, sadios, esbeltos. Filhos e netos os recebiam com alegria, abraçando-os. Damiana, a irmã de Damião que mora na cidade de Canutama, chegava à aldeia pelo caminho do Purus e chorava emocionada ao encontrar os avós. Passaram um tempo juntos até que Bibi disse a todos: “Agora vamos voltar a nossa casa no céu”. E partiram. Se estes sonhos recriam a socialidade dos corpos entre vivos e mortos, outros são perigosos. Sonhos recorrentes sobre os parentes que vivem distantes, na cidade provocam aflição ao atualizar situações de doença ou perigo. Os pesadelos (*wadamia yofina*, “sonhos perigosos”) podem provocar o risco de ataques de serpente no dia seguinte – é preciso contar o sonho às pessoas para evitar os riscos.

Para os Banawá, *kanamori* são “reflexos”, “sombas”: as almas são duplos do corpo – e os corpos, duplos das almas (Barcelos Neto, 2008, p. 84). Porém, tem-se a impressão de que o movimento das almas *kanamori* resvala para uma esfera antissocial – “a alma não dá ao corpo sentimentos, pensamentos ou consciência. A alma dá ao corpo instabilidade” (Vilaça, 2005, p. 425). Por isso, o âmbito da morte é, possivelmente, a instância mais apropriada para pensar as almas. Numa jornada de verão, enquanto arrancávamos raízes de timbó na capoeira de Abawi, uns jovens e eu ouvimos trovões distantes. Ao chegar a casa, Badi me relatava o que seu pai, o velho Ifi, contava. O barulho dos trovões procede da panela das almas *kanamori* no céu. Os mortos são conduzidos pelos *doni yokana* (“espíritos verdadeiros”) à panela grande celeste. Suas almas-corpos *abono* apodrecem na terra. Os *doni* conduzem as almas *kanamori* dos mortos e os cozinham na panela, com muitas flores. Os *doni* sabem retalhar as almas *kanamori*. Depois de cozinhá-las, as águas da panela do céu são jogadas na terra – é a chuva. As almas ficam sentadas esperando e os *doni* dão roupa para as mulheres e para os homens. Todos são jovens, nunca adoecem. No céu há muita fruta, muita comida: as almas *kanamori* comem peixe e comem pão, leite, café. Não trabalham, não há roçado, não há *bani*, mas há abundância de outros alimentos. Porém, a sociedade dos mortos está desvinculada da

sociedade dos vivos. As suas interseções, mesmo possíveis, são sempre precárias e até mesmo inviáveis.

No céu há muita gente, muitas almas *kanamori*. Há muitas cidades de *kanamori*. Contam que um dia, quando um jovem morreu, seu pai, sua mãe e sua irmã choraram muito. Passaram muitos dias chorando. A alma *kanamori* do jovem ouviu o pranto de sua família e disse: “Eles estão chorando com saudade de mim, vou lá”. Sua irmã estava sentada na casa e viu a alma *kanamori* de seu irmão aproximando-se. Apressada, disse aos seus pais: “Papai, mamãe, meu irmão está aí!” Ele se aproximou e abraçou seu pai, sua mãe e sua irmã. Todos ficaram muito alegres.

O xamã viu o jovem abraçando seus parentes e disse: ‘Você não pode vir aqui. Você tem que ir com os *doni* ao lugar dos mortos, onde há muitas almas *kanamori*’. É por isso que os mortos não regressam mais ao lugar dos vivos, assim disse e xamã (Badi, Maloca, outubro de 2015).

Toefi conta que, quando a pessoa morre, sua alma *kanamori* leva consigo *fowa abono*, a alma-corpo da mandioca. Os xamãs levam o *abono* das plantas à roça do céu, eles sabem fazer isso. Porém, as pessoas que não têm as substâncias patogênicas, *yama inawari*, não conseguem levar consigo o *abono* das plantas. Ifi explica aos mais jovens que, quando as pessoas adoecem e morrem, se transformam em queixadas.²³² Há algumas que se transformam em onças. Assim contava Tofe antigamente, assim conta Ifi. Mas os jovens da Maloca dizem que hoje as pessoas não sabem mais explicar essas coisas. Contudo, as lembranças das mortes persistem com vigor entre todos, como se os detalhes das transformações corporais provocadas pelas doenças e a morte marcassem uma cosmografia mais intensa que a dos itinerários misteriosos das almas *kanamori*. Contam como muitos parentes morreram devido às doenças dos estrangeiros, *me barei*. Towi, mãe de Sibiriki, e Lucimar, irmã de Tiwara, morreram de doença que os Jamamadi trouxeram. Sara, a esposa de Sawa, faleceu de gripe, *yamaki*, que contraiu dos *yara*. Kaobiri morreu de gripe na foz do Yatifa, assim como Okowabi: seu peito estalava quando faleceu. Aowe, um jovem filho de Na, morreu de gripe no Palhalzinho. Yene, a quem os *yara* chamavam de João Doido, foi trabalhar no igarapé Ouricuri e morreu de gripe também. Sowe morreu de velhice na foz do Yatifa, ele era o pai de Yene e o esposo de Na. Tinha muito medo dos *yara*: sempre que eles chegavam à aldeia, Sowe se escondia no

²³² Como declaram, também, os Kulina (Pollock, 1985, p. 95; 1993; 1996, p. 324); ver também a transformação *post mortem* em queixadas na cosmologia wari’ (Vilaça, 1992, p. 251; 1998, p. 11).

mato e só regressava a casa quando os *yara* já tinham ido embora. Bate, pai de Sibiriki, também morreu de gripe na Maloca Grande do Yatifa.

Doo morreu vomitando sangue, como consequência de feitiço *yama inawari*. Sawa morreu de *yama inawari* lançado contra ele por Manduca, jamamadi. Nofara morreu devido às pedras que os *doni erebo* (“espíritos maus”) jogaram nela. As pessoas estavam comendo ao entardecer, Nofara sentiu nas costas um projétil lançado contra ela. Colocaram o objeto lançado numa tábuca. As pessoas terminaram de comer. Nofara começou a sentir-se mal e veio falecer ao amanhecer, mas a pedra tinha desaparecido.

A morte que compõe e decompõe a pessoa provoca também alterações definitivas na vida coletiva. Até recentemente, a morte causava o abandono dos lugares de residência, pois as pessoas tinham medo da presença das almas *kanamori*.²³³ Todos migravam, roças e casas eram abandonadas, os pertences do morto eram enterrados junto com ele. Assim aconteceu, recentemente, com a aldeia Cachimbo após as mortes de Koyowa e Cabação. A morte de parentes provoca ainda outros interditos: os Banawá não caçam queixadas nos dias posteriores à morte de uma pessoa.²³⁴ As varas de queixadas sempre transitam sob a guia de *hiyama abono*, o dono dos queixadas. Normalmente as pessoas permanecem sem sair da aldeia durante sete dias. Quando o pai de Baka morreu, Hade, poucos dias após o falecimento, saiu com sua mu-

²³³ Os missionários foram ativos na eliminação desta prática, que colocava em risco a estabilidade física da Missão e de suas infraestruturas. O jornalista Felipe Milanez relata que “certa vez, uma missionária da Jocum, conhecida por Fátima, depois do enterro, convenceu os indígenas de que se todos ficassem rezando a Deus o espírito da falecida não voltaria. Segundo o relato da Funai, os índios ficaram rezando a noite toda. Para a missionária, foi a oportunidade de fazê-los sentir ‘o poder de Deus e a sua superioridade’” (Milanez, 2008, p. 36). Além de suspender o abandono das aldeias, os Banawá modificaram também as práticas de sepultamento. O enterramento tradicional se praticava numa cova na qual era colocada a rede com o cadáver, atada num varejão horizontal que se fincava nas paredes da cova. Na parte de cima colocavam-se peças de tecido *basamana* (transado de palmas de babaçu) e, sobre elas, terra, de maneira que se formava uma espécie de câmara subterrânea. Sobre a cova se erguia uma pequena construção com telhado de duas águas, com palma de caranaí (*bibide efe*) e babaçu. Na primeira noite colocava-se uma fogueira sobre o túmulo, para iluminar a primeira noite do morto. Colocavam também um pouco de farinha, banana e água, que ficavam lá. Antigamente os túmulos eram limpos e mantidos periodicamente, de maneira que era possível localizá-los com o passar do tempo. O enterramento atual se faz em caixões, à maneira dos *yara*, “porque é muito triste jogar terra sobre o corpo da pessoa”, diz Mundica. Hoje os Banawá colocam uma cruz sobre a cova. Assim está também a sepultura de Hade na Paraíba, diante da casa de Inácio, seu filho adotivo. A cruz e uma pequena cobertura de lona azul indicam o local da sepultura, no terreiro da aldeia.

²³⁴ Mais uma vez a significativa conexão amazônica entre mortos e queixadas.

lher para buscar pupunha. No caminho encontraram com o pai de Baka. Hade ficou conversando com ele, que perguntava pelo filho, com a voz muito triste. Iva, esposa de Hade, estava junto, o pai de Baka passou por trás dela. Depois do encontro voltaram a casa, todos os demais continuavam de resguardo. O xamã soprou em Hade e em sua esposa, pois estavam com fedor de morto - no caminho onde encontraram o pai de Baka o cheiro era muito forte. Naquele tempo as pessoas moravam em casas cobertas com babaçu, as casas eram muito próximas umas das outras. O xamã, que era irmão de Maria Velha, ficou na boca do caminho inalando tabaco. Disse: “Lá vem ele!”. O pai de Baka vinha chorando, com saudade do filho. O xamã não o deixou aproximar-se das casas, e fez com que o morto fosse embora. A distância dos mortos é necessária para a vida em harmonia das pessoas.

7.1 Predações, alterações

A instabilidade das posições de presa e predador constitui uma das mais agudas indeterminações nas relações dos humanos com os outros sujeitos da floresta, e é um tema recorrente na mitologia banawá. Veremos como o uso de tabaco, marcador de humanidade, transforma alguns sujeitos em *bani* e assegura as pessoas uma posição especial, irredutível a um estado definitivo de presas. O desequilíbrio do mundo em perpétua transformação afeta também aos hiperpredadores – paradigmaticamente, o jaguar, a harpia, a anaconda – e faz com que a sua posição no universo relacional possa desestabilizar-se e dar origem a alterações perspectivas. Três narrativas míticas banawá (algumas delas, variações de mitos presentes em outros cenários arawá, e nas terras baixas sul-americanas de modo geral) expressam estas transformações relacionais, que apontam direcionamentos diversos.

A onça (*yomai yokana*) e a origem das presas (*bani*) [versão de Toefi]

Yomai era gente, morava na casa com outras pessoas. Um dia foi caçar, mas não matou nada. Voltou no dia seguinte, matou um caititu. Comeu uma parte do caititu cru, e voltou a casa. As pessoas perguntaram: “Yomai, você matou algum bicho?” “Matei um caititu, mas o deixei na mata porque já era quase noite. Amanhã vou caçar de novo”, respondeu. Ele dormia no chão da casa, peidava e fedia muito. As pessoas estavam deitadas nas redes, acima dele, e tinham raiva de Yomai por causa do fedor.

No dia seguinte, Yomai foi caçar de novo, matou um caititu e comeu um pedaço cru. Deixou o resto na mata. Ao chegar a casa, as pessoas ficavam com raiva porque estavam com fome, Yomai não trazia nada e peidava muito durante a noite,

deixando o fedor na casa das pessoas. Enquanto dormia, as pessoas tramaram a sua morte. Prepararam lanças de pupunheira e cortaram uma borduna para bater em Yomai. Atacaram Yomai espetando-o com as lanças e batendo-lhe com a borduna na cabeça. Jogaram o corpo de Yomai no igarapé, mas ele virou onça e disse às pessoas: “Eu vou matar todos vocês”.

As pessoas ficaram com medo de Yomai: “Yomai vai nos matar, vamos subir ao céu para que ele não possa pegar-nos!” Colocaram muitos paus, um amarrado no outro, muitos, muitos paus, e subiram ao alto, quase estavam tocando o céu. Mas os paus entortaram, não aguentaram o peso. Os paus quebraram e, ao caírem, as pessoas viraram arara, papagaio, passarinhos de várias espécies. (Toefi, Maloca, junho de 2014)

A onça (*yomai yokana*) e a origem das presas (*bani*) [versão de Yawini]

Antigamente todos os pássaros eram gente: a arara, o tucano, o papagaio, o periquito, o maracanã, todos. Apenas a onça não era gente, ela era o cachorro²³⁵ das pessoas. As pessoas moravam em uma casa grande. O cachorro deles saía para o mato, matava todo tipo de bicho, chupava o sangue, comia cru. Era bem grande, chegava à tardezinha na casa com a barriga enorme. De noite peidava, fedia muito, havia cheiro de podre. No dia seguinte, de novo, o cachorro Yomai saía, matava e comia os bichos, e peidava fedorento na casa das pessoas.

As pessoas disseram: “Chega, vamos ter que matar esse cachorro!”. Pegaram lanças e entre todos o mataram, espetando-o. E jogaram seu corpo no igarapé. A barriga de Yomai inchou, o corpo desceu até o fundo, até o leito do igarapé. Ao levantar-se depois, Yomai foi transformando-se em onça, as pessoas todas estavam à beira e o viram. Yomai subiu o barranco, foi subindo o barranco, foi erguendo-se sobre as suas pernas, já virando onça. As pessoas se assustaram. Sua pele estava toda malhada, era grande. Yomai disse: “Como vocês me mataram, vocês todos vão virar minha comida. Vou comer todos os bichos do chão: a anta, o porco, o veado, e vou comer vocês também! Quando estiverem dormindo na casa de vocês, tenham cuidado: alguns de vocês vão morrer!” E foi andando, com o rabo erguido, o corpo forte, sem olhar atrás.

As pessoas ficaram com medo e disseram: “Vamos fazer uma casa bem longe, em cima, se não a onça vai nos comer”. Pegaram um pau, e outro, e outro. Amarraram muitos paus um em cima do outro até chegarem bem alto, quase no céu. Todas as pessoas foram subindo. O peso era grande, as varas amarradas foram curvando-se, tinha

²³⁵ A ambivalência que envolve as concepções e sistemas de classificação para onças e cães é comum na Amazônia. O termo *yomai* em língua banawá designa tanto as onças (*yomai yokana*, “onças verdadeiras”) quanto os cães (*yomai barei*, “onças diferentes”), como é habitual em numerosas línguas amazônicas (em Suruwahá, *marihi* para designar as onças e o termo onomatopéico *marihi baubau* para designar os cães). A narrativa de Yawini apresenta de maneira paradoxal a onça como “cão auxiliar”, ao contrário da ideia, mais espalhada na Amazônia, dos cães como “jaguas auxiliares” (Büll, 2018; também Velden, 2009).

muita, muita gente subindo lá em cima. A preguiça *yao* não conseguiu subir muito. Ao cair, quebrou a bunda e ficou a pouca altura, num galho. A anta era muito pesada e não conseguia subir, estava com medo. As pessoas empurravam a bunda da anta para que ela subisse, mas não conseguiam. A anta caiu ao tentar subir, e teve que ficar no chão.

Muita gente subia e subia, as varas não aguentavam e quebraram. As pessoas, ao caírem, fizeram muito barulho e se transformaram em *ka*²³⁶, periquito, papagaio, maracanã, tucano, arara, todo tipo de pássaro.²³⁷ A base dos paus arrancou do chão e a anta caiu no buraco que ficou. É por isso que a onça pega a anta, de vez em quando as pessoas encontram na mata restos da anta que a onça matou. Mas é difícil a onça pegar uma arara, um maracanã ou um papagaio²³⁸ (Yawini e Mundica, Maloca, abril de 2014).

A narrativa, na versão de Toefi, propõe um desdobramento metamórfico da condição humana original, derivada do comportamento antissocial do jaguar expresso na negativa da partilha e na ruptura da comensalidade – também numa linguagem culinária, em que as presas de caça são consumidas cruas e “contrassocializadas” em forma podre (contrariando as exigências de um comportamento “cultural” próprio dos humanos). A represália dos humanos é contraefetuada pela transformação do protagonista em onça: *yomai* assume, de forma paradigmática, a posição-predador. Num movimento inverso (contrário a direção ascendente da onça que emerge do fundo do igarapé), os humanos (em direção descendente, do céu à terra) se transformam em *bani* através de uma queda acidental, virando pássaros e macacos na posição-presas. A versão de Yawini é mais incisiva no contraste posicional, pois nega ao jaguar a sua condição humana preliminar (“não era gente”) e o situa em posição de submissão (“era o

²³⁶ Ave não identificada.

²³⁷ Badi, numa versão narrada por ele, especifica alguns episódios que não constam nas versões apresentadas por Toefi e Yawini: “Quando as pessoas colocaram paus, amarrando-os com cipó para subir ao alto – com medo de Yomai –, o macaco-cairara pegou um tronco de bacaba, que quebrou e bateu na cabeça dele: por isso o cairara tem, até hoje, uma fenda na cabeça [...]. Uma mulher, com a barriga muito grande, carregava dentro as araras, tucanos, periquitos, passarinhos. Quando os paus quebraram, ela caiu, a sua barriga explodiu e todos os pássaros – araras, tucanos, papagaios – saíram voando”.

²³⁸ Outros detalhes do mito que aparecem na narração de Awamoni: “A anta quis subir ao mastro, mas teve dificuldade. Sobre numa árvore de cumaru, que se inclinou com o peso dela. Por isso as árvores de cumaru crescem sempre inclinadas. Por isso a anta teve que permanecer em terra. O veado também. A preguiça, ao cair, quebrou seu rabo. Enganchada no galho de uma árvore, ela disse: “Eu vou ficar aqui, no meu cantinho”. Por isso a preguiça passa anto tempo nos galhos das árvores, de demora para descer chão [...]. Quando as pessoas estavam construindo o mastro para subir ao céu, umas não se entenderam com as outras, então começam a falar as diferentes línguas dos diferentes povos: paumari, apurinã, jamamadi”.

cachorro das pessoas”). A multiplicidade das posições *bani* está situada nas diferenças dos corpos (diferenças que são continuamente apontadas pelos Banawá nas várias versões do mito: as peculiaridades anatômicas das espécies *bani* têm episódios próprios que sucedem a esta queda inaugural que cinde o mundo em predadores e presas).

O mito banawá do gavião-real desenvolve um tema de transformação a partir de outro sujeito na condição de hiperpredador. As posições são sempre perspectivas: o gavião-real é, em relação ao xamã, seu xerimbabo; mas se transforma em predador para quem usurpa a posição de dono do xerimbabo.

O gavião-real (*sibirowe hidi*)

O xamã²³⁹ era dono de um algodão que só ele próprio podia usar, ninguém podia pegar. Ele tinha uma bolsinha onde guardava o algodão, tinha sua zarabatana e suas setas. Tinha as bolinhas de paina que se usam para disparar as setas com a zarabatana. Ele disse: “Vou fazer meu roçado”. Derrubou as árvores, no meio do roçado ficaram duas árvores grandes, a maior delas era *satako*, uma árvore bem robusta. Ao sair para derrubar o roçado, disse a sua irmã: “Irmã, não deixe ninguém pegar no meu algodão, nem minha zarabatana e minhas flechas”. E deixou tudo guardado nas palhas do telhado da casa.

O cunhado do xamã viu macacos. Chegou a casa e disse à sua esposa: “Onde estão as flechas e a zarabatana do teu irmão?” Ela respondeu: “Ele não quer que ninguém pegue, disse que se pegar no algodão pode acontecer coisa ruim, pode até morrer”. Mas o cunhado do xamã insistiu: “Eu vou rapidinho, ele não vai saber! Que história é essa? Como é que alguém pode morrer assim? É mentira dele!” A mulher brigou, mas ele pegou as armas do xamã e foi matar os macacos.

Quando foi pegar o algodão para preparar a seta e disparar com a zarabatana, percebeu que o algodão da bolsinha era duro para ele: puxava, mas não conseguia extraí-lo – para o xamã o algodão era mole. Puxou com força, com todas as suas forças, foi então que o gavião-real saiu da bolsinha da paina. Espicou o corpo do homem, o atacou com o bico e as garras e o matou: cortou o pescoço dele e voou levando-o para cima. O gavião-real pousou na árvore de *satako*. Quando o dono do gavião-real – o xamã – o viu, ficou triste. “Meu algodão pegou gente, deve ser o meu cunhado!” Ficou com raiva, sentado no roçado, balançando a cabeça. Viu o gavião rasgando e cortando em pedaços o homem. O sangue pingava do alto no ombro do xamã.

²³⁹ Na sua versão deste mito, Sabatão diz que o nome do xamã era Dowi. Badi, por sua vez, fala dos protagonistas do relato como *Dowi me* (“os Dowi, o povo de Dowi”). Uma versão próxima do mito do gavião-real entre os Jarawara foi registrada por Vogel (2015).

As pessoas disseram: “Vamos matar esse bicho!” O xamã os repreendeu por não ter atendido a sua advertência. Muitas pessoas dispararam com suas zarabatanas. O gavião permanecia de asas abertas, mas ninguém conseguia acertar nele. “Só eu posso acertar”, disse o xamã. Disparou e acertou no peito do gavião-real. Ele abriu as asas e caiu no meio do roçado. Os pedaços do corpo do cunhado caíram também, e foram enterrados. O gavião-real caiu de asa estendida, envenenado, e morreu. As pessoas queriam correr para pegá-lo, mas o xamã disse: “Não corram, é meu bicho. Se pegar, vai matar alguém”. O xamã pegou o gavião e o depenou, arrancou todas as penas. O corpo do gavião ficou pelado, e as penas dele amontoadas. Assoprou sobre as penas e as espalhou no ar, elas se transformaram em carapanã, pium, mutuca, mosca, grilo, meruim, mucuim, caba, abelha. O dono do gavião-real comeu sozinho o corpo do gavião (Yawini e Mundica, Maloca, junho de 2014).

Há de modo simultâneo uma concomitância e uma divergência entre o papel do xamã (dono do algodão “mole” com o qual captura as presas de caça) e papel do caçador negligente (que se apropria indevidamente do algodão “duro” e em razão disso se torna presa capturada pela harpia). De modo paradoxal, o gavião-predador (gavião-xerimbabo do ponto de vista do xamã) se torna presa, consumida pelo seu ex-dono. E o processo de transformações (algodão – gavião – penas – insetos) apresenta, assim como no mito anterior, um desfecho multiplicador: o predador paradigmático dá origem, pela ação xamânica, à proliferação dos micropredadores (os “insetos” elencados no mito pertencem na taxonomia banawá à classe dos *yama abe*), num processo reverso de molecularização da predação. Comparativamente, podemos identificar um grupo de transformações que opera da seguinte forma:

Mito da onça	Comportamento antissocial	deriva em morte	Transformação do caçador em predador paradigmático	Multiplicação das presas (<i>bani</i>)
Mito do gavião-real	Comportamento antissocial	deriva em morte	Transformação do caçador em presa (do predador paradigmático)	Multiplicação dos micropredadores (<i>yama abe</i>)

Continuemos neste percurso mitológico. A oscilação contínua entre as posições de predador e presa alcança uma expressão marcante no mito dos irmãos trovões, uma variação banawá de um mito desenvolvido entre os povos falantes de línguas Arawá, e que faz parte de um conjunto mítico amplamente difundido entre os ameríndios que manifesta “o princípio de uma dicotomia que constitui o elemento invariante do sistema” (Lévi-Strauss, [1991] 1993, p. 57). Badi o narra da seguinte forma:

Os irmãos trovões (*Mai*)

Os dois irmãos Mai (os trovões futuros) estavam em casa, a sua avó estava fora limpando o terreiro. O avô deles estava no mato, caçando. Chegaram umas pessoas e, ao verem os meninos, perguntaram à avó: “Esses aí são teus filhos?” E ela respondeu: “Não, não são meus filhos, eu apenas os estou criando. Quando eles crescerem, vou matá-los e comê-los”. Ela falou baixinho para os visitantes, mas os meninos ouviram a conversa.

Eles disseram depois: “Vó, vamos tomar banho no igarapé”. A avó advertiu: “Cuidado, está muito cerrado por aí, e tem onça!” Os rapazes foram ao mato e conversaram: “Nossa avó quer nos matar, vamos matá-la!” E um deles subiu ao céu, fez um relâmpago e jogou um raio sobre o irmão, que caiu abatido no chão. O irmão caiu morto, mas o que tinha lançado o raio conhecia o seu feitiço, soprou sobre o corpo do irmão até melhorar e reviver. Perguntou: ‘E aí, irmão, doeu muito?’ “Doeu, foi um raio muito forte!”, respondeu o irmão que tinha sido abatido pelo raio.

Depois, o irmão que tinha morrido e revivido subiu ao céu, fez um relâmpago e lançou um raio sobre o seu irmão, que caiu morto. Inalou tabaco e soprou sobre o corpo do irmão, que também melhorou. Estavam experimentando o raio que iam lançar contra a avó.

Os rapazes retornaram a casa no anoitecer. Um deles disse: “Matamos a avó?” “Agora não”, respondeu o outro, “o vovô vai chegar logo, deixa para amanhã, melhor”. Na manhã seguinte o avô saiu novamente para o mato. Os rapazes disseram à avó: “Vamos ao igarapé”. Ela disse: “Voltem logo”. Ela estava no terreiro quando os meninos provocaram um relâmpago. A avó escutou o barulho e disse “*Inamadi*, você está aí?” Os rapazes jogaram um raio sobre ela. A avó morreu.

Retalharam depressa o corpo da avó, cozinharam e assaram o corpo dela e a comeram. Cortaram a vagina da avó e a deixaram sobre um tronco, ao sol. Separaram o fígado e prepararam mingau de fígado para o avô. Quando o avô chegou da mata, perguntou aos rapazes pela avó, eles disseram: “Está lavando as coisas dela no igarapé”. Nesse instante ouviram o câncão: a vagina da avó tinham se transformado em câncão.²⁴⁰ Os rapazes disseram: “Vô, ela deixou comida para você, coma ligeiro, nós temos que levar a panela, para que a avó a lave no igarapé”. O avô comeu o mingau do

²⁴⁰ Outro mito banawá dá conta desta transformação da avó-jaguar no pássaro câncão (*tatata*) (*Ibycter americanus*): “Tatata era idosa e as crianças zombavam constantemente dela. Elas riam e maltratavam a avó Tatata. Tatata estava sempre com raiva, brigando com as crianças. Um dia as crianças resolveram matar Tatata. Espancaram-na com paus, até ela morrer. Cortaram a vagina dela, a puseram sobre folha e a colocaram sobre o tronco de uma árvore caída, atravessada no meio de um caminho largo. A vagina de Tatata ficou lá. Dias depois as crianças sentiram falta de Tatata, ficavam uns olhando para a cara dos outros com saudade da zoada que a avó Tatata fazia, resmungando e brigando. De repente, escutaram um barulho no meio do caminho: “Tatata, tatata!” A vagina da vovozinha tinha se transformado em câncão, todo mundo ouviu os gritos dela” (Yawini e Mundica, Maloca, abril de 2014).

fígado, e o achou gostoso. Os rapazes tinham colocado dentro o fel do fígado da avó. Quando o avô o ingeriu, soltou um arroteo bem forte, sentiu um gosto amargo e começou a passar mal.²⁴¹ Os rapazes jogaram o avô no igarapé, e ele se transformou em aruanã (*aba yaru*). Os dois rapazes subiram ao céu e se transformaram em trovões (Badi, Maloca, junho de 2014).

A narrativa transcrita é uma variante do mito ameríndio analisado por Lévi-Strauss em *História de Lince*. Algumas versões banawá ressaltam melhor a revogabilidade da identidade entre os irmãos: umas destacam a maior proatividade e iniciativa de um deles, secundada pelo outro; outros atribuem só a um dos irmãos o “experimento” que abate provisoriamente o outro, lançando um raio sobre ele. Mas o que destaca na narrativa banawá é a alteração da “sentença fatídica” (Lévi-Strauss, [1991] 1993, p. 58-67) – que rejeita a viabilidade dos irmãos (não)-idênticos, e que aqui se expressa no propósito “alterado” de devoração dos avós adotivos. De forma análoga à versão suruwaha (Aparicio, 2014; 2015a) e a outras versões arawá (kulina em Altmann, 1995; deni em Sass, 2004), a trama apresentada propõe uma *sentença fatídica reversa*, em que o ataque feiticeiro dos irmãos trovões provoca a morte dos avós. Note-se que, a diferença das outras versões arawá, aqui não se explicita a “posição-jaguar” dos avós adotivos/raptos – mas ela persiste, podemos dizer, quase de modo subliminar. Parece pertinente identificar a relação estabelecida como vínculo de *familiarização predatória*, pois o movimento de predação vai se impondo sobre os laços precários de adoção. Sob o ponto de vista dos avós, a dupla de jovens-futuros-trovões realizaria a passagem da condição provisória de adoção à condição de presas efetivas. Mas a capacidade transformacional da dupla de irmãos opera um movimento reverso: os avós (jaguares no conjunto mítico arawá) perdem a posição-predador e se tornam presas dos irmãos-trovões. Há ainda um elemento que chama a atenção (mais uma vez, as especificidades suruwaha como porta inesperada de compreensão das especificidades banawá): o avô atacado pelos irmãos-trovões se transforma em aruanã – leve-se em conta que os peixes na linguagem mítica arawá indicam uma posição paradigmática de presas. Curiosamente, os Suruwaha (em cuja versão do mito dos irmãos e os avós-onças

²⁴¹ Este episódio revela as semelhanças, inclusive em detalhes mínimos, com a versão suruwaha. Nela, quando o avô-jaguar se dispõe a consumir o corpo da avó-jaguar morta pelos irmãos, come a vesícula dela (que, para os Suruwaha, é a sede da fala das pessoas). Nas suas entranhas, ela exclama: “Meu esposo, você me comeu!”, e percebe assim que ela tem sido morta pela dupla de irmãos (ver Aparicio, 2015a, p. 176).

não consta esta transformação em aruanã) denominam *aba mazaru* (lit., “peixe morte”)²⁴² à aruanã. Se, para os Suruwaha, a aruanã constitui o principal tabu alimentar dos humanos pela sua condição letal, para os Banawá a posição-aruanã aponta o destino transformacional do predador-transformado-em-presa pela ação reversa dos trovões.²⁴³

Como veremos no próximo capítulo, o tabaco, planta xamânica por excelência, efetiva uma condição de segurança e estabilidade aos seus detentores – evitando que se tornem presas capturadas. O risco da estabilização dos humanos numa condição de presas é possivelmente um dos temas mais consistentes da mitologia arawá. Assim, os Paumari se definem a si mesmo como presas, “como se a dinâmica da sujeição, imposta historicamente na região, tivesse sido digerida e invertida no sistema relacional” (Bonilla, 2005b, p. 49). E os Suruwaha, consolidando de maneira exacerbada nas últimas gerações a prática do envenenamento com timbó, concebem um processo de transformação *post mortem* dos humanos-verdadeiros (*jadawa*) em “presas do timbó” – para eles, uma viagem agônica de fuga da perseguição do timbó-jaguar em direção ao “lugar dos trovões” (*bai dukuni*) como destino final dos humanos-transformados-em-peixes (hiperpresas na sua cosmologia).²⁴⁴

²⁴² Ou “peixe feitiço”. A tradução do termo suruwaha *mazaru* pode corresponder tanto a “morte” quanto a “feitiço” – na sua concepção, toda morte é uma morte por feitiçaria, como é comum em muitos cenários amazônicos (Taylor, 1996)

²⁴³ A dinâmica de desestabilização das posições de presa/predador é inesgotável na mitopoiese banawá. Numa outra narrativa, o trovão sob a forma corporal de um peixe se situa na posição-presa, consumido pelas pessoas-caju numa festa de casamento. No mito, o protagonista *ayawa abono* (o “dono do caju”) recebe um pedido de seu irmão para ajudá-lo a preparar a festa do seu casamento. *Ayawa abono* se dispõe a capturar o trovão, um peixe grande que habita nas águas celestes. As pessoas advertem o perigo que ele corre, devido à força e ao enorme tamanho do trovão-peixe: “Quando você joga o anzol, ele se aproxima, produz um relâmpago intenso e um choque violento com seu raio”, dizem as pessoas. Mas *ayawa abono* viaja ao alto à procura do trovão. Coloca como isca um caju maduro e, com ele, consegue capturar e matar o trovão-peixe, garantindo assim a comida da festa do casamento. Nos preparativos da festa, o trovão-peixe é retalhado e assado. O capturador diz a seus irmãos: “Vocês comam o trovão até ficarem saciados. Depois vão defecar. Comam então as fezes uma vez. Defequem de novo, mas não comam mais as fezes”. Todos fizeram como *ayawa abono* tinha indicado. Celebraram a festa: casaram dois irmãos e duas irmãs de *ayawa abono*.

²⁴⁴ Rival identifica entre os Huaorani contemporâneos, na sua resistência ao estabelecimento de vínculos com a sociedade ocidental, um processo de constituição em presas: “a cultura Huaorani representa a sociedade não do ponto de vista de presas convertidas em caçadores (Bloch, 1992), nem de inimigos canibais (Viveiros de Castro, 1992), mas de presas que fogem de serem devoradas e de renderem-se, que circunscvem o intercâmbio à reciprocidade entre marido e mulheres, e entre irmãos e irmãs, e se reproduzem em autarquia” (Rival, 2015, p. 263).

Os Banawá, através de suas narrativas, manifestam essa tensão que resiste ao perigo de fixar-se na arriscada posição das presas: a condição humana incorpora esse perigo, junto com a potência da reversão, uma vez que não se trata de estados, mas de relações – por isso os caçadores banawá percebem a semelhança dos queixadas em relação a eles próprios: ao mesmo tempo predadores e presas, a depender de seus outros. Mas há uma figura marcadamente percebida como rival posicional, que compete com os humanos pelas mesmas presas que eles procuram: um “concorrente não-desprezível”, nas palavras de Clastres ([1974] 2003, p. 161). Em diversas ocasiões os caçadores banawá me relataram, com profusão de detalhes, seus encontros imprevistos com as onças na floresta. Um traço destacado chamou a minha atenção: o teor simétrico do confronto. Um *script* narrativo persiste na maioria dos relatos: a onça surpreende o humano que perambula na floresta, e o encontra desprovido das armas comuns num caçador (flechas ou espingarda). O combate, descrito minuciosamente, se desenvolve corpo-a-corpo; fortuitamente, o lutador consegue um pau, um objeto pungente, uma faca no máximo, e enfrenta seu rival numa contenda de ferimentos mútuos: uma pugna sangrenta que, termina com sucesso para o antagonista humano. Em ocasiões, alguma cicatriz é exibida como marca daquele confronto. Os caçadores, cientes do perigo extremo que o jaguar representa, assumem uma posição de competição; eles resistem a instalar-se na posição de presas dos jaguares.

As narrações desses episódios costumam conjugar doses de emoção e diversão, de maneira que realizam – retomemos Clastres – a conjunção impossível no plano real entre o riso e o jaguar. Com a forma de uma fábula mais que de um mito, a “narrativa de ar serial” (Lévi-Strauss, [1968] 2006, p. 11) de Badi desenvolve uma trama cômica entre personagens que rivalizam entre si: o urubu-rei, o jabuti, o macaco-prego (exemplarmente, um animal “celeste”, um animal “terrestre” e um animal “intermediário”, do dossel da floresta) protagonizam um enredo que conduz a um desfecho cômico. A onça é ridicularizada: numa competição de esperteza e malandragem, o macaco-prego frustra a vontade devoradora do seu predador:

O urubu-rei, o jabuti, o macaco-prego e a onça

O urubu-rei e o jabuti eram compadres²⁴⁵. O jabuti disse ao urubu-rei: “Eu vou lá no céu”. O urubu-rei disse: “Você não consegue ir lá em cima, e eu não vou te levar”. Mas o jabuti replicou: “Eu vou voar com as minhas mãos, você vai ver”. O uru-

²⁴⁵ Badi traduz assim o termo *odawa*, que poderíamos também traduzir como “parceiro”.

bu-rei foi mexer com as coisas dele em casa, estava mexendo com as coisas dele, parece. O jabuti viu o violão do urubu-rei, entrou e ficou lá. Momentos depois o urubu-rei chegou, procurou pelo seu parceiro e, como viu que não estava, foi embora com as suas coisas. Levava também o violão, mas não sabia que o jabuti tinha se escondido dentro.

O urubu-rei subiu ao céu, junto com os outros urubus-rei. Eles cantavam no alto do céu. O jabuti surgiu no meio deles, disse ao seu parceiro: “Você está vendo? Eu subi voando até aqui!” “Mentira, você veio dentro do violão!”, replicou o urubu. E disse ao jabuti: “Eu vou te matar!” Jogou o jabuti do alto do céu, o jabuti se quebrou todo, seu casco se desfez em pedaços. O médico do jabuti veio, emendou os pedaços do casco e o jabuti ficou bem.

O macaco-prego era compadre do urubu-rei. O macaco-prego disse ao urubu-rei: “Quero ir contigo lá no alto do céu, quero conhecer o céu”. Então o urubu-rei carregou nas suas costas o macaco-prego, e voou subindo ao céu. Numa certa altura disse: “Fecha os olhos, estamos subindo muito”. Depois de um tempo, o urubu-rei disse: “Abre os olhos, olha para baixo”. E o macaco-prego viu as coisas do chão bem pequeninhas. Subiram mais, e o urubu-rei pediu ao macaco-prego que abrisse novamente os olhos. O macaco disse: “Está muito alto, não dá para ver nada!”

Então o urubu-rei disse ao macaco-prego: “Agora eu vou te matar!”. “Não faça isso, se cair eu vou morrer”, disse o macaco-prego assustado. E se agarrou com todas as forças ao urubu-rei, segurando-se no pescoço dele. O urubu-rei voou, rodopiava tentando provocar a queda do macaco, mas ele se segurava no pescoço dele com todas as forças. O macaco-prego lembrou que levava uma faca na cintura, pegou a faca e furou o pescoço do urubu-rei. Este começou a voar baixando e baixando cada vez mais, desfalecido. Quando chegaram perto das árvores, o macaco-prego se segurou nos galhos delas, e o urubu-rei, ferido a faca, caiu morto no chão.

O macaco-prego ficou chorando durante muito tempo, passando fome. Ficou seis anos assim. A onça chegou e o macaco pediu que ela o carregasse nos dentes, na boca, pois estava muito cansado. A onça levou o macaco nos seus dentes, ela já estava cansada e disse: “Vou te comer”. “Não!”, disse o macaco-prego, “lá na frente há uma cidade, eu sei o caminho. Na cidade estão os bichos que as pessoas criam: boi, galinha, carneiro, porco, pato... Você vai comer lá”. E chegaram nos arredores da cidade. O macaco disse; “Fiquemos aqui, na beira do campo. Você não vai correr atrás dos bichos, eu vou chamá-los. Vou atraí-los para você”. O macaco assoviou e um boi se aproximou. Disse à onça: “Não o ataque ainda. Eu vou segurá-lo dentro da mata. Antes de comer, você tem que orar. Você ora, diz “amém” ao terminar e então você vai comer o boi”. A onça ficou orando de olhos fechados, o macaco-prego soltou o boi, fugiu e subiu numa árvore. Do alto da árvore o macaco disse à onça: “Já!” Então a onça viu que tinha sido enganada pelo macaco-prego, pois o boi tinha fugido e o macaco-prego, mais esperto do que ela, também (Badi, Maloca junho de 2014).

Em certa ocasião, Inácio relatava na sua casa, depois de acompanhá-lo numa pequena caçada, seus encontros e desencontros com onças. Um deles teve uma especial singularidade: um dia ele foi pescar, estava com gripe e tossiu. Ao ouvi-lo, uma onça-pintada respondeu. Inácio resolveu ir no rumo da onça, apesar da luz escassa do entardecer. Atirou na cabeça dela, a onça pulou e correu. Não quis ir atrás dela porque já era de noite. Voltou no dia seguinte ao local e encontrou a onça-pintada tendida no chão, morta, com uma garrafa de cachaça na boca. Falava com humor do gosto da onça pela cachaça, e os presentes faziam comentários divertidos zombando dela: afinal, perante *yomai yokana*, “jaguar-verdadeiro”, perigo extremo, o riso e o medo caminham de mãos dadas. Possivelmente eu era aos olhos de Inácio um ouvinte incrédulo. Num momento da conversa, me ofereceu rapé e disse a uma das crianças da casa: “Fala para Damani (sua esposa) pegar aquela foto da onça-cachaceira guardada na mala”. Fiquei ainda mais curioso: a criança trouxe uma fotografia colorida de uma onça-pintada, de grande porte, baleada e morta no chão da mata. Insatisfeito, repliquei: “Vejo a onça, mas onde está a garrafa de cachaça?”. “Ela não aparece não foto, mas a prova está aí: essa é a onça que encontrei com a garrafa de cachaça, baleada e morta”, observou Inácio. Não se tratava de uma piada: ao perceber o seu tom enfático, me senti incapaz de circular nesse ponto de vista, num mundo onde “toda aparência é uma perspectiva, e toda perspectiva ‘engana’” (Viveiros de Castro, 2011, p. 896).²⁴⁶

Houve novas oportunidades de compreender essa associação cotidiana entre humor e medo que os Banawá estabelecem ao partilhar conversas de encontros com os predadores mais perigosos da floresta. Nos anos 1990 tinha conhecido um sorveiro do rio Cuniúá chamado Paraíba, que eu encontrava nas minhas idas e vindas entre Lábrea e a aldeia suruwaha. Era conhecido dos Banawá, alguns deles tinham trabalhado junto com Paraíba antes de que ele partisse para Manaus e abandonasse definitivamente a região. Sobre ele havia um relato divertido, que ouvi em diferentes ocasiões: viajando pelo igarapé Curiá, Paraíba bebeu cachaça até cair embriagado na areia de uma praia. Dormiu profundamente e, durante o sono, foi engolido por uma sucuriju. Ao acordar horas depois e ver tudo escuro, percebeu que estava no ventre dela. Pegou o tabaco de corda que ele tinha no bolso, mastigou e cuspiu até que a sucuriju, sentindo o enjoo do tabaco, vomitou expulsando-o de suas entranhas. Ayó, um parceiro dele,

²⁴⁶ “Aqueles que são categorizados como animistas não têm nenhuma palavra equivalente a ‘realmente’ para insistir que eles estão certos e que os outros são vítimas de ilusões” (Stengers, 2017, p. 8).

o encontrou na praia, totalmente sujo, com as roupas e o corpo viscosos, com um fedor insuportável. Lavou seu companheiro com sabão e o levou de volta a casa.

As relações nesta cadeia de predação generalizada precisam ser mantidas de forma adequada, sem lugar para o excesso. Uma ecologia política orienta esta socialidade da floresta e, quando é preciso, os Banawá seguem seu próprio *princípio de precaução*. A experiência coletiva dos tempos do Mayofa, quando a atitude de predação exacerbada do grupo foi retaliada pelo ataque de *kona abono*, “dono do timbó”, causando numerosas mortes entre as pessoas, é uma referência marcante na memória do grupo. Diversas experiências reafirmam essa necessidade de cautela, guiada por uma ética da predação de caráter preventivo diante do risco da contrapredação (Fausto, 2002). Os padrões extrativistas envolveram os seus fregueses do Piranhas e do Sitiari na captura de animais para o comércio na “época das fantasias”²⁴⁷: ao trabalhar no fornecimento de peles de onça, maracajá, ariranha, queixada, caititu, veado, jacaré, etc., as atividades de caça se intensificaram. A destreza dos caçadores era requerida não apenas para abater grandes quantidades de animais, mas para preservar as suas peles da melhor maneira possível: o “couro baleado” era considerado de segunda, quando não estava danificado o valor aumentava. Contam os Banawá que um homem que circulava pelo Piranhas conseguia abater varas quase inteiras de queixadas para extrair suas peles e vendê-las. Numa das expedições, Bido o acompanhou: levaram consigo três caixas de cartuchos novos, de pólvora seca. Caminharam pela mata e ouviram uma enorme vara de queixadas aproximando-se. Mas ficaram atônitos ao descobrir que todos eles estavam sem pele, correndo diante dos seus olhos. Ficaram apavorados e fugiram do lugar.

²⁴⁷ O envolvimento dos Banawá com a rede extrativista do patrão Firmino ocorreu no momento de maior auge do comércio amazônico de peles silvestres. “As peles finas (também chamadas de ‘peles de luxo’ ou ‘fantasias’) eram aquelas extraídas dos gatos maracajá-açu (*Leopardus pardalis*) e maracajá-peludo (*L. wiedii*), da onça-pintada (*P. onca*), da ariranha (*P. brasiliensis*) e da lontra (*L. longicaudis*). Alcançavam as maiores cotações e eram utilizadas na peleteria, principalmente na confecção de vestimentas luxuosas. Um casaco de luxo de maracajá-açu exigia, aproximadamente, oito peles da espécie, de maracajá-peludo, entre 12 e 14, e de onça-pintada, cerca de três ou quatro peles (Medeiros, 1972). O ápice do comércio de peles de luxo ocorreu a partir do fim da década de 1950, provavelmente estimulado pela publicação de fotografias de celebridades vestindo casacos de felinos, tal como na aparição da Mulher-Gato (Catwoman), exibindo ‘fantasia’ de onça-pintada. As peles de caititu (*Pecari tajacu*), queixada (*Tayassu pecari*), capivara (*Hydrochoerus hydrochaeris*) e veado-vermelho (*Mazama americana*) atingiam menores preços do que as ‘fantasias’, mas dominavam o mercado de peles de mamíferos” (Antunes et al., 2014, p. 494-495). Em relação à “época das fantasias” e ao comércio de peles silvestres na Amazônia ao longo do século XX, ver as interessantíssimas análises de Antunes et al. (2014) e Antunes (2017), com informações preciosas sobre caça no Purus.

Tideke explica que *awi abono*, dono das antas, é *inamadi*, e lembra daquela vez em que duas pessoas foram a um barreiro para caçar antas. Alguém chegou e disse a um dos caçadores: “Você maltratou minhas duas irmãs, elas estão baleadas, e maltratou também meu tio. Eu quero que você vá embora e não volte nunca mais”. E, logo depois, *awi abono* o golpeou com uma vara. Chegou a casa e morreu poucos dias depois. Seu companheiro retornou dias depois ao barreiro junto com seu pai que, cético, declarava não ter medo do dono das antas. *Awi abono* apareceu novamente no barreiro e exigiu que eles não retornassem nunca mais. Bateu com a vara neles, e dias depois faleceram.

Inácio também manifesta seus receios diante das capturas desenfreadas de jacarés naquela época. Conheceu um sorveiro que morreu depois de matar vários jacarés. E não foi apenas ele: a pessoa que tirou a pele também faleceu, e o mesmo ocorreu com quem a vendeu, com quem a transportou e com quem a comprou. Depois de uns tempos, Inácio foi caçar queixadas na região do Apituã; encontrou a vara e se colocou na posição idônea para abatê-los. Quando ia disparar, viu que um porco caseiro corria em meio da vara. Assombrado, optou por não atirar. Momentos depois mudou de ideia, decidiu ir atrás da vara de queixadas e atirar no porco, para mostrá-lo às pessoas. Alcançou a vara, mas no momento em que ia disparar, desistiu outra vez – naquele instante lembrou das mortes provocadas pelo jacaré capturado e ficou com receio de que algo perigoso acontecesse com ele próprio. Pela terceira vez, Inácio perseguiu a vara de queixadas com a intenção de matar o porco, mas novamente se absteve. *Hiyama abono*, dono dos queixadas, protege os seus. Um tempo atrás Koyowa e outras duas pessoas tinham caçado três queixadas: cada um deles tinha abatido um animal. De repente, apareceu o dono dos queixadas aproximando-se com uma vara pintada de urucum. Ele dizia: “Dá muito trabalho, dá muito trabalho e de noite não consigo dormir bem”. Tocou com sua vara um dos queixadas, que se levantou e foi embora. Fez o mesmo com os outros dois queixadas que tinham morrido: tocou-os com a sua vara, reviveram e saíram andando. Koyowa e seus parceiros desistiram de perseguir os queixadas, amedrontados.²⁴⁸

²⁴⁸ Os extrativistas do rios Tapauá e Cuniuá compartilham esta precaução que os Banawá mantêm. Falam de um caçador do Itaparaná, perto da cidade de Tapauá, que matava muitas antas, mas escolhia apenas aquelas que tinham mais gordura para serem consumidas ou vendidas; as antas magras eram descartadas. Fazia um corte na pele dos quartos traseiros da anta e, se não tivesse pelo menos dois ou três dedos de gordura, era jogada fora. Um dia, enquanto esperava no barreiro, levou subitamente uma mãozada no rosto, que o deixou definitivamente surdo: foi o *caboclo da mata*, irritado com a sua conduta. Contam também que na baía que há na foz do Ipixuna e do Itaparaná, um homem costumava matar patos, matava

7.2 Cisões (e conexões) xamânicas

Os xamãs alcançam o ponto crítico da sua iniciação ao encontrar-se com um jaguar na floresta e serem reconhecidos por ele: nesse momento estabelecem uma conjunção viável, não cruenta, com o hiperpredador, inacessível no cotidiano das pessoas. O jaguar se aproxima do xamã estendido no chão, lambe e cheira seu corpo nu e lhe entrega os objetos patogênicos *yama inawari*. O conhecimento xamânico implica, dessa forma, o reconhecimento aos olhos da onça. O excesso de tabaco consumido durante todo o processo iniciático afasta o xamã da posição-presca e instaura entre ele e o jaguar uma isonomia especial. O trânsito com um mundo *yofina* (“perigoso”, “difícil”, “sinistro”) emerge como um dos atributos mais expressivos do xamanismo banawá: *yofina* é a condição das onças *yomai*, dos objetos patogênicos *yama inawari*, das cobras *maka*, da noite *yama sokia*, do curare *ia*.

A posição-xamã é simétrica em relação à onça, mas implica para as pessoas um potencial desestabilizante, transformador: ao estabelecer conexões com sujeitos extra-humanos, lida precisamente com forças que capazes de pôr em risco a harmonia precária da vida coletiva. Se o xamã conecta mundos extra-humanos, é também capaz de criar cisões que rompem a convivialidade do mundo dos humanos. A negação habitual que as pessoas declaram acerca da presença atuante do xamanismo tem a ver com o desejo de eludir a ameaça, a feitiçaria, a possibilidade da morte dos parentes, a doença incurável, a raiva dos xamãs ou dos espíritos *inamadi* que os auxiliam. Mas ele pode ser protetor, terapêutico, benéfico: a familiaridade dos xamãs *inawa* com o perigo é fonte dessa ambiguidade constante, que pode operar a favor do parentesco ou quebrar seus laços de maneira fatal.

O ciúme dos xamãs

Antigamente havia dois xamãs que gostavam da mesma mulher. Um deles ficou com ela e foi morar a outra aldeia. As pessoas disseram àquele que ficou sem ela:

muitos patos, em ocasiões chegava a abater quarenta. Um dia estava preparando-se para atirar quando viu um homem de cabelo comprido, amarrado e cortado por trás como se fosse um rabo de pato. O homem disse: “Olha, aqui não é muito bom para matar patos, eu conheço alguns lugares bem melhores”. Ele pensou: “Como assim? Eu sou daqui, sou acostumado a matar patos, e vem alguém de fora me ensinar como é que é!”. Mas o homem de cabelo comprido insistiu, e disse: “Vamos lá em frente! Você fica neste poleiro, eu vou a outro poleiro bem aí em frente”. E, de fato, chegou um pato grande e atirou nele. Quando foi apanhar o pato, recebeu um forte tapa no rosto, que o derrubou. Foi levantar-se do chão, e recebeu outro tapa, e outro, e mais outro. Então percebeu que aquele homem era em realidade o caboclo da mata, enfurecido por causa dos seus excessos.

“Dizem que ele [o homem que ficou com a mulher] quer te matar”. Então, decidi ir ao encontro dele na aldeia onde morava com a mulher. Ao chegar, lhe disse: “As pessoas estão falando que você quer me matar. Prepara então um tronco no terreiro da aldeia, amanhã vou deitar emborcado sobre ele e você me corta com o machado”.

No dia seguinte o xamã se deitou sobre o tronco que havia no terreiro. Todas as pessoas da aldeia estavam ao redor, expectantes. Quando o homem foi cortar o outro xamã com o machado, o corpo dele sumiu. O matador ouviu a voz do xamã às suas costas: “Você não me cortou?! Tente de novo. Vou deitar sobre o tronco e você me corta com o machado”. De novo, quando o machado descia, o corpo dele sumiu, e se ouviu atrás a voz do xamã que dizia: “Você não me cortou? Então agora deite você no tronco, eu vou lhe cortar”. O homem que tinha ficado com a mulher deitou sobre o tronco, o xamã levantou o machado sobre ele e o matou.

A irmã do falecido viajou chorando até a casa de seu pai, que era muito, muito distante. Era um xamã forte. O velho xamã ouviu o choro de alguém que chegava à aldeia e perguntou: “Quem é que vem chorando?” Disseram-lhe: “É sua filha”. “Minha filha? Mas ela mora muito longe, e ela disse que não viria mais por aqui. Por que ela veio? Por que ela chora?”. “Ela chora porque mataram o teu filho”, disseram as pessoas ao velho xamã. Então conversou com ela e decidiu ir à aldeia para vingar a morte de seu filho. Como ele não conseguia caminhar tão longe, chamou o *doni* do pai dele, que o levou até lá, acompanhado de sua filha. Tinha muita dificuldade para caminhar. Como o seu destino era muito distante e ele era xamã, o *doni* o carregou até a aldeia. Ao chegar, as pessoas zombavam dele, pois caminhava com dificuldade pelo terreiro, apoiado em duas varas. Ele se afastou em direção ao igarapé. A filha queria ficar com ele, mas ele advertiu: “Filha, se você ficar, vai morrer”. À beira do igarapé transformou os caroços²⁴⁹ que havia em suas mãos. Enquanto caminhava ao redor da aldeia, as pessoas perguntavam com estranheza: “O que é que você faz?” “Estou procurando meu dente de cutia e meu *firi*”²⁵⁰ Ele pegou os caroços, fez um fogo à beira do igarapé e foi espalhando com as mãos a fumaça letal de seu feitiço. Espalhou a fumaça por todas as casas da aldeia, mas não quis olhar. Foi embora transportado pelo *doni*. O filho mais velho dele viu a aldeia dias depois: todas as pessoas morreram – incluída a filha do velho xamã. Os urubus estavam comendo os corpos deles. E todas as casas estavam queimadas.

O velho xamã voltou a sua casa carregado pelos *doni*. Estava com fome e pegou três abacaxis. Sua esposa escolheu um deles, queria comer. O velho advertiu: “Esse não, pegue outro. Se você pegar esse abacaxi, você vai morrer”. A esposa dele pegou um dos abacaxis, o velho pegou os dois restantes (Badi, Maloca, outubro de 2015).

²⁴⁹ *Yama inawari*, as pedras patogênicas próprias do xamã.

²⁵⁰ Os instrumentos para fazer zarabatana e para inalar tabaco.

O arco-íris (*maka*)²⁵¹

Um xamã que morava no rio Curiá andava caçando no mato e encontrou o arco-íris no chão. Sentiu que o arco-íris queria matá-lo, saiu correndo e penetrou debaixo da terra para escapar. Foi à sua aldeia e chamou três xamãs para irem juntos enfrentar o arco-íris. Eles disseram: “Não é mentira, não? Você sabe onde o arco-íris está?” “Eu sei”, disse. Chegaram ao local. O xamã assoviou imitando o macaco-prego. O arco-íris estava dormindo, acordou e respondeu assoviando também como um macaco-prego. O xamã atirou no arco-íris, os xamãs correram penetrando debaixo da terra, saíram em outro lugar. Ao voltarem ao lugar onde estava o arco-íris, com sua força de xamãs chamaram um bando de *titiri*.²⁵² Os *titiri* caíram sobre o arco-íris, o cortaram e o mataram (Badi, Maloca, junho de 2014).

O xamã acumula no seu corpo as substâncias patogênicas *yama inawari*: sua iniciação passa por um processo árduo de isolamento prolongado na floresta, em abstinência sexual e com uma dieta alimentar restrita a frutas silvestres (“comendo palmito, uxi, patauá, sem carne nem peixe, sem contato com mulher, e sem provar o sal, que tira a força do pajé”, explica Sabatão). Assim os xamãs aprendem a controlar os objetos patogênicos inseridos nos seus corpos. Em situações de conflito, atacam com eles os corpos alheios: na forma de dardos invisíveis, partículas pungentes ou resíduos maléficos que veiculam a sua raiva (*hama*). E, de modo inverso, pode restabelecer a harmonia dos corpos: não tanto por deter um acúmulo de conhecimentos terapêuticos, mas pela sua ação de manejo do perigo – as realidades *yofina* são, para os Banawá, de maneira equivalente, “perigosas” e “difíceis”. O “envolvimento ativo com o mundo não-humano” (Gow, 1991 p. 121) caracteriza, portanto, a atuação xamânica, na sua capacidade de estabelecer conexões com dimensões que extrapolam as esferas cotidianas coletivas.

A viagem à lua

Conta Ifi que, quando ele era criança, caiu sobre a aldeia um *arabani* que assustou todas as pessoas, isso aconteceu em tempos de Afifata. Nokinimeri disse: “Eu quero muito tabaco, vou inalar muito tabaco e subir à lua”. E assim foi. Nokinimeri subiu à lua e viu que lá era muito frio, na lua há constantemente uma friagem intensa, depois encontrou um *doni* chamado *hino abono*, e juntos fizeram com que o *arabani* voltasse ao xamã malvado que o tinha lançado.

²⁵¹ *Maka*, em língua Banawá, é o termo que designa as cobras – e o arco-íris, numa identificação comum na Amazônia.

²⁵² *Tyrannus sp.*, pássaro conhecido como “tesoureiro” na região.

– “Teu feitiço voltou. Se continuar assim, eu vou te matar”, lhe disseram. E o xamã permaneceu em silêncio.

Depois Nokinimeri voltou à aldeia e contou às pessoas que a lua – diferente do sol, que é muito quente – é fria, muito fria (Damião, Maloca, maio de 2016)

O curare (*ia*)²⁵³

O cipó-tracoá é remédio para o curare, quem ensinou foi um xamã jarawara. Dois homens foram tirar cipó *ia* no mato. Um deles foi comer palmito, sua mão estava melada de *yai*. O seu companheiro advertiu: “Lava tua mão, se não podes morrer”. Mas o outro não atendeu a advertência e começou a passar mal. Foi curado com o cipó-tracoá, conforme o xamã tinha ensinado (Badi, Maloca, abril de 2015).

Inawa designa melhor um movimento, uma potência, do que uma condição definida: o pajé adquire de modo precário uma posição virtual, provisória, capaz de conectar com “uma multiplicidade intensiva de posições que se atualizam neste ou naquele estado ou singularidade possível” (Cesarino, 2018, p. 284): ele é comunicador com sujeitos extra-humanos que a sua *visão* consegue identificar; e tradutor e “intérprete” da sua incidência e ação na vida dos humanos. Esse movimento torna inviável uma orientação constante em direção à permanência; desinstala a sociedade, impede a homogeneidade, pois lança os humanos à possibilidade de irrupção do heterogêneo. De fato, tornar-se xamã contradiz a dinâmica do parentesco (Gow, 1991, p. 239) e, com frequência, estabelece incompatibilidades com a liderança política.²⁵⁴ *Inawa* faz proliferar a multiplicidade das relações, e embaralha através da sua *diplomacia dos perigos* as relações arriscadas entre os humanos e os extra-humanos.

Quando os pajés morrem, eles não vão para o céu: viram *inamadi*.

Os pajés aprendem depois de muito tempo de preparo. Eles vão criando *arabani* no corpo deles. Quando filham²⁵⁵, tem que jogar *arabani* às pessoas, e são eles também que curam, tirando *arabani*. Esses *arabani* são como bombas, os pajés podem

²⁵³ Os Banawá elaboram o curare das flechas a partir de dois cipós: *ia* é o principal, que é misturado com *bikafa*.

²⁵⁴ Costa (2017, p. 152) insiste, no contexto kanamari, nesta dinâmica de cisão xamânica e na dificuldade do pajé constituir-se como liderança. Observei anteriormente, de forma análoga, antagonismos entre liderança política e liderança xamânica entre os Suruwaha (Aparicio, 2014; 2015a).

²⁵⁵ “Filhar” é uma palavra do português regional, usado comumente no contexto do cultivo das plantas com o sentido de “vingar, brotar”. Aqui Inácio se refere ao *arabani*, os objetos patogênicos que “vingam” no corpo do xamã.

jogar *arabani* e flechas que matam as pessoas e destroem até as árvores. Aqueles que viram pajés passam seis meses na mata, sem conhecer mulher, sem ver mulher, sem tocar mulher, sem comer mulher. Eles têm que ter coragem, pois os bichos vão chegar até eles: a onça vai lamber e cheirar seu corpo, as cobras vão se aproximar. O pajé que sabe vai colocando com tabaco *arabani* no corpo da pessoa que vai ser pajé. Depois de seis meses sozinho na floresta, vai ter mais seis meses de prova, o pajé vai ser o professor dele, é como se durante esse tempo fosse a aula dele. Nesse tempo de prova, o pajé coloca *arabani* nas pessoas, e testa o novato para tirar o feitiço e curar. Coloca *arabani* no corpo dele, se ele transar com mulher ou fizer alguma coisa errada, o pajé vai conhecer, pois o *arabani* vai retornar ao seu corpo (Inácio, Paraíba, abril de 2016).

Durante uma caçada noturna no igarapé Kitiya, não muito distantes da Paraíba, nos aproximamos do “pau das almas”, uma árvore grande, robusta, de uma espécie não nomeada em língua banawá. É reconhecida de maneira especial por ter sido local de presença de *inamadi*. Inácio relata:

O *inamadi* que está no pau das almas foi levado ali pelos pajés apurinã, que quiseram que ficasse nesse local do igarapé Kitiya. Uma noite passaram por ali os jamamadi Bacurau e Raimundo Soalho, que eram pajés fortes. Quando passaram, Bacurau ouviu uma voz que o chamava. Mais adiante um pouco, ele disse a Soalho: “Ouvi uma voz me chamando. Eu vou lá conversar com essa pessoa”. “Quer que eu vá com você?”, disse Soalho. “Não, eu vou sozinho”, respondeu Bacurau. Bacurau encontrou o *inamadi* e disse: “Quem é você?” Ele respondeu: “Não faça nada contra mim, eu não vou fazer nada contra ninguém. Eu sofri muito em vida e os pajés me colocaram aqui”. Bacurau exigiu que não fizesse nada contra as pessoas, pois esse era um lugar de passagem. Quando retornou com seu companheiro, Raimundo Soalho disse; “Ele não vai fazer nada”. Soalho pediu que Bacurau jogasse *arabani* e o matasse, mas Bacurau respondeu: “Não, eu já conversei com ele, ele não irá fazer mal nenhum. Se eu o matar será pior, pois a água vai estragar e os paus vão morrer e vão fechar o igarapé. Este é um lugar de passagem de pessoas”. Bacurau deixou o *inamadi* no lugar.

Em certa ocasião eu e Bido subimos o Kitiya matando pacas para levar à Maloca, pois o pessoal estava passando fome naquele tempo. A canoa encheu de pacas que matamos para dar ao pessoal na aldeia. De baixada ainda matamos uma anta e uma paca para levar à Paraíba. Estávamos cansados e deu sono. Paramos para dormir à beira do Kitiya. Mas Bido conheceu o canto e disse: “Inácio, aqui não é um bom lugar para dormir, aqui tem alma!” “Eu não tenho medo – disse – e estou com sono. Vamos dormir logo e de madrugada descemos devagar até a aldeia”. Quando deitamos, ouvimos uns assovios: “fiu, fiu, fiuuu”. “Eu te falei, aqui tem alma”, disse Pata²⁵⁶. “Deixa o assoviar, a gente também assovia quando tem vontade de assoviar!”, respondi. Eu dormi, Bido passou a noite inteira acordado. De madrugada, percebi que Pata não tinha dormido; então levantamos e resolvemos ir embora.

²⁵⁶ Outro nome de Bido, sogro de Inácio.

Koyowa e Cabação também entendiam de almas, eles eram pajés e conheciam quando havia *inamadi* num lugar. Uma noite eu subia de canoa pescando, ouvi um canto na mata e pensei que fosse alguém da Maloca cantando. Deixei a canoa na beira e fui andando; quando cheguei perto, achei que estava vendo a canoa do Banawá que estava cantando na mata, mas era um pau. Ouvia alguém temperando a goela e cantando. Voltei à canoa, mas de repente senti alguém que me agarrava pela cintura. Remei com força e fugi, depois resolvi descer o igarapé e voltar. Mais adiante vi uma luz se aproximando, descendo e fazendo um barulho: “frrr, frrr, frrr”. O *inamadi* tinha virado Matinta, passou por cima de mim e desceu, a luz desapareceu. Os *inamadi* podem virar qualquer bicho, e dessa vez ele tinha virado Matinta.

Passado um tempo chegou Izac da Funai, acompanhado de Adriano do Tauamirim. Quando passaram no local, Adriano disse: “Tem gente morando aqui”. Ninguém tinha contado a Adriano o que tinha acontecido no pau da alma, mas ele conheceu. Depois de um tempo, Damião levou Marcelino e Zé Inácio Apurinã para fazer reunião na Maloca.²⁵⁷ Marcelino passou no pau das almas e também disse que tinha gente morando lá. Os pajés conhecem a presença dos *inamadi*, os *inamadi* percebem a presença deles, os consideram importantes, assim como um prefeito é para nós (Inácio, Paraíba, abril de 2016).

A capacidade *inawa* permeia, portanto, esferas heterogêneas da vida coletiva, e circula em muitos momentos de maneira invisível. Sabatão, por exemplo, reconhece sua habilidade para livrar do *yama inawari* as pessoas próximas “orando sozinho, só no meu pensamento, de noite, em casa”. Sua pajelança retira a doença e faz com que o *yama inawari* retorne à pessoa que o lançou. Nos últimos anos duas pessoas vinham se destacando pela sua capacidade xamânica: Koyowa e Bido. Koyowa, filho de Karara, faleceu em 2013, ao retornar de um período de isolamento na mata – veio a falecer depois de chegar à aldeia extremamente debilitado e ferido. Seu local habitual de residência era o Cachimbo, à beira do igarapé Kitiya, entre a Maloca e a Paraíba; passava lá muitas temporadas sozinho, ou em companhia de Cabação ou Nisa, seus irmãos. Com uma frequência cada vez maior, Koyowa sumia durante dias e dias na mata, chamado pelos espíritos *inamadi*: transitava pela floresta sem armas nem ferramentas, sem levar alimento algum, até que seus irmãos organizavam buscas com as pessoas da Maloca para conduzi-lo de volta a casa. Em algumas ocasiões o encontravam em chavascas ou em buritizais absolutamente enfraquecido, faminto, à beira da morte. Mas Koyowa se irritava quando era forçado a retornar ao convívio da aldeia. Como todos reconheciam o domínio que ele tinha dos objetos patogênicos *yawa inawari*, acabavam desistindo, com temor de contra-

²⁵⁷ Adriano, assim como Marcelino e Zé Inácio, são reconhecidos pajés apurinã, das terras de Tauamirim (perto da cidade de Tapauá) e Caititu (em Lábrea).

riá-lo. Koyowa ficava na sua casa no Cachimbo e depois de um tempo voltava a ser raptado pelos *inamadi*.

Pouco tempo antes do seu falecimento, Koyowa andava sozinho pelas matas do Kitiya. Chegou à região das campinas *amosi* e se perdeu. Cabação, Nisa e outros foram buscá-lo e o encontraram: os espíritos *inamadi* tinham causado em Koyowa um estado de *rabika*, de doença – “estavam como enlouquecido”, diziam as pessoas²⁵⁸. Tinha perdido seus pertences, sua bolsa e seu dinheiro na campina. Alguns dias depois, Koyowa incendiou sua própria casa, queimando todos seus bens. Comentou com seu irmão Cabação que queria fazer um roçado grande para sua irmã Yowana – esposa de Samo, que muitos anos atrás tinha falecido devido ao feitiço do seu próprio esposo, o xamã *jamamadi* Samo.

Nessa época várias pessoas foram à cidade de Canutama, Koyowa foi junto com eles. No retorno pelo longo caminho do Purus que vai do Arituã à Maloca, ele se desligou do grupo e ficou mais uma vez perambulando pela mata. No dia seguinte seus parentes o encontraram e, com muita dificuldade, conseguiram levá-lo de volta a casa. Mas as semanas seguintes, já na Maloca, foram tensas, pois Koyowa tentava de forma insistente sair de casa e sumir. Numa das fugas, foi achado no meio da mata. “Estou fazendo um tapiri”, disse, com as mãos cheias de feridas que sangravam, cortadas por espinhos. Em outra ocasião, quando os caçadores saíram para capturar uma vara de queixadas, ele se evadiu novamente. Encontraram à beira do Kitiya uma cama de folhas que ele tinha usado para pernoitar. Seguiram adiante, em direção a um buritizal, havia rastros dele. No dia seguinte o encontraram ao pé de uma paxiúba, debilitado, e o levaram de volta a casa. Na Maloca, Koyowa não saiu mais de casa, doente. Faleceu poucos dias depois. As pessoas diziam: “Foi doença causada pelos *inamadi*, ele se entregou aos *inamadi*”. E também: “Morreu atacado pelos *inamadi*, eles encheram seu corpo de almas malignas”.²⁵⁹

²⁵⁸ Sobre a doença *rabika* como “loucura” (e “rapto da alma”), ver também Maizza (2012, p. 94) no contexto jarawara. Barcelos Neto, a partir dos Wauja, fala da *patologia* que implica a “luta de pontos de vista” (2008, p. 87).

²⁵⁹ As descrições banawá sobre os ataques de espíritos malignos sofridos por Koyowa lembram, em muitos aspectos, os ataques de espíritos *mayan* assustadores sobre os jovens matsés, no vale do rio Javari, conforme a descrição de Matos (2017b).

Quando Koyowa faleceu, Bido estava no roçado, na aldeia Paraíba, e ouviu gritos. Pensava que se tratava do seu neto, mas quando foi ver encontrou a alma *kanamori* de Koyowa. “Vou fazer um roçado muito grande para a minha irmã Yowana. Daqui a uns dias vai soprar um vento forte que vai derrubar as árvores”, disse a alma de Koyowa a Bido. Inácio também relata algum encontro com Koyowa depois da sua morte: estava com raiva quando o viu. E diz: “Koyowa morreu às cinco horas da tarde. Bada, que é pajé jamamadi, estava na sua casa no Curiá e naquele preciso instante, sem ter recebido nenhuma notícia, disse: ‘Koyowa acabou de morrer agora’. É porque ele conhece, ele é pajé”.

Hoje em dia as pessoas reconhecem Bido como xamã. Recebeu *yama inawari* dos xamãs jamamadi Benedito e Bada, assim como de Koyowa, com cuja alma *kanamori* continua mantendo encontros. No seu cotidiano, Bido gosta de transitar pelas roças e capoeiras, ou de fazer caçadas e pescarias solitárias onde ocorrem seus encontros com os *inamadi* e os almas-corpos *abono* das plantas. Mora na casa do seu neto, na aldeia Paraíba, num pequeno quarto que mantém cuidadosamente trancado quando se ausenta. Rompeu as relações com a Maloca, especialmente com seu irmão Ifi, e nunca mais voltou lá – na sua biografia, assim como na de Koyowa, a atividade xamânica significou, se não uma ruptura, um enfraquecimento agudo dos vínculos de parentesco. Há pessoas que não reconhecem Bido como pajé, por ter interrompido a sua formação xamânica ao casar com Sibiriki, de quem anos depois acabou se separando. Ele próprio manifesta receio quando alguém se refere a sua pajelança, “pois agora eu conheci Deoso”, declara com frequência. Bido foi, de fato, um dos interlocutores mais ativos com a Missão SIL e Jocum, e gosta de relatar as viagens que fez com os missionários “até o mar, que tem água salgada”. Os missionários, por sua vez, consideram que Bido viveu um momento de conversão;²⁶⁰ o cristianismo parece ser, para Bido, uma oportunidade de manter afastado o mundo *yofina* dos espíritos predadores e da feitiçaria dos *yama inawari*.

²⁶⁰ Daniel e Fátima Batistela, missionários de Jocum, dedicam um capítulo de seu livro à conversão de Bido, ocorrida segundo eles na forma de “arrebato”: “[Bido] nos contou algo assim: ‘Eu tive um sonho doido, não era sonho, aconteceu. Jesus desceu em algo que voava como um helicóptero, me buscou e me levou para o céu. Ele dizia: ‘Sou Jesus, veja minhas mãos furadas’, então passou numa televisão grande passagens de minha vida, quando sobrevivi na mata perdido, e ocasiões que quase morri e depois como ele cuidou de minha vida, até os missionários chegarem, vocês, e me mostrou lugares muito bonitos no céu, e seguiu contando detalhes que só quem conhece a Bíblia sabe, porém ele não sabia ler e não tinha ainda Bíblia em sua língua. Realmente concluí que era uma visão ou um arrebatamento genuíno, essa experiência o levou a um nível de intimidade com Jesus muito profunda. Depois desses dias, ele falava com Jesus como alguém conversa com uma pessoa íntima” (Batistela e Batistela, 2015, p. 93-94).

Os Banawá reconhecem com unanimidade o vigor dos xamãs jamamadi, e lembram especialmente de Samo, esposo de Yowana, mulher banawá. Samo conviveu estreitamente com eles e foi, de modo ambíguo, uma pessoa próxima e ao mesmo tempo ameaçadora com seu corpo cheio de *yama inawari*. Hoje os filhos de Samo no igarapé Curiá (Barriga, Luís) são considerados xamãs fortes. Algumas pessoas lembram um episódio que ocorreu quando trabalhavam junto com os filhos de Samo na extração de copaíba no igarapé Curiá. Todos tinham muita dificuldade para encontrar as árvores de copaíba, mas na casa de Luís havia vários tambores cheios com óleo estocado. Perguntaram como ele tinha obtido tanto, e Luís lhes respondia: “Eu procuro as copaibeiras no céu. Furo camaleão grande, carrego o balde e volto voando”. As pessoas dizem que ele sente a copaíba na mata pelo cheiro do óleo. Contam também que, em certa ocasião, um *inamadi* quis flechá-lo. Luís disse: “Não, você não vai me flechar, e você vai deixar meu pessoal trabalhar tranquilo!” O *inamadi* foi embora. Luís disse às pessoas: “Quando vocês quebrarem castanha, tem que trabalhar calado. Assim o *inamadi* não irá mexer com vocês”.

As pessoas lembram também dos jamamadi Manoel Severo e Raimundo Soalho pelo seu conhecimento do *arabani*. Em certa ocasião, Severo assoprou rapé e lançou *yama inawari* a Soalho. Ele viu o feitiço vindo pelo igarapé Curiá, mas sabia detê-lo e devolvê-lo. No dia seguinte Manoel Severo fio até a casa de Raimundo Soalho estava, queria conversar com ele. Raimundo Soalho disse: “Olha, peguei teu *arabani*”. Mostrou as pedras, eram pedras frias: as esfregou no peito e as colocou dentro do seu próprio corpo.

A linguagem do xamanismo perpassa as fronteiras do parentesco, mas a ação dos xamãs estrangeiros é igualmente reconhecível e eficaz: em ocasiões a ameaça dos *me barei*, os estranhos, se inscreve na potência do seu *yama inawari* com mais contundência que a violência guerreira. Biri, por exemplo, fala de “outros índios” cujos xamãs têm *arabani* que “cai do corpo deles, quando alguém pisa no lugar onde o feitiço caiu, pega o *arabani* e adoce até morrer, a não ser que algum pajé o retire”. Sabatão explica que há uma modalidade de *arabani* feita a partir do nome da pessoa que vai ser agredida: escrevem o nome da vítima num papel, que é triturado com folhas secas. O pó das folhas e o papel são introduzidos com pólvora no cartucho: ao disparar com a espingarda, o agressor grita o nome da vítima, que enlouquece (*rabikai*). Outra maneira de enfeitiçar é praticada matando um calango *ifoma* e deixando que a pele e a carne apodreçam; os ossos secos são triturados e misturados com tabaco e cupuí. O

agressor envia o rapé à vítima, que enlouquece ao inalar. Badi lembra que sua avó Sara conta para ele histórias dos Apurinã que se estabeleceram no rio Piranhas. Os *yara* entraram em conflito com eles e mataram muitos Apurinã. Havia entre eles um xamã muito forte, que desafiou os *yara* e disse: “Olhem o feitiço nas minhas mãos, eu vou matar todos vocês com ele porque vocês mataram minha gente”. Os *yara* responderam: “Não temos medo do seu feitiço”. Mas o xamã apurinã matou todos eles com o poder do seu *yama inawari*, contava Sara.

De fato, a chegada dos Apurinã à região do rio Piranhas, migrando das suas terras no Purus na época mais agressiva de implantação da empresa seringalista, derivou numa vizinhança tensa com os Banawá: a colaboração habitual nas atividades extrativistas sofria momentos de intimidação em função da feitiçaria apurinã. Chagas Boi conversa sobre os “macumbeiros” apurinã que moravam no Curiá e no Piranhas quando ele era jovem, no tempo de seu pai Alcides Amorim. O pai de dona Hilda, esposa do patrão sorveiro Antônio Xavier, era um dos “macumbeiros” mais conhecidos. Chagas Boi relata o que aconteceu no Areia (no igarapé Curiá) com Sebastião e Guilherme Apurinã: eles foram tirar sorva e levaram cachaça. Ao voltar do trabalho, beberam, se embriagaram e ficaram adormecidos no meio do caminho. Ao acordar, perceberam que já estava escuro. As pessoas que tinham permanecido em casa, à beira do Curiá, começaram a ficar preocupadas porque eles não tinham chegado. De repente, ao anoitecer, o sol levantou e tudo clareou: Guilherme conhecia a “reza” para levantar o sol, assim retomou o caminho de volta a casa. As pessoas ficaram com medo ao contemplar que o sol retrocedia. Quando Sebastião e Guilherme já estavam perto de casa, anoiteceu de novo. “Dizem que são três as rezas amaldiçoadas: a de fazer o sol levantar; a de destrancar cadeado; e a de esconder-se atrás de um palito de fósforo (ou qualquer outra forma de se tornar invisível às pessoas)”, comenta Chagas Boi.

Se matar um pavão na Sexta-Feira Santa, a pessoa pode conseguir esconder-se. Uma semana depois de matar o pavão à beira do igarapé, a pessoa junta os ossinhos dele, os joga na água e escolhe aquele que for no rumo de cima no igarapé. Olhando as pessoas em volta através do osso e colocando uma lasquinha dele entre os dentes, a pessoa se torna invisível aos demais.

Quando era jovem, me ensinaram uma macumba para encontrar o capeta. Para isso, era preciso aguardar com sangue de qualquer bicho um pé de boldo na Quinta-Feira Santa. No ano seguinte, também na Quinta-Feira Santa, há que aguardar de novo o boldo com sangue de um animal à meia-noite, e fazer uma oferta com uma toalha virgem, uma libra de vela nova, um espelho novo e um garrafão de cachaça. Na hora certa, jo-

ga-se no boldo sangue de uma galega morta, e a pessoa bebe um copo de cachaça. Quando o capeta aparece, estende-se a mão em direção a ele. Quando aconteceu comigo, resolvi não aceitar o capeta, sai correndo, sem tocar com os pés no chão e puxando a toalha com as oferendas. Nunca mais eu quis saber dessas macumbas, mas agora sei que o capeta existe.

Os macumbeiros do Piranhas enviavam morcegos para chupar o sangue das pessoas que eles queriam amaldiçoar. Depois que os morcegos sugavam o sangue e retornavam aos macumbeiros, as pessoas começavam a enfraquecer, sua pele ficava amarela e em pouco tempo faleciam (Chagas Boi, Paraíba, agosto de 2015).

No rio Tapauá, perto das aldeias paumari do Manissuã, mora Maria Zumbira, num lugar chamado Caduru. Ela é reconhecida pelos Banawá como pajé e rezadora forte, como alguém que controla o *arabani*. Contam que em certa ocasião ela conseguiu que um barco encalhado, preso na areia e detido no rio, voltasse sozinho ao leito. Em outra ocasião, ela ficou irritada porque sua filha fugiu num barco peixeiro de Manacapuru. Os parentes dela, ao entardecer, se ofereceram para ir atrás. Ela respondeu: “Não precisa”. Nessa noite o motor do barco quebrou, e no dia seguinte Maria Zumbira trouxe sua filha de volta a casa. “Nós Banawá não temos reza forte assim. Mas os Jamamadi têm sim”, comenta André, filho de Inácio.

7.3 *Inamadi, doni*: heterotopias banawá

A heterogeneidade de sujeitos extra-humanos que os Banawá concebem – e que nós, a falta de um nome melhor, denominamos convencionalmente “espíritos” – coincide com uma sugestiva variedade onomástica, que reflete a diversidade de trânsitos cosmopolíticos vivenciada pelos xamãs. Entre todos esses sujeitos, destacam os espíritos *inamadi* como protagonistas desta “socialidade na sobrenatureza”. *Inamadi* é um termo que designa uma pluralidade de entidades: com ele os Banawá identificam espíritos predadores, patogênicos, caçadores, que ameaçam às pessoas; espírito-donos dos animais e das plantas; monstros como *dafi* ou mapinguari. Inclusive as almas *kanamori* dos mortos, quando comparecem na vida dos humanos, são designadas assim. A ambiguidade persiste quando outros nomes são atribuídos no esforço de expressar essa heterogeneidade: os *doni*, junto com os *inamadi* ou confundindo-se com eles, fazem parte deste campo de relações: *doni* das plantas, *doni* dos parentes que morreram, *doni* que provocam situações de risco, *yofina*.

Inamadi e *doni* são reconhecidos como sujeitos com corpos, com “sociedades” próprias, com aldeias – corporalidade alo-específicas que manifestam “não a variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação” (Viveiros de Castro, 2008, p.95). Irreduzíveis a uma identidade estável definível em parâmetros de “espiritualidade”, são as condições de transcorporalidade (com seus *abono* em transformação permanente) e de socialidade alterada as que determinam, para os Banawá, a especificidade destes sujeitos extra-humanos: assim, *inamadi erebo* (“espíritos maus”) e *doni erebo* caracterizam uma relação predatória que pode pôr em risco a vida dos humanos. *Inamadi yokana* (“espíritos verdadeiros”), *doni yokana* estabelecem a possibilidade de vínculos benéficos.²⁶¹ E a reversão desses movimentos pode atualizar-se de forma constante.

Predadores no “mundo indistinto” (*yama kabani*), os *inamadi* também são *yama abe*, donos dos espaços da indeterminação, seres antissociais para os humanos-verdadeiros, *me yokana*. Os *inamadi* circulam pelo mundo subterrâneo (*bofe*), gritam na floresta quando perambulam à noite, e descem às suas casas ao amanhecer. “As casas dos *inamadi* são de pedra, têm uma sala grande com buracos e nela há uma escada que sobe às camas onde eles dormem”, comenta Badi. Matam outros *yama abe* para alimentar-se (minhocas, serpentes, insetos...); caçam também os animais *bani*, mas deixam seus corpos apodrecendo na mata. Adquirem corpos de aparência humana falsa para seduzir os humanos, capturar suas almas *kanamori* e consumi-las nas suas casas durante as festas. Quando os *inamadi* sobem à floresta, são perseguidos pelos *doni*, que provocam fortes temporais: eles avançam de maneira imponente, quebrando árvores e derrubando galhadas para alcançar os *inamadi* e matá-los. Os *inamadi* fogem deles e se refugiam nas suas moradas subterrâneas. Há também *inamadi* selvagens, que não têm casa e habitam nos buracos das árvores, ou debaixo do chão. “Yowaki contava que, numa ocasião, ouviu os assovios de um *inamadi*. Ele respondia assoviando até que conseguiu encontrá-lo. Yowaki matou o *inamadi* com um tiro no coração. Depois chamou os *doni*, que

²⁶¹ Em muitas ocasiões, há uma preferência dos Banawá para designar como *inamadi* os espíritos predadores, e como *doni* os espíritos que mantêm relações cordiais. Mas esse contraste não é fixo, e apresenta contínuos embaralhamentos: a radical capacidade de transformação é a qualidade constitutiva dos espíritos extra-humanos: “Neste sentido, cada ser mítico difere infinitamente de si mesmo, visto que é ‘posto’ inicialmente pelo discurso mítico apenas para ser ‘substituído’, isto é, transformado. É esta auto-diferença que define um espírito e que faz com que todos os seres míticos sejam espíritos. A suposta indiferenciação entre os sujeitos míticos é função de sua irreduzibilidade radical a essências ou identidades fixas, sejam elas genéricas, específicas ou individuais” (Viveiros de Castro, 2006, p. 324).

pegaram seu corpo e o jogaram na água”, continua Badi. Inácio, por sua vez, refere: “*inamadi* é uma pessoa que vira outras coisas. Há pessoas que conhecem *arabani*, são os pajés. Quando a pessoa conhece *arabani* e sabe tirar, é curador. Há pessoas que colocam *arabani* em outras pessoas, para matá-las. Essas pessoas são de Satanás e Deus não as aceita no céu. Elas permanecem no chão, na terra, se transformando”. Essa transformação é pensada em termos de proximidade entre xamãs e *inamadi*. De fato, no árduo processo de iniciação xamânica, durante o retiro solitário dos jovens xamãs na floresta, os *inamadi* sairão ao seu encontro. Esses *inamadi* são “donos da terra”, *neme abono*. O risco de captura existe, o xamã deverá proteger-se ou fugir até adquirir a capacidade segura de comunicação com eles. Conta com a proteção dos espíritos que auxiliam o xamã mais experiente que assoprou tabaco nele, evitando que se torne presa dos *inamadi*. Inácio diz ainda: “Os pajés têm que repartir *arabani* com outra pessoa, um sozinho não dá conta, tem que ser entre dois. Só uma pessoa não aguenta a força. E o pajé, quando morre, vira bicho e se transforma em *inamadi*”.

Adquirindo aparências falsas para enganar os humanos e facilitar assim sua captura, os *inamadi* podem irromper cotidianamente na vida das pessoas: eles estabelecem uma vizinhança que carrega permanentemente o risco da fratura. No anoitecer, o *awawa* (inhambu de terra-firme) que canta na floresta pode ser *inamadi* à espreita. Na beira da mata nos igapós à noite podem ser identificados olhos de *inamadi* que brilham com o reflexo das lanternas dos pescadores e que, seguidamente, somem debaixo da terra ou na água. Os caçadores, em ocasiões, sentem dores no corpo durante seus itinerários na mata: são pontadas das flechas invisíveis que os *inamadi* disparam. Durante os invernos nos castanhais, quando as pessoas carregam os pesados panacos de castanha em direção aos tapiris da beira do rio, recebem às vezes pancadas nas costas e ouvem gritos de *inamadi* que os amedrontam. “Toda doença vem de um *inamadi* ou de um *doni* que quer fazer mal à pessoa”, dizem alguns Banawá.

Damani, esposa de Inácio, era pequena quando seu pai, Bido, se separou de Sibiriki e abandonou a família. Uma noite sua avó, Towi, tinha jantado a cabeça assada de um queixada com macaxeira. Towi, Sibiriki e seus dois filhos – Damani e Sorima – dormiam numa casa de palha, era na capoeira de Valmir (Damani tinha uns oito anos de idade, lembra que o marido de Towi já tinha falecido). De forma súbita, Towi se levantou, atravessou as palhas da parede da casa e saiu correndo em direção à mata. Corria e corria, as pessoas ouviam o barulho dela na mata quebrando os galhos da vegetação e afastando-se de casa. Sibiriki pegou breu, o colo-

cou aceso numa forquilha e foi buscar sua mãe. Gritava desesperadamente, mas Towi não respondia. Na escuridão da noite, no interior da mata, ela teve que voltar e esperar o dia amanhecer.

De manhã Sibiriki e as pessoas foram à procura de Towi, seguindo o rasto dela na mata. Porém, não a encontraram, todos voltaram no fim da manhã. Depois um rapaz a encontrou no roçado de Vivaldo, o filho de Siro e Kayawa. Towi estava totalmente nua, desacordada, tendida no chão no meio do roçado. Seu corpo estava totalmente ferido, os *inamadi erebo* tinham açoitado Towi com manivas de mandioca, os nós das manivas tinham furado a pele dela. Estava toda ensanguentada. Carregaram Towi entre várias pessoas, de volta a casa. Sibiriki lhe deu mingau de banana, mas ela não quis comer. Suas feridas eram muitas, o corpo dela apodrecia. Durante a noite, Towi morreu a consequência do ataque dos *inamadi erebo*.

Depois de um tempo Bido se separou de Sibiriki. Damani lembra que nessa época (moravam em Latawadi) não havia café nem farinha, eles comiam milho pisado e torrado. Sibiriki saiu com Kayawa para caçar, queriam matar caititu. Damani acordou com muita febre, febre forte de malária: tremia deitada na rede. Ao seu lado, seu irmão mais novo, Sorima, chorava com fome. O pequeno se levantou para buscar banana na casa de Sowe, que era próxima. Então Damani viu como um *inamadi* alto levantava o corpo de seu irmão e o lançava fortemente contra o chão. Damani gritou pedindo ajuda de Sowe, que saiu furioso, gritando com um pau na mão: exigiu ao *inamadi* que voltasse à mata e deixasse o menino em paz. Soltou o menino que ficou tremendo no chão. Levantaram a vista e só viram o vento: o *inamadi* tinha desaparecido. Sibiriki e Kayawa voltaram da caçada, tinham matado dois caititus e carregavam um cesto cheio de tucumãs. Ao saber do ocorrido, Sibiriki se apressou para cuidar do seu filho, que dormia. Durante a noite, ele acordou assustado, gritando e batendo os braços: dizia que o *inamadi* queria levá-lo. Teve uma forte diarreia. Naquela mesma noite, Sorima morreu.

Sibiriki e sua filha Damani se mudaram a Tabora Made depois da morte de Towi e Sorima. Lá Sibiriki casou com Abawi, mas Damani não quis morar com ele e foi morar na casa de Daka. Anos depois, Daka morreu de câncer. Damani casou com Inácio e foi morar com ele na Paraíba. Até hoje lembra com dor e saudade de seu irmão, vítima fatal dos *inamadi*.

A pestilência e letalidade dos *inamadi* gera uma precaução constante sempre que há indícios da sua presença. Mas há também *inamadi* benevolentes: alguns entregam suas músicas aos xamãs, que os cantam depois no terreiro da aldeia – Bido, Ifi, Sabatão, Breve e Inácio conhecem atualmente os cantos *ayaka* dos *inamadi*. E lembram que, antigamente, o xamã Afifata curava as doenças com auxílio dos *doni* de frutas silvestres, que desarmavam os *inamadi* e devolviam dessa forma a saúde as pessoas.

Os xamãs *inawa*, embriagados pelo rapé, transitam entre os mundos *neme*, *nami*, *bofe* (no céu, na mata e no mundo subterrâneo) comunicando-se com os *inamadi*. Continuo a pensar, dando prosseguimento à tentativa de análise que ensaiei ao caracterizar a pluralidade de espíritos *kurimia*, *karuji*, *uhuwamu*, *zamakusa*... presentes na cosmologia *suruwaha*, que a condição própria dos espíritos *inamadi* consiste na alteridade radical dos seus lugares, mais do que em “diferenças de natureza” (Aparicio, 2015a, p. 121s.): a possibilidade de uma socialidade entre humanos e extra-humanos ocorre num âmbito heterotópico, “capaz de justapor em um único lugar real diversos espaços, diversos lugares que são eles mesmos incompatíveis” (Foucault, 1984, p. 48), superando a incomensurabilidade que há entre seus respectivos mundos. Este trânsito é simultaneamente produtivo e ameaçador: a comunicação é possível, mas é precária, e o perigo de captura existe em ambas as direções: para os *inawa* e para os próprios *inamadi*, que podem converter-se em presas dos seus rivais. O fluxo nestes trânsitos tem um movimento conjunto de abertura e fechamento: os lugares (as *heterotopias*)²⁶² dos xamãs e os lugares dos *inamadi* estão respectivamente isolados (pois a vida não é segura para os humanos-verdadeiros sem a precaução e a distância necessária em relação aos extra-humanos) e, ao mesmo tempo, na possibilidade da compenetração: o tabaco, o canto, os sonhos são canais cotidianos dessa reciprocidade arriscada.

²⁶² Foucault contrapõe o caráter *irreal* das utopias à realidade “alternativa” das heterotopias: “Utopias são lugares sem um localização real. São lugares que têm uma relação geral de analogia direta ou invertida com o espaço real da sociedade [...]. Há também, e isto provavelmente em toda cultura, em toda civilização, lugares reais, lugares efetivos, lugares que são desenhados na constituição mesma da sociedade, e que são algo como *counter-sites/ contra-sites*, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os lugares reais, todos os outros lugares reais que se pode encontrar no interior da cultura, são simultaneamente representados, contestados e invertidos; espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, mesmo quando eles sejam efetivamente localizáveis. Uma vez que estes lugares são completamente diferentes de todos os outros lugares que eles refletem e dos quais eles falam, eu os chamarei heterotopias, por oposição às utopias” (Foucault, 1984, p. 47).

7.4 Relatos emaranhados

A convivência dos Banawá com os *yara* –sorveiros cearenses e paraibanos, patrões maranhenses, missionários norte-americanos, etc. – deu lugar a amálgamas narrativas, sempre presentes nas conversas cotidianas. Conhecimentos, experiências, relatos que circulam nas redes de relações banawá são incorporados no marco de suas teorias de transformação. E surge um repertório novo, “romanesco”, distanciado dos códigos míticos das velhas histórias (*hiyara bote*): trata-se de crônicas sequenciais, nas quais Lévi-Strauss identificou uma passagem das estruturas de oposição a estruturas de reduplicação. Nelas “o mito só dura sob a condição de repetir-se” ([1968] 2006, p. 117). São *extenuações do mito*, que persistem na afirmação da possibilidade de trânsitos para além do humano, versões humorísticas – de novo, disfarçando o medo à diferença – das alterações que permeiam a vida coletiva.

Desta forma, por exemplo, o maniqueísmo missionário de um cristianismo que impugna a ação xamânica é absorvido no panorama multiversal dos espíritos patogênicos e predadores de outras lugares do cosmos, e coexiste de todo modo com possibilidades benéficas. Na deriva destas comunicações cósmicas ocorrem metamorfoses heterogêneas, umas sociáveis, outras desumanas. A aparente dicotomia do relato de Inácio é, em realidade, uma narrativa *equivoca* sobre a instabilidade de sujeitos transespecíficos, de relações que operam em sintonia com os humanos, ou que podem quebrar-se num mundo de predadores:

Os missionários nos ensinaram que existe Deus e existe Satanás. Na nossa língua nós falamos que Deus é *doni* e Satanás é *inamadi*, espírito mau. Quando a pessoa é boa, vai ao céu e Deus a aceita. Quando a pessoa é do *arabani*, é da parte de Satanás, fica no chão e se transforma em outras coisas, pode virar onça, sucuriçu, mapinguari...

Dizem que um dia Deus e o Diabo conversaram. O Diabo disse a Deus: “Tudo que você sabe fazer, eu faço também”. Deus replicou: “Você não fez as mesmas coisas que eu, o que você faz é ruim, enquanto eu só faço coisas boas”. “Que nada, eu sei fazer tantas coisas quanto você. Embora ver!”. Então Deus pegou um cavaco, o trabalhou, o colocou na água e o cavaco virou um tambaqui. O Diabo disse que fazia isso também: pegou um cavaco, o trabalhou e o colocou na água. O cavaco virou uma piranha-preta. “Você viu? – disse Deus – seu peixe tem os dentes para fora e morde as pessoas. Meu tambaqui é bom para comer, e a piranha come as pessoas”.

Depois Deus pegou um cipó, jogou o cipó na água e virou pirarucu. O Diabo pegou outro cipó, o jogou na água e virou poraquê. O pirarucu de Deus pinoteou na água e foi embora. O Diabo foi pegar o poraquê, e tomou choque. “Está vendo como tudo que você faz é ruim?”, disse Deus.

E pegou outro cavaco, o jogou na água e virou peixe-boi. O Diabo fez a mesma coisa, trabalhou o cavaco e quando o jogou na água o cavaco virou uma cobra sucuriju (Inácio, Paraíba, abril de 2016).

A diplomacia cósmica dos *inawa* é redescrita através de uma “transformação exaurida” (Lévi-Strauss, [1968] 2006, p. 116) num relato de Chagas Boi – lembremos: o filho do antigo patrão castanheiro, casado com uma mulher banawá, e residente durante décadas na Paraíba. Talvez a “matéria mítica” se dissipa, mas a narração continua dando conta de comunicações não humanas, e do risco que implica sempre a aproximação a âmbitos não humanos.

O homem que falava a língua dos animais

Um homem era casado com uma mulher com a qual teve muitos filhos. Sua esposa engravidou de novo, e ele disse: “Dá muito trabalho criar tantos filhos. Quando ele nascer, vou largá-lo no mato”. E assim fez. Deixou o menino no mato e nomeou São João como padrinho para que cuidasse dele e voltou a casa.

O menino foi crescendo e no mato aprendeu todas as falas dos animais: pássaros, macacos, etc. Quando completou seis anos de idade, o pai sonhou com ele. Ao acordar, contou o sonho à sua esposa e ela disse: “Agora você quer juntar os ossos do seu filho depois que o matou?” Mas ele disse: “Eu não o matei, o deixei no mato sob os cuidados do seu padrinho São João”. E foi buscá-lo.

O menino viu seu pai e o conheceu, foi correndo em direção a ele. O pai chorou e o levou a sua casa. Quando o menino completou doze anos, disse a seu pai: “Pai, daqui a uma semana você vai morrer”, pois ele tinha conhecimento. E disse ainda: “E depois da sua morte, com mais sete dias, a mamãe vai morrer também”. O pai ficou todo impressionado e contou para as pessoas o que o menino tinha dito. No dia certo, todo mundo estava ao redor dele, e ele morreu. Morreu conversando com todos, morreu feito um passarinho. A mãe então soube que o mesmo aconteceria com ela uma semana depois, como de fato ocorreu.

O tempo foi passando, o rapaz que conhecia a língua de todos os animais cuidava da casa e das plantas de seus pais. As pessoas insistiam para que ele casasse, mas ele dizia: “Eu não quero casar agora, se tiver de acontecer um dia Deus vai mostrar uma mulher para mim”. Quando ele tinha uns vinte e dois anos foi à casa de uns vizinhos. Eles tinham uma filha moça, de uns vinte e cinco anos, que era zarolha, com o cabelo todo pixaim, e que não tinha casado ainda. Ele a viu cuidando dos pintos e das galinhas, e achou seu jeito bem bonito. Disse à moça: “Você quer casar comigo?” Ela ficou surpresa pois nunca tinha sido pedida em casamento, e disse; “Fale com meu pai”. “Mas você quer ou não quer?”, replicou. “Eu não disse que não, eu disse para você pedir do meu pai”. Enquanto conversavam, ele ouviu as galinhas e os pintinhos falando, e achou graça das coisas que eles diziam, pois entendia a fala de todos os animais. Ela o viu sorrindo e disse: “Você acabou de perguntar se eu queria casar com

“você e já está mangando de mim, que sou zarolha e dos cabelos feios?” “Não, só estou achando bonito o seu jeito com os pintos e as galinhas”, respondeu. O rapaz conversou com o pai da moça, que aceitou o pedido. Chamou a sua filha, chamou a esposa e todos concordaram com o casamento. Tiveram muitos filhos.

Um dia ele teve um sonho no qual alguém lhe dizia que, se contasse a alguém a sua habilidade de entender a língua dos bichos, morreria. Em certa ocasião, enquanto sua esposa dava milho às galinhas e aos pintos, o rapaz ouviu de novo a conversa dos bichos e riu. Ela ficou irritada, pensando que estava zombando dela. Mas ele explicou que não, que só achava bonito o jeito dela lidar com os animais. A mulher, inconformada, pediu uma explicação pelo riso do marido, pois continuava a pensar que estava rindo dela. Disse: “Se você não me contar o motivo do seu riso, eu vou voltar à casa de meu pai”. Ele disse: “Daqui a três dias vou lhe contar”. E ficou triste porque sabia que, se falasse da sua habilidade, iria morrer.

Naqueles dias escutou a conversa do seu cachorro e do galo, que brigavam por um pedaço de pão. O galo disse: “Se acontecesse com alguma das minhas seis mulheres, eu resolvia no pau!” E ao ouvir isso teve uma ideia. Quando completou o terceiro dia, a mulher disse: “Então, conte-me!” “Eu ri porque pensava no que ia fazer com você”. E pegou o cinto e deu umas lapadas na bunda dela, sem machucar. Depois foram tomar banho juntos e tudo ficou por isso mesmo.

O homem sonhou de novo e no sonho alguém disse que ele poderia contar o segredo à esposa, e que o décimo filho deles, o caçula, teria a mesma habilidade, mas que se contasse para alguém, morreria. No outro dia contou à esposa o sonho que tinha tido, e falou de sua história, explicando que compreendia a língua de todos os bichos e que foi por isso que ele rira quando ela pensava que estava zombando de seus olhos e de seus cabelos. Explicou também que o filho caçula deles conhecia também a língua dos animais, mas que morreria se contasse esse segredo às pessoas.

Passado um tempo, a esposa morreu. O pai viu seu filho no quintal, achando graça ao escutar as galinhas e os cachorros. Percebeu que, assim como ele, compreendia a língua dos animais. Conversou a respeito com o filho, explicando que ambos tinham a mesma habilidade, mas que se fosse revelada aos outros provocaria a sua morte imediatamente.

O homem ficou velho e faleceu, seu filho cresceu conhecendo a língua dos animais. Não sabemos como terminou a história, é possível que o caçula dele tivesse também o mesmo conhecimento (Chagas Boi, Paraíba, abril de 2016).

Uma história sem fechamento, caricatura moral. Mas contém, em vestígios que sobrevivem, a lógica da diplomacia *inawa*: a possibilidade aberta aos diálogos transespecíficos coexiste com o perigo da captura. A ação xamânica opera, nessa trama de relações *yofina*, nos limites da precaução.

Capítulo 8

Revertendo a posição: o tabaco e as presas

“El tabaco era antes gente. Le gustaban los cuentos y por eso vivía siempre arrimado a la pared de las casas, para escuchar cómo echaban cuentos. Cada vez que oía hablar en una casa, venía, se paraba en la pared y escuchaba. Por eso la Madre hizo que creciera siempre alrededor de las casas, cerquita de la pared. Allá puede escuchar”

(Reichel-Dolmatoff, *Los Kogi*, 1952).

O tabaco (*sina*) é a planta que permite a comunicação com os extra-humanos e a que protege dos perigos derivados da proximidade com eles. Para os Banawá, o rapé feito a partir das folhas de tabaco torradas e trituradas, temperadas com cinzas de cupuí e cumaru, acompanha o cotidiano na aldeia, na roça, nas caçadas e pescarias, e reúne as pessoas para conversar agradavelmente no fim da jornada; é também, sem dúvida, a “planta de poder” de seus xamãs. Seguirei a pista do tabaco para analisar a socialidade banawá, ampliando agora a escala e revertendo o ponto de partida, “de volta aos Suruwaha”, à etnografia das suas práticas de uso do tabaco e às suas narrativas, para conectar através da via mitológica com as formas de pensar que esta planta instiga entre os Suruwaha, os Banawá e, estendendo a análise, os Arawá de maneira ampla.²⁶³

8.1 A explosão do olhar

Em múltiplos cenários das terras baixas sul-americanas, o tabaco aparece como a planta mais estreitamente vinculada às experiências de comunicação entre humanos e não humanos, assim como aos processos de metamorfose dos corpos. O controle, o uso e o domínio desta planta fazem parte, ainda, das competências primordiais da atividade xamânica. Nume-

²⁶³ Este capítulo, com modificações mínimas, foi publicado em *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2017, v. 23, n. 1, p. 9-35, sob o título “A explosão do olhar: do tabaco nos Arawá do rio Purus”.

rosas etnografias destacam a relevância do tabaco nas concepções indígenas da Amazônia²⁶⁴, de tal forma que parece pertinente afirmar que esta planta é frequentemente pensada como constituinte da condição de “humanos verdadeiros”. O propósito deste capítulo é avançar na compreensão das ideias e das práticas a ela relacionadas entre os coletivos arawá, a partir da maneira com que os Suruwaha e os Banawá pensam (com) o tabaco, e seguindo o itinerário traçado por ele entre os Arawá. Trata-se, portanto, de um trânsito através da sua mitologia do tabaco, em diálogo com as *Mitológicas* de Lévi-Strauss e com as etnografias recentemente produzidas por outros autores na região.²⁶⁵

Dou uma atenção especial, portanto, às suas mitologias, aderindo à convicção lévi-straussiana de que “os mitos se pensam entre si” (CC 31),²⁶⁶ e percebendo que, assim como o próprio tabaco, eles circulam constantemente na rede de pessoas e aldeias na qual os Arawá se movimentam.²⁶⁷ Ensaio desta forma um percurso entre a etnografia e a mitologia, propiciado pela presença marcante do tabaco tanto no cotidiano destes grupos indígenas quanto nos momentos coletivos em que esta “planta de poder” é consumida em círculos de conversa que abrem espaço à narração dos mitos.

Sempre tive a impressão de que os Suruwaha mantinham uma espécie de ambiguidade nas suas ideias e práticas sobre o tabaco, *kumadi*: uma oscilação entre o seu caráter perigoso,

²⁶⁴ Além do clássico estudo de Wilbert (1987), saliento aqui – em uma lista que é necessariamente incompleta – os trabalhos etnográficos de Galvão (1953), Viveiros de Castro (1986a), Baer (1992), Echeverri (1993), Erikson (1996), Sztutman (2003), Fausto (2004), Lima (2005), Barcelos Neto (2008), a compilação feita por Russell e Rahman (2015) e, mais recentemente, Russell (2019).

²⁶⁵ Com especial atenção, as pesquisas de Bonilla (2007) sobre os Paumari, de Maizza (2012) sobre os Jarawara e de Florido (2013) sobre os Deni, entre outros. Ghilleen T. Prance (1972, 1978, 1997) realizou um estudo pioneiro sobre venenos e narcóticos dos Deni, Paumari, Jamamadi e Jarawara, com informações relevantes sobre o uso de tabaco nestes grupos. Mendes dos Santos e Soares (2015) publicaram um artigo sobre rapé e xamanismo no Médio Purus a partir de informações bibliográficas – os cronistas e as referidas etnografias.

²⁶⁶ Para simplificar as citações, usarei ao longo deste capítulo as seguintes abreviaturas ao referir-me aos três primeiros volumes das *Mitológicas* de Lévi-Strauss: CC: *O cru e o cozido*; MC: *Do mel às cinzas*; OMM: *A origem dos modos à mesa*, seguindo a edição que consta nas referências finais.

²⁶⁷ Como já sinalizei em outros momentos, as conexões com os Kanamari e com os Katukina do Biá (com língua independente, não arawá) são também significativas, por estarem imbricados na rede de relações dos Arawá; para isso o diálogo com as etnografias de Costa (2007; 2017) e de Deturche (2009) torna-se também pertinente. Por motivos de espaço, não considerarei aqui as referências sobre as concepções e as práticas em relação ao tabaco nos Apurinã (de língua arawak), também engajados nesta rede, e estudados por Schiel (2004), Gow (2015b) e Virtanen (2015).

venenoso, confuso (*danuzy*) e o caráter benevolente e agradável (*kahy*) que ele também possui. Lévi-Strauss, em *Do mel às cinzas*, já tinha percebido este paradoxo. Caracterizou o tabaco como *ultraculinário* em oposição ao mel – *infraculinário* e também ambíguo – e constatou como na mitologia sul-americana desenvolve relações de transformação sob a forma de quiasmas. O tabaco, contraditoriamente “bom” e “ruim”, apresenta uma clivagem em função do modo de preparo para o consumo (queimado ou molhado) e em função do seu uso cultural: profano ou sagrado (MC 371), alimento supremo ou veneno extremo, estimulante ou narcótico (MC 60), manifestando o “cromatismo genuíno”²⁶⁸ que há entre estes aspectos.

Nas roças suruwaha, junto à mandioca, os abacaxis, o caju e o milho, crescem as plantas de tabaco e de timbó: nos roçados há, portanto, alimentos e antialimentos. A vida cotidiana dos Suruwaha se torna mais agradável com o *kumadi*, o tabaco em pó temperado com cinzas de cupuí²⁶⁹ e inalado através do osso da asa do gavião-real, do urubu-rei ou do mutum. Ele dá inspiração na caça e resistência nos momentos de esforço físico, como na derrubada de um roçado ou no retorno de uma pescaria de timbó ao carregar os cestos cheios de matrinxãs moqueadas. Afasta a preguiça e a indolência (*zama kahyzynaxu*) das pessoas que permanecem inativas em casa, e estimula o ânimo daqueles que sofrem dores ou mal-estar no corpo.

As jornadas na casa dos Suruwaha finalizam sempre com rodadas de conversa em que uma pessoa oferece tabaco às demais ao redor da sua fogueira: enquanto todos inalam, comentam-se as atividades mais destacadas do dia, discutem-se os assuntos que preocupam os adultos, ou simplesmente deixa-se à solta o bom humor em piadas divertidas e imitações brincalhonas do comportamento de alguém presente ou ausente. O tabaco nestas rodadas noturnas inspira os mais velhos, que contam os mitos aos jovens e crianças, atentos às suas narrações. Nunca pode ser sovinado (*tukwazawanaxu*), e usualmente é inalado de forma compartilhada:

²⁶⁸ Gow (2015b, p. 50) recorre a esta expressão lévi-straussiana para expressar a sua hesitação em relação à distinção analítica entre os usos “recreativo” e “xamânico” do tabaco no contexto amazônico.

²⁶⁹ O tabaco suruwaha é da espécie *Nicotiana tabacum* L. O cupuí, cujas cinzas se misturam ao pó do tabaco, corresponde à espécie *Theobroma subincanum*. Na língua suruwaha, o termo *kumadi* designa tanto a planta do tabaco quanto a mistura de tabaco em pó e cinzas de cupuí pronta para ser inalada (o mesmo acontece com os termos *sina* e *shina*, respectivamente, nas línguas banawá e deni). É por isso que prefiro usar a expressão tabaco, e não “rapé”, ao longo do texto. Além disso, a expressão “rapé” (procedente do francês *râpé*, “ralado”) é inadequada para expressar a natureza “queimada” do tabaco suruwaha, como veremos a seguir. O termo suruwaha *huku* designa o cupuí, mas em diversos contextos pode ser também traduzido como “tempero”.

as pessoas colocam o tabaco – conservado dentro do bico de um tucano – na palma da mão de um companheiro, sobre a qual o inalam; na sequência, as posições se invertem.²⁷⁰ Outra maneira habitual de consumi-lo consiste em assoprar nas narinas do parceiro certa quantidade de tabaco, utilizando um osso de ave (*kuwasi*), para depois deixar que ele insufla o tabaco nas próprias narinas, ou seja, o tabaco se consome frequentemente de maneira recíproca, junto aos semelhantes, as pessoas *jadawa*.

Em situações de raiva e de conflito, é comum que o tabaco insuflado tranquilize o coração da pessoa alterada. Há momentos em que a pessoa irritada grita pedindo que alguém assopre com vigor doses intensas de tabaco: *aruwa wahunxuwa!* (“assopra-me [tabaco]!”) – sabe que a embriaguez lhe devolverá o comportamento correto de pessoa, *jadawa*. É possível ainda que alguém imponha essa overdose de tabaco a quem irrompe na casa com uma conduta agressiva e violenta, insuflando tabaco com força, numa espécie de “ataque apaziguador”, com um sopro idêntico ao que exigem os dardos da zarabatana ao disparar.²⁷¹ O tabaco acalma, serena, traz harmonia na vida doméstica.²⁷²

Dizem os Suruwaha que, quando a pessoa sente a embriaguez do tabaco, “os olhos explodem” (*zubi batanari*) e os xamãs se tornam capazes de capturar as músicas dos espíritos-cantores, os *kurimia*. Assim, por exemplo, Uhuzai contava que “Birikahywy sabia cantar muito bem, era xamã e via os espíritos *kurimia* quando ficava embriagado pelo tabaco. Um xamã jukihidawa insuflou tabaco em Birikahywy, que sentiu a dor do tabaco. Seus olhos ficaram confusos, entrou debaixo da terra e viu muitos *kurimia*.²⁷³ Voou alto, igual a um pássaro, viu os *kurimia* e cantou” (Fank e Porta, 1996, p. 53). O excesso no consumo do tabaco possibilita

²⁷⁰ No ritual do *xingané* dos Apurinã do Purus, há um encontro entre guerreiros anfitriões e visitantes em que se realiza uma troca de discursos cerimoniais (*sãkire*). As armas são apontadas respectivamente entre os dois grupos. “Quando abaixam a voz, abaixam também as armas e os líderes tomam rapé na mão um do outro” (Schiel, 2004, p. 81).

²⁷¹ O mesmo termo é usado, em língua suruwaha, para “assoprar tabaco” (*kumadi ahutukwa*) e para “disparar dardos da zarabatana” (*kanixi ahutukwa*).

²⁷² Sobre o poder apaziguador do tabaco, cfr. Echeverri (1993).

²⁷³ Na sua etnografia dos Yudjá, Lima também identifica a “função visual do tabaco”, em que o êxtase produzido pelo tabaco torna a noite clara como o dia para os xamãs (2005, p. 254). Barcelos Neto (2018) analisa a visualidade do tabaco entre os xamãs wauja, que nos seus transes e sonhos se comunicam com os espíritos-animais *apapaatai*. Sobre os espíritos-cantores *kurimia* no âmbito suruwaha, mais informações em Aparicio (2015a, p. 124-130).

o trânsito para a socialidade liminar que os xamãs vivenciam. A linguagem dos cantos apropriados dos espíritos *kurimia* pelos xamãs – considerados “capturadores dos espíritos-cantores”, *kurimia agy* – descreve os mundos confusos onde habitam os não humanos *jadawasu*. A embriaguez do tabaco (*muwy*) deixa os corpos instáveis, altera os sentidos e faz a pessoa circular no limiar de outros mundos, colocando-a numa posição de comunicação com o invisível e, ao mesmo tempo, de perigo de ser capturada.

Se o tabaco está presente nos códigos da cordialidade, ele também faz parte da linguagem da hostilidade e da ameaça, como comentei acima sobre os episódios de raiva. Os xamãs, que fortalecem pelo excesso de tabaco sua capacidade de conectar-se com outros sujeitos do universo, podem também através dele transmitir seu feitiço de morte, *mazaru*. Aqui se manifesta de novo o paradoxal poder desta planta: da mesma maneira que os xamãs costumam transmitir seu poder *iniwa* através de recorrentes quantidades de tabaco insufladas aos iniciantes, eles podem assoprar através dele os dardos invisíveis que carregam o feitiço. As pontas dos dedos dos xamãs embriagados pelo tabaco concentram, da mesma forma, sua força perigosa, pois “o feitiço gosta da embriaguez do tabaco” (*kumadi muwini mazaru kahy*).

Para avançar na compreensão dos elementos próprios da relação dos “humanos-verdadeiros” com o tabaco que a descrição etnográfica possibilitou até agora, torna-se pertinente analisar o sistema de transformação de mitos dos coletivos Arawá. Os mitos nos permitem discernir assim alguns eixos centrais da concepção nativa, no paradoxal movimento detectado por Lévi-Strauss: “Não pretendemos, portanto, mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia” (CC 31). Como já foi apontado, as narrativas aparecem com mais vigor precisamente nas rodadas noturnas, nas quais o tabaco e os mitos circulam abertamente entre as pessoas *jadawa*.

Na análise da mitologia ameríndia do mel e do tabaco desenvolvida em *Do mel às cinzas*, encontramos um movimento regressivo, “da cultura à natureza”, avesso ao movimento progressivo próprio da passagem “da natureza à cultura” que emerge em *O cru e o cozido*, e que segue um itinerário que “contorna, por assim dizer, a mitologia sul-americana por detrás” (MC 219). De maneira análoga à concepção dos Suruwaha, que descrevem os mundos não humanos (aos quais o tabaco dá acesso) como mundos incomensuráveis, difíceis e “confusos” (*danuzy*), Lévi-Strauss adverte neste fluxo uma “marcha universal em direção à confusão, que

é também uma queda em direção à natureza” (MC 241). Mais ainda: o tabaco restabelece a comunicação entre o homem e o sobrenatural, tal como expressa o próprio Lévi-Strauss:

sem o tabaco que a mantém estendida em direção ao sobrenatural, a cultura reduzida a si mesma só pode flutuar indecisa, entre um e outro lado da natureza. Decorrido certo tempo, seu impulso se amortece e a própria inércia a imobiliza no único ponto em que a natureza e a cultura se encontram (MC 242).

Este intervalo é precisamente o âmbito em que opera o xamanismo, um âmbito de equívocidade e de tensão regressiva

[n]o elemento do cromatismo crepuscular céu-terra (viagem xamânica), do fundo universalmente humano de todos os seres, e de uma tecnologia das drogas (tabaco) que embaralha radicalmente a distinção entre natureza e cultura, ao definir uma província da sobrenatureza, isto é, da natureza pensada enquanto cultura (Viveiros de Castro, 2008, p. 114).

Os Suruwaha descrevem, de fato, essas experiências de “embaralhamento” e afirmam que a embriaguez causada pelo tabaco provoca nas pessoas uma sensação de alteração das distâncias, como se as coisas se aproximassem e se distanciassem simultaneamente da pessoa inebriada. Eles falam de “caminhos elásticos” (*agi duwari*) que os xamãs percorrem para alcançar o mundo dos espíritos, em um itinerário que contrasta com a rigidez dos “caminhos duros” (*agi hixa*) onde os humanos transitam cotidianamente.

8.2 Da origem do tabaco

Transitando na terra redonda da mitologia (MC 9), os Banawá e os Paumari, muito próximos dos Suruwaha, apresentam suas próprias versões sobre a origem do tabaco. Não há um mito suruwaha sobre a origem do tabaco; porém, seguindo a pauta que Lévi-Strauss propõe na *Abertura das Mitológicas*, é “legítimo, portanto, escolher como ponto de partida qualquer representante do grupo” (CC 20) de transformação e, assim, adentrar a mitologia associada ao tabaco entre os Arawá com base na análise mitológica de Lévi-Strauss, de modo a discernir algumas de suas propriedades centrais a partir das transformações entre as versões de um mesmo mito.

Mowewawa e a origem do tabaco (Banawá)²⁷⁴

Havia uma mulher que gostava muito de agradar as crianças, era carinhosa e queria muito ter um filho, mas ela nunca conseguiu engravidar. As mulheres debochavam dela, jogando no seu corpo os umbigos dos ouriços de castanha. Todas as mulheres da aldeia zombavam dela dessa maneira.

As mulheres percorriam o varadouro de um castanhal quando encontraram um ouriço grande. Olharam o ouriço e perceberam que ele balançava sozinho. As mulheres o levantaram, viram que era pesado, o quebraram com cuidado e se surpreenderam ao ouvir uma criança que chorava dentro dele. Havia uma criança dentro do ouriço e lhe puseram o nome de Mowewawa. As pessoas pensaram que Mowewawa era filho daquela mulher que gostava de agradar as crianças, que queria engravidar e de quem as mulheres zombavam jogando os umbigos dos ouriços de castanha.

Naquele tempo havia três aldeias: uma mais distante, outra que ficava mais perto dos castanhais, e a última aldeia, onde morava o xamã. O xamã caminhava pelo varadouro com a sua esposa. Onde ela urinava, surgia uma planta de tabaco. Urinava de novo, e crescia o tabaco. A mulher, ao perceber isso, disse ao xamã, seu esposo: “Olha isso, onde eu urino cresce um pé de tabaco!”. O xamã foi conversar com as folhas, a planta de tabaco disse: “Quando você quiser conversar comigo, triture bem as folhas e misture-as com as cinzas do cupuí, você faz o rapé e inala”. E o xamã começou a fazer rapé e a conversar com um velho xamã que tinha morrido. Este xamã falou sobre o ouriço de castanha onde estava Mowewawa, a quem as mulheres encontraram quando estavam andando no castanhal. É por isso que, se alguém jogar o bico de um ouriço de castanha numa mulher grávida, a criança com certeza vai morrer: a mãe perderá o menino.

Kahaso e a origem do tabaco (Paumari)²⁷⁵

Kahaso era o único homem solteiro [de sete irmãos]. Seus irmãos tinham fabricado magicamente mulheres tocando árvores e cestos. À noite, os irmãos foram caçar e deixaram Kahaso sozinho com as mulheres, pois ele não caçava devido às feridas que tinha. Um dia ele pediu à mulher de seu irmão mais velho que o acompanhasse ao mato para fazer suas necessidades. Lá ele se transformou num jovem belo e transou

²⁷⁴ Este mito me foi narrado por Inácio na aldeia Paraíba, em abril de 2014. Inácio relatou o mito em português, com intervenções em língua banawá da sua esposa, Damani.

²⁷⁵ Extraído de Bonilla (2007, p. 39) (tradução minha da versão em francês da autora). O episódio de Kahaso e a origem do tabaco faz parte de uma grande narrativa paumari sobre “o tempo dos antigos”, protagonizada pelos heróis ancestrais Jamapitoari, Jakoniro e Kahaso. Segundo o mito, do ventre de Jakoniro saíram sete ovos de tartaruga que se transformaram em ovos de bem-te-vi. Uma velha-jaguar fez deles seus animais familiares, que se transformaram nas Plêiades. Kahaso é o mais novo dos sete irmãos. O mito descreve Kahaso (literalmente, “pele áspera, rugosa”) como uma pessoa pequena, feia e com a pele coberta de feridas, mas detentor de um intenso poder xamânico.

com ela. No dia seguinte, ele fez o mesmo com mulher do segundo irmão, e assim por diante durante seis noites seguidas. Na sétima noite, quis tomar a primeira mulher, mas ela recusou dizendo que ele tinha enganado a todos. Seu irmão mais velho tinha se feito passar pela sua esposa. Ao chegarem à mata, ele o desmascarou e o obrigou a masturbar-se diante dele. Do seu esperma nasceram as plantas de tabaco.

Os mitos banawá e paumari sobre a origem do tabaco constituem um grupo de transformação, no qual é possível observar as seguintes relações entre os termos: uma mulher (casada) que não engravida do marido: urina (líquido infértil) :: um jovem (solteiro) que faz sexo com as cunhadas: esperma (líquido fértil, no entanto infértil na masturbação). Ou seja, duas pessoas que podemos caracterizar como portadoras de “anomalias da fertilidade” produzem “líquidos inférteis” (a urina da mulher e o esperma do jovem que se masturba) que se transformam na planta do tabaco. Conectando as duas versões, emerge um grupo de transformação²⁷⁶ a partir dos termos: a esposa que não engravida do marido (x), o jovem que faz sexo com muitas cunhadas (-x), o esperma do jovem (1/x), a urina da esposa (-1/x), conforme o expressa o gráfico a seguir.

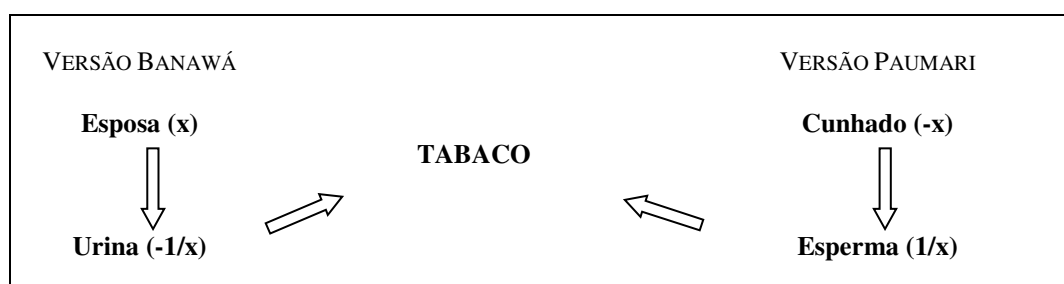


Figura 10: Grupo de transformações do tabaco

As transformações deste mito não terminam por aqui. As versões banawá e paumari nos levam ao “Rondó do caititu”, seção de *O cru e o cozido* (CC 110 ss.), no qual Lévi-Strauss identifica um metassistema mitológico que demonstra o isomorfismo entre os mitos de origem dos queixadas e caititus e os mitos de origem da culinária. Os mitos de origem do tabaco conectam-se com este metassistema, mostrando como “o tabaco opera a disjunção na família humana” (CC 129), ao separar homens e porcos-do-mato, e ao desempenhar um papel mediador entre a terra e o céu. Parece-me pertinente ampliar as simetrias que Lévi-Strauss encontra ao comparar os mitos bororo e os mitos do Chaco sobre a origem do tabaco (respectivamente, M23-24 e M26) com as versões banawá e paumari que acabei de apresentar. Re-

²⁷⁶ A respeito dos grupos de transformação, cfr. Almeida (1999, 2008) e Hamberger (2004).

corro à seguinte tabela sintagmática/paradigmática, estendendo o procedimento analítico desenvolvido em CC 132-133.²⁷⁷

	1	2	3	4
M23, M24 (Chaco)	Um marido (△, aliança)	tem uma esposa onça	destruidora por via oral	de um marido que sobe no alto de uma árvore.
M26 (Bororo)	Uma mãe (△, filiação)	tem um filho cobra	protetora por via vaginal	de um filho que sobe no alto de uma árvore.
Mito Banawá	Uma mãe (△, adoção)	não consegue engravidar	protetora por via adotiva	de um filho que nasce dentro do fruto de uma árvore.
Mito Paumari	Uma velha-jaguar (△, adoção)	adota sete filhos (sete ovos de tartaruga que viram as Plêiades)	protetora por via adotiva	de um filho que foi jogado sobre o tronco de uma árvore.

	5	6	7	8	9
[Chaco] Tendo em vista uma busca animal (pássaros)	que a esposa não deveria comer (mas come);	disjunção por causa do marido	Mãe morta por aliados (= filhos, em filiação pat.)	vítima incinerada, origem do tabaco	
[Bororo] Tendo em vista uma busca vegetal (frutas)	que a mãe deveria comer (mas não come);	disjunção por causa da mãe	Filho morto por parentes (= tios maternos, em filiação mat.)		
[Banawá] Tendo em vista uma busca vegetal (castanhas)	que a mãe deveria comer (mas não come);	disjunção por causa da (não) maternidade	Mãe atacada por mulheres (da mesma aldeia)	líquidos “inférteis” (urina, esperma), origem do tabaco	
[Paumari] Tendo em vista uma busca animal (caçada da qual não participa)	que o filho deveria comer (mas “come” as esposas dos irmãos)	disjunção por causa das cunhadas	Filho que engana e faz sexo com as mulheres (cunhadas)		

As semelhanças dos paradigmas são notórias: as relações destruidoras/protetoras, a topologia das árvores (alto/dentro), a busca vegetal ou animal (ações de coleta de plantas ou de caça), o comportamento anticulinário e as disjunções operadas – duas características com absoluto destaque na mitologia do tabaco – e os movimentos predatórios em relação às mães/filhos. Porém, a contraposição entre os mitos banawá e paumari e os mitos bororo e do Chaco a respeito da origem do tabaco estabelece um contraste clássico no panorama amerín-

²⁷⁷ As duas primeiras filas do quadro, que fazem referência aos mitos do Chaco e bororo (destacadas em cinza) foram literalmente extraídas de CC 132-37. Acrescentei a terceira e quarta filas, respectivamente sobre os mitos Banawá e paumari, para evidenciar as conexões paradigmáticas entre as quatro versões.

dio: a origem *queimada*²⁷⁸ (e anticulinária) do tabaco, que emerge como transformação das cinzas de um predador (a mulher-jaguar no mito do Chaco, a cobra gerada pelo sangue da sucuri no ventre da mulher bororo); e a origem *molhada* do tabaco nos mitos Arawá: o tabaco como transformação da urina (líquido infértil) da mulher banawá que não consegue engravidar; ou do esperma²⁷⁹ (líquido fértil, mas que não fecunda, uma vez que o protagonista é obrigado a masturbar-se) do jovem que faz sexo com as cunhadas, até ser censurado pelo irmão.

Em ambos os protagonistas observa-se a relação anticulinária característica do tabaco: a mulher banawá não come a castanha (fruto comestível, mas preservado por conter uma criança); o jovem paumari não acompanha os irmãos na procura de comida (pois não participa da caçada). Estas variações Arawá, como transformações do mito do tabaco, conectam com o *rondó* mitológico lévi-straussiano que enlaça os mitos da carne, do fogo e do tabaco, no qual “tudo se encaixa: a fumaça do tabaco engendra os porcos-do-mato, de onde vem a carne. Para assar carne, é preciso que um desaninhador de pássaros consiga o fogo de cozinha do jaguar; e finalmente, para se livrar do jaguar, é preciso que um outro desaninhador de pássaros queime seu cadáver numa fogueira, dando assim origem ao tabaco” (CC 134). As narrativas Arawá apresentam, neste sentido, uma nova torção, pois manifestam uma mitologia “em chave de água” (CC 136) para um tabaco que é consumido cotidianamente “em chave de fogo” (MC 414), preparado *além da cozinha*, com folhas de tabaco *secas*, que são *torradas* no fogo doméstico e, depois da trituração, temperadas com as *cinzas* da casca do cupuí.

²⁷⁸ O tabaco queimado apresenta uma oscilação que o situa na direção do “polo narcótico” do tabaco, em contraposição ao tabaco molhado, mais próximo do mel. Com frequência, ambas as dimensões se confundem ou se compenetraram, por isso “é de esperar que as relações de transformação entre os diversos tipos de mitos ‘de mel’ e ‘de tabaco’ assumam o aspecto de um quiasma” (MC 62).

²⁷⁹ Há também nas *Mitológicas* uma relação entre o esperma e o sangue menstrual, que aparece no mito terena contemplado (M24) e, ainda, do esperma com o mel: “O esperma é o que deve passar do marido à mulher, e o sangue menstrual, o que não deve passar da mulher para o marido. Ora, mostramos em *Do mel às cinzas* que o mel é o que deve passar do marido para os pais da mulher, indo, portanto, no mesmo sentido que o esperma, mas mais adiante” (OMM, p. 371, nota 9). Na concepção dos Yawalapíti, Viveiros de Castro identifica o tabaco como alimento propriamente xamânico, “o equivalente e a contrapartida espiritual do esperma. Se o segundo fabrica os indivíduos, o primeiro os recria” (2002a, p. 59).

8.3 Da perda do tabaco

O mel, antítese paradigmática do tabaco no movimento “regressivo” verificado em *Do mel às cinzas*, protagoniza uma mitologia que narra a sua origem, mas que insiste talvez com maior ênfase na sua perda (MC 67, 110, 241). Os mitos Arawá manifestam também este contraponto em relação ao tabaco. A oeste dos Banawá e dos Suruwaha, cujas narrativas destacaram a origem do tabaco, os Deni dos rios Xeruã e Cuniuá (tributários, respectivamente, dos rios Juruá e Purus), falantes de língua Arawá, narram o mito do roubo do tabaco, ou seja, da perda que os *banideni*²⁸⁰ (“o coletivo dos animais/presas”) sofreram quando os humanos se apropriaram dessa planta.

Ukekeni e o roubo do tabaco²⁸¹

Ukekeni foi caçar junto com os outros, levando as zarabatanas. Eles mataram passarinhos, fizeram um tapiri e fogo no mato e moquearam os passarinhos. Depois de cinco dias, eles viram macaco-prego, zogue-zogue, parauacu e moquearam todos. Depois foram caçar de novo. Ukekeni viu um caminho e disse: “Vamos visitar o pessoal!”. Eles viram um roçado grande. Ele foi ao roçado e viu muitas plantas para fazer rapé [*shina*]. Roubou dez folhas e levou-as para os seus companheiros. Ele contou para eles: “Eu vi um roçado grande!”. Era o roçado de todo tipo de macaco. O macaco-prego viu que alguém tinha roubado as suas folhas de rapé. Os outros falaram: “Não, não fomos nós que roubamos!”. Os homens foram caçar de novo. Ukekeni ficou no tapiri com seus dois filhos para fazer paneiros para os passarinhos moqueados. O macaco-prego foi atrás de rastros para ver quem tinha levado as folhas de rapé. Ele foi e achou Ukekeni. Ukekeni escutou os macacos falando. Ele ficou escondido e calado.

²⁸⁰ Nas línguas arawá, o termo *bani* (*bahi* em Suruwaha) aponta uma condição geral de “animal na condição de presa”, com algumas especificidades em cada grupo. Nos Kulina, segundo Pollock (1985), *bani* significa “carne”, e é o alimento por excelência; contudo, os animais familiarizados no espaço doméstico são denominados *odza bani*. Nos Jarawara, “*bani* quer dizer literalmente caça, podendo significar também animal em geral, sem especificar qual. Mas não seria qualquer animal e sim um animal considerado boa caça” (Maizza, 2012, p. 48). Nos Jamamadi orientais, R. Campbell e B. Campbell traduzem *bani* como “animal de caça, carne (especialmente queixada)”. Nos Suruwaha, *bahi* significa “presa, vítima”, e se aplica tanto aos animais caçados quanto aos humanos submetidos à ação de predadores: *juma bahi* (“presas dos [inimigos] juma”), *mazaru bahini* (“vítimas do feitiço”), *kunaha bahi* (“presas do timbó”) etc. Para os Banawá do rio Piranhas, *bani* aponta também a condição de presa que os animais possuem em relação aos humanos. Nos Deni, *bani* se refere aos animais de caça, num sentido mais geral de presa, objeto de predação violenta, mas há usos que de alguma forma apagam o contraste presa/predador, visto que, “diferente dos Jarawara, *bani* não corresponde apenas à posição de presa, pois os Deni atribuem para a onça o nome *bani zavirivi* (“*bani* malhado”), que seria utilizado antigamente, ou seja, quando as onças ainda eram predadores de humanos” (Florido, 2013, p. 155-156).

²⁸¹ Esta versão foi registrada por Sass (2004, p. 62-67) entre os Deni do rio Xeruã. Há também uma versão registrada por Florido (2013, p. 156-158) entre os Deni do rio Cuniuá. Na versão do rio Cuniuá, o protagonista é Kapihava, irmão de Ukekeni na mitologia deni.

Os macacos-prego viram os passarinhos moqueados, macaco-prego, zogue-zogue, parauacu, todos moqueados. E falaram: “Os nossos parentes morreram. Por isso estão faltando três parentes nossos. Esse pessoal roubou as folhas de rapé”.

Eles estavam rindo, vendo os parentes macacos duros e moqueados no jirau. Depois cutucaram a barriga do macaco zogue-zogue e perguntaram: “Quem moqueou você?”. “Foi Madibikavi”. Mais na frente cutucaram o macaco-parauacu e perguntaram: “Quem moqueou você?”. “Foi Hamashime”. Mais na frente cutucaram o macaco-prego e perguntaram: “Quem moqueou você?”. “Foi Ukekeni”.

Os macacos foram embora para sua aldeia e disseram para os parentes: “De tarde, às seis horas, vamos voltar de novo e, quando a gente estiver bem perto, vocês se levantam e agarram Ukekeni, Madibikavi e Hamashime. Nós vamos matá-los com cacetes!”. Ukekeni tinha escutado toda a conversa deles. O pessoal de Ukekeni chegou do mato. Ukekeni contou tudo para eles. Seus companheiros não acreditaram. Ukekeni pegou o macaco-prego que tinha matado e comeu a sua cabeça para que ele não se agarrasse no seu pescoço quando os outros chegassem. Às cinco horas Ukekeni procurou um buraco de uma árvore e se escondeu. Então às seis horas os macacos chegaram gritando. Os outros macacos que estavam moqueados no chão levantaram-se, agarraram-se no pescoço dos companheiros de Ukekeni. Os outros macacos mataram todos os homens. Só Ukekeni tinha conseguido se salvar porque havia fugido e se escondido no buraco de uma árvore. Os macacos moquearam os companheiros de Ukekeni, comeram e disseram: “Hum! Muito gostoso! Tem muita banha! Vamos matar Ukekeni também!” [...].

[Na sequência, os macacos pedem ao jacamim que capture Ukekeni, mas ele fracassa. Posteriormente, o mutum consegue manter Ukekeni preso no buraco da árvore, mas ele dorme, possibilitando a fuga de Ukekeni e seus netos, que voltam a viver em paz].

[...] Ukekeni morava sozinho com os seus netos. Ele criou os netos. Um dia, as crianças já eram adultas, Ukekeni matou um macaco e eles o comeram. Deitaram-se na rede, e o neto falou para Ukekeni: “Se eu tivesse uma zarabatana, eu teria matado um monte de macacos e nunca iria faltar comida”. Ukekeni disse a seu neto: “Pode tirar um pedaço do meu cotovelo. Aqui tem veneno. Do meu braço pode tirar um osso, aí você tem uma flecha”. Então Ukekeni derreteu o pedaço de seu cotovelo, fez o veneno e colocou na ponta da flecha. O neto de Ukekeni falou para ele: “Vovô, coloque fruta de sorva perto da aldeia dos macacos. Eu vou vingar a morte do meu pai!” [...]. Aí o neto de Ukekeni foi atrás de todo o mundo com a sua zarabatana. Primeiro, chegou o jacamim. O neto de Ukekeni matou todos os jacamins. Mais na frente chegaram os coatis. Ele matou todos os coatis também. Depois chegaram perto da árvore de sorva. A árvore estava cheia de macacos comendo frutas de sorva. Então ele pegou a zarabatana e matou todos os macacos. A preguiça agarrou-se nos filhotes dos macacos e ficou calada lá em cima. Quando caíram os últimos macacos, a preguiça pulou com os

filhotes de macacos para uma árvore de açaí.²⁸² A árvore quebrou. A preguiça e os filhotes caíram no chão. Os filhotes correram para todos os lugares. Depois disso, o neto de Ukekeni voltou para a aldeia dos macacos, ouviu vozes e pensou: “Agora eles viraram macacos mesmo”. Então ele voltou para a casa do seu avô Ukekeni e falou para o seu avô: “Matei todos os macacos, e eles viraram macacos mesmo”. Se não fosse Ukekeni, todo mundo teria virado bicho [*bani*].

Segundo a concepção deni, os humanos eram *bani* (“animais/presas”) num tempo ancestral. Este mito “apresenta os eventos que geraram uma fratura no cosmos, separando *madi* [humanos] e *bani* [animais] no nível ontológico” (Florido, 2013, p. 155). O que está em pauta é um conflito de perspectivas, que produz alterações nas posições de predador e de presa. Para os Deni, os humanos eram originariamente *bani* de alguns animais, e os próprios humanos caçavam e mantinham relações de predação com outros animais, o que indica que a posição *bani* era instável. Em um primeiro momento, o tabaco – roubado do roçado do macaco-prego – permite a Ukekeni sair da posição de presa e escapar do alcance dos seus predadores (os macacos que conseguem caçar o resto dos humanos). Em um segundo momento, o curare gerado do cotovelo de Ukekeni²⁸³ consolida os humanos (nos netos de Ukekeni) na posição de predadores. Os venenos – o tabaco, o curare – fixam os animais na posição de *bani* enquanto presas e garantem, portanto, a posição dos humanos enquanto caçadores – portanto, predadores.

Em outro relato dos Deni do rio Xeruã, o ancestral Kapihava recebe ameaças consecutivas de diversas pessoas: do jacaré, do veado, da anta e do tatu-canastra. Prepara o tabaco em forma de rapé forte e o oferece aos seus predadores, que vão sucessivamente transformando-se nas respectivas espécies animais. Atente-se ao desfecho desta narrativa:

Kapihava ficou sozinho e voltou para sua aldeia. Tinha ficado só um restinho de rapé para ele. Quando chegou à aldeia, pegou urucum, passou na perna e no bico e depois tomou rapé. Kapihava virou saracura. Antigamente o rapé era muito forte. Os Deni chamavam aquele rapé *darisi*, que fazia as pessoas virarem bicho mesmo. Hoje os Deni chamam o rapé de *shina*, que é feito de tabaco (Sass, 2004, p. 135-136).²⁸⁴

²⁸² Na versão do rio Cuniuá, estes filhotes que a preguiça salva são filhotes de macaco-coatá, macaco-barrigudo, macaco-parauacu e macaco-prego.

²⁸³ Para os Suruwaha, o cotovelo é fonte de perigo, de maneira que um golpe de cotovelo no corpo de outra pessoa (voluntariamente ou não) produz a transmissão do feitiço, *mazaru*.

²⁸⁴ Nas narrativas dos Deni do rio Cuniuá, Kapihava experimentou o curare que tinha preparado atirando com a zarabatana no uirapuru (*maphi*) e no beija-flor (*duphiphi*). “Como ele conseguiu matar estes dois

8.4 Venenosas reversões

Após este percurso pela mitologia, retomemos a abordagem etnográfica, dirigindo o olhar para a relação entre o tabaco e a caça. Em diversas expedições de caça das quais participei junto aos Deni da aldeia Cidadezinha, no rio Cuniuá, percebi o quanto o tabaco é indispensável para o seu sucesso. Em alguns momentos do percurso, o caçador inala intensamente o tabaco, esfrega a mão nos olhos cheios de lágrimas pelo efeito do rapé, e com o desenho dos restos de tabaco umedecidos na palma da mão “enxerga” o rumo oportuno²⁸⁵ e a espécie que poderá ser caçada. O tabaco, também nas práticas venatórias, aponta na direção dos animais na sua condição de presas, vítimas na caça.

No ritual de iniciação feminino entre os Jarawara, de acordo com a etnografia de Maizza (2012), o açoitamento da jovem iniciada pelos homens-queixadas implica uma transformação da mulher em queixada. Porém, “depois de chicotarem, o pai da menina sopra rapé nos homens e as mulheres os queimam,²⁸⁶ provavelmente para que eles deixem de ser queixadas e voltem a ser humanos” (Maizza, 2012, p. 223). Podemos pensar também que a ação de tabaco permite manter sob controle a “posição-queixada” (agressiva) dos homens, fixando os queixadas na posição de presas. Na etnografia do ritual de iniciação feminino do *amamajo* entre os Paumari, Bonilla (2007, p. 235) descreve o momento em que os xamãs anunciam a chegada dos espíritos do beija-flor e do pica-pau, os quais introduzem na jovem mulher as substâncias que compõem o tabaco cerimonial (a mistura do tabaco *hajiri* com a resina de jatobá *ijori*). Os cantos dos xamãs acompanham a introdução da resina de jatobá no corpo da jovem e descrevem como os pássaros defecam na cabeça e nos ombros dela. As doses inten-

passarinhos, Kapihava e os seus se transformaram em animais, mas se ele tivesse errado, seríamos nós que teríamos nos transformado em caça”, explica o narrador deni (Florido, 2013, p. 158). É interessante o comentário de Florido sobre este episódio: “Kapihava caçou a caça que os humanos não caçam. Matou os passarinhos que os humanos não conseguem matar com a zarabatana. Pecou por excesso, ao ser habilidoso demais com a zarabatana” (comunicação pessoal).

²⁸⁵ Conexões estreitas entre tabaco e caça são estabelecidas também pelos Uitoto, na Amazônia colombiana (Echeverri, 1993). Para os Araweté do Xingu, o tabaco é um “mostra-caminho” (Viveiros de Castro, 1986a, p. 534, nota 51), mas há uma diferença entre a lógica vertical do tabaco araweté (orientado aos espíritos) e a lógica horizontal do tabaco deni (orientado aos animais).

²⁸⁶ No ritual, as mulheres jarawara queimam os homens com brasas de um tipo de embira acesa ou com breu (Fabiana Maizza, comunicação pessoal).

sas de tabaco e os alucinógenos²⁸⁷ inalados provocam um estado de embriaguez, que torna a jovem apta para sair da reclusão ritual. Bonilla identifica semelhanças expressivas com o ritual kulina *tocorimecca ajie* descrito por Lorrain (1994), durante o qual os espíritos auxiliares dos xamãs introduzem frutas contraceptivas no abdome das mulheres e realizam curas mediadas pelo tabaco. “É em tais rituais xamânicos que varas de queixadas ou espíritos dos mortos são chamados pelos xamãs para serem caçados e comidos por seus parentes” (Lorrain, 1994, p. 79).

Já tínhamos observado a função disjuntiva do tabaco (*MC* 360, 400, além de *CC* 129) como separador de humanos e animais. As *Mitológicas* constataam isso em outros cenários etnográficos, como nos Irantxe de Mato Grosso (M191, “versão obscura e elíptica” em *MC* 54). No mito irantxe o herói humano protagonista, perseguido por um inimigo, é socorrido pelo urubu, que lhe oferece tabaco bom para fumar e tabaco ruim como instrumento de vingança. O herói oferece tabaco tóxico ao seu perseguidor humano: ele é transformado em tamanduá, o qual o protagonista caça; o cadáver decomposto da vítima é devorado pelo urubu, dono do tabaco. Mas permaneçamos no circuito mitológico dos Arawá. Num episódio do já referido mito paumari de Kahaso, o tabaco intervém no estabelecimento dos animais como presas dos humanos:

Os irmãos [de Kahaso] saíram ao encontro de um velho chamado Jacundá (peixe coberto de dardos). Ele era o dono das flechas, mas se recusou a dar-lhes. Então, à noite, os sete irmãos ofereceram-lhe rapé, muito forte, para drogá-lo. Assim que ele dormiu, fizeram voar as flechas e as distribuíram por todas as nações. Eles queriam também vingar-se do jaguar, mas outros animais atravessaram o caminho deles: os veados, os queixadas e os quatipurús: todas as presas que nós caçamos hoje (Bonilla, 2007, p. 39).

O tabaco, na concepção dos Arawá, realiza efetivamente a metamorfose “regressiva” das pessoas em animais, ou seja, transforma a posição do outro em uma posição de presa e constitui os humanos na condição de predadores dos animais.

²⁸⁷ As plantas alucinógenas misturadas ao tabaco cerimonial dos Paumari são: *koribo-nafoni* (*Tanaecium nocturnum*), *kavabo* (*Virola elongata*) e *manaka* (não identificada). Cfr. Bonilla (2007, p. 179) e Prance et al. (1977).

Controvertidamente percebido como alimento ou como antialimento na mitologia ameríndia, Lévi-Strauss situa o tabaco “nos entornos da cozinha” (MC 442), já que precisa ser queimado para ser consumido²⁸⁸ – portanto, mais do que cozido e, em consequência, situado “além da cozinha”. Assim como o mel e o timbó, o tabaco realiza “[a] passagem quase insensível da categoria do delicioso à do venenoso” (MC 52, 59). Ao mesmo tempo em que, em determinados contextos, pode ser classificado como alimento (e convive com as plantas comestíveis na roça), seus efeitos eméticos, entorpecentes e tóxicos permitem inscrevê-lo na ordem dos antialimentos – já foi observada no início deste artigo a peculiar condição de ambiguidade que o tabaco tem. Há inclusive uma relação lógica do tabaco com o sangue menstrual e com os excrementos (MC 360), de maneira que “o caminho do tabaco passa pela sujeira” (MC 400). Assim o comprovamos no mito banawá,²⁸⁹ em que o tabaco procede da transformação da urina de uma mulher infértil, ou nos cantos xamânicos paumari, que descrevem a defecação do beija-flor e do pica-pau sobre a jovem embriagada pelo tabaco cerimonial, quando terminam os ritos de reclusão.

O tabaco não é apenas alimento dos humanos, mas também dos espíritos. Lorrain (1994, p. 79) afirma que, para os Kulina, os espíritos comem rapé, e no ritual do *tocorimecca ajie*, choram de desejo pelo tabaco e pelos cantos xamânicos das mulheres. Para os Paumari, o tabaco se alia a espíritos “contrapredadores” que exercem a devoração sobre as doenças, tornando-se protetores dos humanos: a garça-noturna anuncia a chegada das doenças infecciosas

²⁸⁸ Em relação às modalidades de consumo de tabaco na América do Sul, é imprescindível reportar-se ao exaustivo estudo comparativo de Wilbert (1987). É também interessante a síntese panorâmica (distribuição do consumo, modalidades de uso, utensílios vinculados) realizada por Cooper (1997, p. 111-134). Em um texto recentemente publicado, Peter Gow propõe um estudo na forma de “comparação controlada” sobre os instrumentos utilizados no consumo do tabaco entre os Piro e os Apurinã. O autor observa uma *progressão lógica das formas plásticas* nestes instrumentos, e identifica um grupo transformacional, segundo as dinâmicas da análise estrutural lévi-straussiana. Para Gow (2015b, p. 60), “métodos de uso do tabaco, instrumentos do uso do tabaco e órgãos do uso do tabaco, provavelmente com origens históricas muito díspares, estão constantemente sendo elaborados em sistemas estruturais locais específicos que estão sempre cientes dos sistemas vizinhos e procurando estabelecer mediações transformacionais entre os sistemas, tanto interna quanto externamente”.

²⁸⁹ O mito Banawá da origem do tabaco, em que a urina da mulher protagonista vai espalhando plantas de tabaco, encontra ressonâncias no mito tikuna de origem do timbó, em que uma mulher virgem engravida ao sentar-se sobre uma planta de timbó. Dessa gravidez nasce um filho venenoso ao extremo. Na narrativa tikuna o filho do timbó vai espalhando veneno pelo mundo: “Onde ele cuspiu (*fai*), onde ele defecava (*woeün*), onde ele urinava (*wiya*), nascia um filhinho dele, um cipó timbó. Ele andou pelo mundo inteiro e espalhou a planta do timbó por todos os lugares onde passou” (Matarezio Filho, 2015, p. 248).

como o sarampo; para proteger-se, é necessário pegar dentes de piranha e recobri-los de tabaco, de forma que o espírito da piranha, fortalecido com a planta, devore a doença (Bonilla, 2007, p. 75).

Este caráter protetor do tabaco se observa entre os Kanamari,²⁹⁰ que habitualmente o consomem fora da aldeia “para ficarem cuidadosos” (*tohia-dak*). O tabaco é simultaneamente alimento do xamã e alimento do feitiço *dyohko*:

É com rapé que o xamã alimenta o *dyohko* que mantém guardado em sua bolsa, e ele próprio tem que se alimentar com rapé para ativar seu próprio *dyohko* – para extrair (ou, no caso dos feiticeiros, introduzir) objetos patogênicos dos pacientes e também para possibilitar o ritual *kohana* (Costa, 2007, p. 265).

O mito kanamari que narra o tempo da separação entre *tukuna* e *bara* (respectivamente, “gente” e “caça”) apresenta o conflito nas relações entre Paca, Veado e Anta. Anta desenvolve uma conduta predadora: mata e come o filho de Paca, e oferece a este uma porção do corpo do filho morto, como se fosse carne de caça. Quando Paca percebe a morte do seu filho, rouba o tabaco do roçado do Veado (que é o dono desta planta) e prepara o rapé que, misturado com o veneno do sapo *wakoro* (*Phyllomedusa* sp.), faz com que Anta vomite o filho de Paca que ele tinha devorado. Note-se como o tabaco, que tem uma posição “próxima aos alimentos” (pois é cultivado no roçado) se transforma, associado ao veneno, em antialimento para o predador. Paca e Veado enviam as cobras contra Anta, e neste ataque (que podemos novamente considerar como ‘contrapredador’) aliam-se às lacraias, às vespas e às arraias (todos eles notoriamente predadores) para provocar a morte de Anta e de sua filha. Por causa disso, “as antas ficaram furiosas e decidiram virar caça” (Costa, 2007, p. 239). Tanto os mitos kanamari quanto os Arawá insistem nesta cisão transformacional entre os humanos e os animais/presas mediada pela planta do tabaco.

Fechemos o itinerário pelo pensamento Arawá sobre o tabaco retornando aos Suruwaha. Um mito protagonizado pelo xamã dos Amaxidawa²⁹¹ apresenta o poder que o tabaco e

²⁹⁰ Como já observei, os Kanamari não fazem parte da família linguística Arawá, mas sim da sua rede de relações. As conexões mitológicas são estreitas, e precisam ser contempladas. Para uma leitura completa do mito kanamari que sintetizo em seguida, cfr. Costa (2007, p. 239-241).

²⁹¹ Antepassados dos Suruwaha, que protagonizam diversas narrativas contemporâneas.

outros venenos têm (o timbó, o tinguí, o curare das flechas) para enfrentar a ação predatória dos estrangeiros canibais. Como foi possível perceber no mito kanamari, o tabaco e os demais venenos estabelecem a alteração entre as posições de vítima e de predador. A índole alimentar ou antialimentar do tabaco adquire, portanto, um caráter perspectivo, operando como disjuntor entre o ponto de vista humano (*jadawa*) e o ponto de vista canibal, não humano (*jadawa-su*). O movimento antialimentar do tabaco e dos venenos é letal para os estrangeiros, mas se torna benéfico para os humanos.

O tabaco e os venenos do xamã Amaxi²⁹²

Os Amaxidawa moravam acima da foz do igarapé Muzahaha, nas nascentes do Riozinho. Um dia, um jovem amaxidawa foi caçar macacos-barrigudos. No local onde os estava perseguindo, chegaram os Jakimiadi e assopraram nele um feitiço sonífero. Caiu adormecido. Os Jakimiadi o pegaram, o levaram à sua casa perto do rio Waha; lá o puseram dentro de uma grande panela, foi cozinhado e comido por eles. O pai do jovem sentiu sua falta, foi buscar seu filho e encontrou o local onde ele tinha perseguido os macacos. Percebeu que seu filho tinha sido raptado pelos Jakimiadi. Ficou muito triste e chorou, chorou muito.

Durante uns tempos, os Jakimiadi iam aos arredores da casa dos Amaxidawa. À noite, sempre que alguém saía para urinar, era raptado, conduzido a casa no rio Waha e comido pelos Jakimiadi. Desta maneira os Amaxidawa foram desaparecendo, um por um. Raptaram a esposa do xamã, raptaram todos os Amaxidawa, até que, finalmente, restou somente o xamã amaxidawa na sua casa. Ele olhava para as redes vazias, sentiu solidão e chorou muito com saudade da sua esposa e do seu povo. O xamã amaxidawa cheirou tabaco, cheirou muito tabaco, e se apropriou da força de todos os venenos: tomou a força do *kaiximiani*, tomou a força do *xihixihi*,²⁹³ tomou a força do timbó e a força do tinguí. Ficou muito gordo.

Chegou o dia em que os Jakimiadi raptaram também o xamã dos Amaxidawa e o levaram para a sua casa. Queimaram seu cabelo, sua barba, suas axilas, os pelos do púbis, o cortaram e o cozinharam. Um Jakimiadi velho comeu as vísceras e os pés do xamã. Os Jakimiadi comeram toda a carne do xamã. Porém, depois de uns instantes, todos começaram a sentir-se mal devido aos venenos do xamã amaxidawa. O xamã dançava e cantava no ventre dos Jakimiadi, estes começaram a correr agitados, enlouquecidos, de um lugar para outro. As crianças caíam desfalecidas e morriam. O ventre

²⁹² Narrado por Kwakwai durante uma caçada no igarapé Muzahaha em outubro de 1997.

²⁹³ *Kaiximiani* e *xihixihi* são os dois compostos com os quais os Suruwaha elaboram o veneno das flechas. Não consegui identificar as espécies vegetais usadas por eles na composição do curare, mas é muito provável que se trate das plantas utilizadas pelos vizinhos Jamamadi e Jarawara, identificadas por Prance (1972; 1997).

dos adultos se dilatava mais e mais, até estourar. Todos os Jakimiadi morreram por causa do feitiço do xamã amaxidawa. Assim foi a história dos Amaxidawa, e do fim dos Jakimiadi.

Podemos constatar, a partir desta narrativa, que o tabaco e os venenos operam uma lógica reversa, contrapredatória: transformam a devoração canibal dos inimigos em antidevoração que favorece os humanos, anteriormente na condição de presas. As plantas de poder que o xamã consome²⁹⁴ transformam os humanos em predadores dos seus predadores. Neste sentido, o “movimento horizontal” que observamos tanto nas narrativas Arawá sobre a origem do tabaco quanto nas que relatam a sua perda/roubo (em que o tabaco impõe o intervalo diatônico, descontínuo, entre humanos e animais) contrasta com um “movimento vertical”, segundo o qual, para reverter a descontinuidade radical que há entre os humanos Amaxidawa e os seus caçadores canibais Jakimiadi, o xamanismo impulsiona um movimento de extrema densidade cromática²⁹⁵ através dos venenos. Junto ao tabaco, está o curare das flechas, *kaiximiani*, o mesmo veneno que as serpentes que caminham pelo arco-íris possuem;²⁹⁶ e o timbó e o tinguí, os venenos piscicidas que oscilam entre o efeito das suas propriedades “naturais” e o controle “cultural” que os humanos exercem ao usá-los.²⁹⁷ O cromatismo dos venenos do xamã explode a diferença diatônica entre presas e predadores, revertendo a ordem instável do cosmos. Há aqui uma conexão direta com outros cenários ameríndios, nos quais encontramos mitos que evocam a origem do tabaco a partir das cinzas do jaguar (MC 181).

²⁹⁴ O consumo excessivo de tabaco e venenos como maneira de potencializar a capacidade xamânica aparece, por exemplo, na concepção dos Matsigenka, que denominam os xamãs como “aqueles intoxicados pelo tabaco” (Baer, 1992, p. 79).

²⁹⁵ Ao longo das *Mitológicas*, Lévi-Strauss observa uma tensão entre os pequenos e grandes intervalos: o cromático faz referência às contiguidades, o diatônico às descontinuidades diferenciadoras. “Embora Lévi-Strauss enfatize que a intenção última do pensamento estaria ligada ao estabelecimento dos grandes intervalos e das oposições mais fundamentais, isto é, ao modo diatônico, reconhece que o cromatismo é recorrente no pensamento ameríndio” (Gonçalves, 2007, p. 147).

²⁹⁶ O arco-íris, cujo poder letal é reconhecido pelos ameríndios (conforme constata Lévi-Strauss em MC 73), é para os Suruwaha *kuwiri agi*, o caminho dos mortos atacados pelas cobras. “Os mitos sul-americanos situam o arco-íris, ou a cobra arco-íris, na origem do veneno de pesca e das epidemias, devido ao caráter maléfico que o pensamento indígena atribui ao cromatismo, tomado no sentido de reino dos pequenos intervalos” (MC 267).

²⁹⁷ Para Lévi-Strauss, o cromatismo dos venenos de pesca opera um curto-circuito segundo o qual “a natureza e a animalidade se invertem em cultura e humanidade” (CC 316). Parece uma chave análoga à que articula o mito suruwaha, em que os venenos produzem a inversão de posições que transforma os não humanos *jadawasu* em vítimas e que restabelece a vida dos humanos *jadawa*.

Nas *Mitológicas*, os venenos são oportunamente caracterizados como “alimentos incomedíveis” (CC 308), e assim foi possível observá-los na narrativa suruwaha do xamã Amaxi. Como substâncias conectoras com a esfera sobrenatural, o tabaco e os venenos possibilitam a socialidade com os espíritos, “seres supremamente incomedíveis” (Viveiros de Castro 2006, p. 320). Por isso, é pertinente concluir que as concepções Arawá sobre o tabaco verificam, para além dos eixos acima identificados, um “movimento transversal”²⁹⁸ que aponta a capacidade de alteração na comunicação entre os diferentes sujeitos do cosmos. O tabaco age, portanto, com força cosmopolítica – veiculando a insistência do cosmos na vida sociopolítica dos humanos (Stengers, 2007). Ele é, assim, uma espécie de caleidoscópio que expande nos humanos uma visão multiversal, heterotópica. O consumo inebriante desta planta dá lugar a metamorfoses e extrapolações: confere aos humanos uma percepção excessiva, e os coloca em estado de alto risco perante o comparecimento de alteridades radicais. Ao subverter os limites na relação com os extra-humanos, a visão embriagante torna instáveis as distâncias entre os mundos. Talvez seja plausível pensar que, quando os Suruwaha descrevem o estado de embriaguez causado pelo tabaco como “explosão do olhar”, tentam expressar a *convergência excessiva* de alteridades que caracteriza a visão dos xamãs.

* * * * *

Na vida cotidiana essa convergência seria insuportável. A alteração da diatonia entre presas e predadores é um perigo a ser evitado: é preciso estabilizar as relações e reverter qualquer risco de ficar na posição de presas. Voltando ao mito banawá, Awamoni, irmã do Inácio, fala das transformações que ocorreram com aqueles que inalaram o pó feito com “as plantas de rapé” nascidas no lugar onde urinava a mulher: “O socó-boi, com o canudo dele (*firi*), cheirou o rapé e disse: “Ha, ha, haaa”, e saiu voando embriagado, transformado em socó-boi. A cobra-surradeira cheirou também o rapé, ao sentir o tabaco disse: “Sssss”, e se transformou em cobra-surradeira. Finalmente, a mulher cheirou o rapé e saiu correndo pela mata transformada em paca”. E Damani acrescenta: “Naquele tempo os *bani*²⁹⁹ eram gente. Ela urinava de

²⁹⁸ No sentido indicado por Viveiros de Castro, para quem o conceito de transversalidade “designa um modo de comunicação entre heterogêneos característico das multiplicidades intensivas ou rizomáticas, [...] sugerindo uma linha de fuga” (2008, p. 80) em relação às coordenadas ‘horizontal’ e ‘vertical’ do xamanismo identificadas na análise de Hugh-Jones (1996).

²⁹⁹ Observe-se a dificuldade de tradução que os Banawá têm para traduzir o termo *bani* (os animais na condição de presas), que utilizam mesmo quando falam em português.

novo, e nascia o pé de tabaco. A paca fez isso para embriagar o pavão”. Em sintonia com as mitologias arawá, o relato banawá situa o tabaco como ativador de posições. A embriaguez que ele produz é lúcida: permite enxergar os movimentos de transformação em presas, e assegurar a proteção das pessoas em relação ao mundo *yofina*.

Conclusão

A festa da itinerância

A vida ritual banawá vive um dos seus momentos de maior intensidade na iniciação das jovens por ocasião da sua menarca. A festa *yama marina* sucede a um prolongado período de isolamento (de até 6 meses de duração), em que a jovem permanece em reclusão numa pequena casa *yobe bidi*, construída com palhas de babaçu sobre um assoalho de ripas de paxiúba, erguida nas proximidades da casa dos pais. A festa da “soltura” da menina moça ocorre nos meses de verão, congrega as pessoas de ambas as aldeias e é precedida por uma caçada coletiva, organizada pelo pai da jovem. A carne de caça obtida, junto com o mingau de banana, a caiçuma de pupunha e outros alimentos preparados pelas mulheres, é consumida por todos durante a festa *yama marina*. Durante a noite, realizam-se danças circulares ao redor de um tronco fincado no terreiro da aldeia, com cantos femininos e masculinos; a jovem protagonista participa das danças com o rosto coberto por uma máscara ritual (uma espécie de chapéu/balaio de arumã enfeitado com penas de arara, tucano, mutum e outras aves), até recolher-se novamente no isolamento da pequena casa. No dia seguinte, a moça, sempre com o rosto coberto – pois o olhar de uma jovem menstruada produziria um efeito letal nos homens – é acompanhada por algumas jovens para o banho no igarapé. Reunida posteriormente num lugar da floresta afastado da aldeia, ela encontra com as demais mulheres, que se enfeitam junto com ela para o ritual. No entardecer se dirigem ao terreiro, onde serão retomados os cantos femininos e masculinos nas danças circulares que se desenvolvem a noite toda: são os cantos dos *inamadi* capturados pelos xamãs *inawa*. Na manhã seguinte a jovem é deitada e amarrada no “virau”, uma plataforma feita com dois troncos na qual tem lugar o seu açoitamento. Antigamente, esse chicoteamento, realizado por homens adultos com uma vara de *ayori*, produzia sangramento nas costas e nas pernas da jovem, evitando uma eventual morte por hemorragia no seu futuro primeiro parto. Atualmente o açoitamento é feito de maneira menos contundente; uma vez realizado, “a moça é liberada”: a máscara é retirada e ela se reincorpora à vida

cotidiana da aldeia. Cantos, “brincadeiras” e um “café-da-manhã” coletivo encerram o *yama marina*.³⁰⁰

Nas últimas duas décadas este ritual tem se tornado menos frequente, ou tem sido realizado de maneira muito conturbada devido ao questionamento missionário em torno a dois elementos relevantes que fazem parte dele: a execução dos cantos dos *inamadi*, espíritos maléficos equiparados pelos religiosos ao demônio, inimigo de *Deoso*; e a realização do açoitamento da jovem, igualmente impugnado, pois “Jesus Cristo morreu para redimir-nos do pecado, e não é preciso derramar mais sangue”, conforme expressam os missionários nas suas pregações.³⁰¹ Tive oportunidade de presenciar na Maloca as tensões derivadas da crítica missionária do *yama marina* na época em que Toefi, pai de uma jovem que cumpria o período de reclusão, se dispunha a organizar os preparativos da festa e a caçada coletiva que a antecede. Algumas pessoas, entre elas algumas irmãs mais velhas da jovem, aderiram à rejeição do ritual, assumindo uma retórica “civilizatória” que desmoralizava, de maneira principal, o açoitamento da fase final da iniciação: ele seria próprio de um comportamento de índios brabos, não mais de civilizados, e deveria ser abandonado. Depois de uma agitada controvérsia prolongada durante vários dias – que se desenvolveu com mais intensidade entre os parentes próximos da jovem reclusa, nem tanto com o missionário sul-coreano do SIL, previsivelmente contrário ao ritual –, Toefi desistiu dos preparativos, anulando a caçada coletiva preliminar. A pedido do missionário, a jovem finalizou a reclusão, tomou banho no igarapé e foi conduzida, com o rosto coberto com um pano branco, ao terreiro da casa paterna. O missionário tinha enfeitado o local com balões e fitas coloridas, ao estilo das festinhas infantis de aniversário típicas entre

³⁰⁰ Durante as minhas temporadas junto aos Banawá não tive oportunidade de presenciar nenhum ritual *yama marina*. As informações procedem, portanto, de relatos feitos por eles descrevendo festas nas quais não participei – apenas estive presente na tentativa fracassada de ritual que descrevo nos próximos parágrafos.

³⁰¹ É interessante constatar que a justificativa dos missionários de SIL e da Jocum contra o rito de açoitamento no ritual da menarca atende a mesma lógica que observei entre os missionários da Jocum nos Suruwaha, quando desenvolviam seu “Programa de Combate ao Suicídio”. Segundo Márcia Suzuki, linguista missionária da Jocum atuante nos Suruwaha, “Jesus tomou timbó, decidiu tomar timbó por nós, pagando o preço perfeito pelo pecado suruwaha”: o caráter expiatório e salvador da morte de Jesus Cristo livra os Suruwaha da raiva que conduz ao envenenamento com timbó e, analogamente, livra as jovens banawá do derramamento de sangue no ritual de iniciação. Ver a crítica das “equivocações missionárias” que desenvolvi em Aparicio (2017b). Trata-se, afinal, do mesmo raciocínio usado contra o sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: o sacrifício de Cristo tornou ímpio, por desnecessário, todo sacrifício sangrento.

os ribeirinhos da região. As crianças da aldeia encheram com entusiasmo o terreiro ao perceber que baldes de pipoca de milho e tachos de suco industrializado estavam disponíveis para elas. No entanto, os adultos da aldeia, distantes e observadores, contemplavam a cena com rostos tensos e murmúrios de desaprovação. Na casa de Toefi, a jovem permanecia sentada no alpendre da casa, elevada sobre o chão. A leitura de um trecho bíblico e um “benzimento” feito pelo missionário executavam uma iniciação evangélica “enculturada”, enquanto o pai, os irmãos mais velhos e o próprio missionário impunham as mãos sobre a cabeça da jovem, ainda com o rosto coberto. O pastor sul-coreano ainda ensaiou uma leve cena de açoitamento ao pegar um galho improvisado no quintal da casa, mas foi corrigido pelos parentes da jovem, que foram buscar a vara de *ayori* própria da iniciação: o irmão mais velho dela fez um discreto açoitamento, acompanhado pela oração do missionário. Com isso concluiu a cerimônia. A criança fez o resto, alegre com as balinhas e biscoitos oferecidas para comemorar o evento.

Horas depois, o avião de Asas do Socorro³⁰² decolava da pista de pouso da Maloca, levando o missionário para a sede regional de Porto Velho. Nos dias seguintes, a controvérsia continuou – também na Paraíba. O discurso habitual, que questionou com severidade a atuação do missionário, se desenvolvia entre os jovens dentro dos parâmetros de “respeito à cultura banawá”. Eram frequentes também as falas sobre os problemas derivados da “perda da cultura” ou sobre a precariedade dos rituais atuais, “que não são mais como os do antigamente”. Mas o que estava em crise para Toefi e para os homens e mulheres adultos e idosos detentores dos cantos dos *inamadi* não era, a rigor, “a cultura”. Não se executa o *yama marina* com o propósito de manter um patrimônio cultural herdado dos ancestrais: o que ele viabiliza são as relações – entre a mulher em situação de menarca e os seus parentes, entre os anfitriões e os convidados, entre os *ee yokana*, humanos-verdadeiros da aldeia, e os *inamadi*. A crítica missionária não introduziu uma divergência de doutrina ou um código moral contrastante: ela produziu uma cisão nas relações, obstaculizou a produção do parentesco. Por isso a desistência de Toefi se tornou necessária. A produção da *diferença*, que adquire um relevo inusitado por ocasião da menarca das jovens banawá e do ritual que “domestica” uma situação *yofina*,

³⁰² Organização missionária responsável pela logística aérea das missões SIL e Jocum na Amazônia. Na sua página web se definem com “uma organização cristã missionária, comprometida com a busca pela excelência para atuar em logística aérea e humanitária, apoio e desenvolvimento socioambiental, com o propósito de servir a Deus junto a populações de difícil acesso e em situação de risco na Amazônia”. Disponível em <http://asasdesocorro.org.br/> (Acesso web em 29 de outubro de 2018).

derivou na produção da *indiferença*, tolerando um comportamento estranho, estrangeiro – que, contudo, possuía uma validade relativa, enquanto manobra de proteção frente ao compadecimento potencial dos efeitos maléficos dos *inamadi*.

Assim, talvez com menor unanimidade e de forma descontínua, algumas festas *yama marina* têm sido desenvolvidas na iniciação de algumas jovens da Maloca nos últimos anos – outras jovens não são mais submetidas aos ritos.³⁰³ Coincidindo com esta fase de fragilização ritual – que, insisto, não deve ser avaliada como “deterioração cultural” e sim como perturbação dos processos domésticos de constituição do parentesco – surgiu na aldeia Paraíba uma festa nova que, na sua configuração, revela de forma vigorosa esse movimento de *tradição da invenção* que caracteriza aos povos das terras baixas sul-americanas. No ano 1990 um missionário chamado Matias, que dava aula numa escola na Ressaca da Onça,³⁰⁴ organizou por vez primeira a festa de Sete de Setembro, dia da pátria em comemoração à independência do Brasil. “Como a gente não sabia falar a língua nem os cantos da menina moça, resolvemos fazer a festa de Sete de Setembro”, comentam alguns adultos que, na sua infância, assistiam as aulas de alfabetização em português do missionário. Matias representava um cristianismo bem diferente da religião doutrinária do SIL e Jocum, muito focada na escrita bíblica e de teor intelectualista. Ele estava vinculado ao evangelismo pentecostal ribeirinho da Assembleia de Deus: um missionário oriundo de alguma “igreja irmã” distante do Amazonas, que promovia a evangelização em áreas “remotas”, inserindo-se nos circuitos do protestantismo popular crescente entre os extrativistas caboclos da região. Sua atividade como alfabetizador, oportunidade de exercício da sua ação missionária, se desenvolveu durante três ou quatro anos. Mas, de forma imprevisível, o efeito principal da sua missão não se deu no âmbito do evangelismo, nem da escolarização: partindo da iniciativa festiva do missionário-professor, as pessoas da Paraíba consolidaram a data de Sete de Setembro como um dos momentos mais vibrantes no seu calendário ritual, celebrativo.

³⁰³ Os rituais de iniciação feminina jarawara e jamamadi apresentam uma estreita semelhança com o banawá. Também entre eles houve nas últimas décadas mudanças decorrentes da atuação missionária. Descrições detalhadas sobre o ritual jarawara de iniciação feminina têm sido elaboradas por Maizza (2012, p. 104; 2017) e, nelas, é possível identificar elementos rituais muito parecidos aos que, segundo relatos, desenvolvem os próprios Banawá.

³⁰⁴ A Ressaca da Onça, como vimos, é uma localidade muito próxima à Paraíba, que funciona como porto fluvial da aldeia no rio Piranhas.

Inácio, como liderança forte da Paraíba, se tornou o principal promotor da festa: organiza as caçadas prévias e a captura de quelônios e sua manutenção em currais nas imediações da aldeia – eles serão a iguaria mais almejada no dia da celebração. Dispõe a preparação do terreiro, a limpeza da aldeia e do porto no igarapé, bem como a recepção dos convidados. Ildete (ZD de Inácio) reside atualmente na cidade de Lábrea, mas continua a colaborar de longe na organização da festa, articulando-se com a Funai e outros parceiros para garantir vários tipos de apoio, em especial o transporte de convidados externos. Às vésperas da festa, a aldeia Paraíba recebe as pessoas da Maloca, os Jamamadi do Aripuanã e de São Francisco, os Paumari do rio Tapauá e os ribeirinhos das comunidades dos rios Cuniuá e Tapauá: Firmino, Bacaba, Caduru, Camaruã, Foz de Tapauá. Os parentes banawá que residem em Canutama e Lábrea viajam levando junto com eles outros moradores destas cidades – vizinhos extrativistas do rio Piranhas em décadas passadas. Ainda podem marcar presença agentes da Funai e do Distrito Sanitário, representantes de ONGs indigenistas do Médio Purus, pastores evangélicos, marreteiros e comerciantes regionais. Ildete, a filha de Awamoni e Chagas Boi, relatava da seguinte forma as origens da festa às vésperas da comemoração:

Veio o missionário, vieram dar aula para nós na aldeia. Matias e Maria foram os primeiros missionários que vieram dar aula para nós lá na Ressaca da Onça, a gente [da Paraíba] estudava na Ressaca. A primeira vez foi em 1993, sei que já tem vinte e quatro anos com este ano³⁰⁵. São vinte e quatro anos de marcha, que a gente faz esta festa. Ele trouxe os alunos, reuniu os alunos todos, falou como é que era, cantamos o hino nacional, marchamos naquele campo, fizemos aquela volta toda, paramos na frente da escola, ficamos marchando lá. Depois da marcha foi todo mundo para a cozinha fazer comida. Convidamos todo o pessoal ali perto. O professor Matias convidou o pessoal do Estirão que morava mais em cima, convidou o pessoal do Caroço, do Bacaba, foram as primeiras pessoas a vir. Depois veio o pessoal do Banawá, da aldeia grande. Veio só o Badi, que era mais entrosado com a gente, veio Badi na época e a família dele para ver como é que era. O pessoal do Estirão era apurinã, mas não sabiam se eles eram índios. Eram Raimundo Capiiau, seu Epitácio, esse pessoal todo da família deles. Paumari e Jamamadi não tinha, não. Quando a gente veio trazer os Paumari e Jamamadi já foi em 2006 e 2007, eu comecei trazer depois que Matias foi embora. Matias deu aula até 1995 e foi embora.

Em 1996 não sabíamos como fazer. Não teve aula, mas a gente fez o dia Sete. Ficou dia Sete de Setembro como tradição da gente. Os missionários foram embora e nós continuamos fazendo a festa. Eu comecei fazer porque minha avó contava a histó-

³⁰⁵ Outras pessoas declaram que a primeira comemoração do dia Sete de Setembro aconteceu no ano 1990.

ria que os Banawá se mudavam muito. Morria um na aldeia, tinha a Maloca Grande, eles se mudavam da Maloca Grande para o Flechal, saiam do Flechal e se mudavam de aldeia em aldeia. Depois de muitos anos eu fui amadurecendo mais a marcha. Essa marcha é porque eles andavam muito de aldeia em aldeia, trocavam muito de aldeia. A marcha do Sete de Setembro ficou como cultura para a gente lembrar dos nossos antepassados, que eles caminhavam muito, de um lado pro outro. Eu estava pensando em fazer uma música referente a eles. Eu ainda vou lá para conversar, uma música contando a história de mudança, de sair para lá e para cá. Dia Sete ficou marcado assim (Ildete Camilo, Lábrea, agosto de 2015).

Paradoxalmente, uma festa patriótica que emergiu num ambiente escolar,³⁰⁶ é ressignificada como “tradição da gente”, remetendo aos tempos não-aldeões da itinerância, da mobilidade na floresta, dos contínuos deslocamentos vividos no interflúvio num esforço permanente de domesticação da vida cotidiana frente aos perigos do mundo *yofina* – os mortos, os espíritos *inamadi*, as comitivas armadas dos seringalistas das várzeas do Purus. Nem a bandeira nacional, nem o “Brasil” constituem o foco da festa de Sete de Setembro: ela se torna efetivamente uma festa *contra o Estado*, uma celebração ritual dos tempos “não-civilizados” em que a vida coletiva se contrapunha à “brasilidade” do mundo *yara*. A marcha, momento central das comemorações na Paraíba, expressa vivamente o cerne desta festa da itinerância.

Particpei da festa de Sete de Setembro em 2015.³⁰⁷ No dia anterior, os anfitriões da Paraíba tinham colocado uma faixa no terreiro situado diante da casa de Inácio, ao lado do

³⁰⁶ Os Bakairi, em Mato Grosso, também incorporaram a festa de Sete de Setembro como uma comemoração importante no calendário anual, surgida igualmente no âmbito da escolarização. Na sua etnografia, Collet (2006) destaca o fascínio que os símbolos patrióticos (o hino nacional, a bandeira, a parada) despertaram entre os Bakairi já a partir da época do SPI. “A participação nesse ritual de valorização da Pátria e das Forças Armadas é exemplo de mais uma oportunidade em que os Bakairi fizeram parte de um ato cívico, reforçando o seu aprendizado de ‘amor à pátria’ e também de como esta pátria quer vê-los: com insígnias indígenas para simbolizar seu papel de primeiros habitantes do Brasil (o índio como signo nacional), e com vestimentas e armas de fogo para mostrar que o Estado conseguiu civilizá-los” (Collet, 2006, p. 216). Através da comemoração nacional, portanto, os Bakairi incorporam as identidades de “índios” e de “brasileiros”, exibindo na cidade (eles se deslocam a Paranatinga para participar, “vestidos de índio”, na parada realizada na sede do município) sua capacidade de inserção no Brasil. Neste sentido, a comemoração banawá, como atualização dos tempos antigos de nomadismo e trânsito contínuo, pode ser lida de forma contrastante: na contramão da “Pátria”, a marcha de Sete de Setembro celebra explicitamente a antiga condição “não-civilizada”, subvertendo assim o conteúdo da festa nacional brasileira.

³⁰⁷ Ironicamente, e de modo excepcional, em 2015 as comemorações se realizaram no dia 15 de setembro a pedido da Funai, pois no dia 7 foram desenvolvidas com alguns Banawá atividades na cidade de Lábrea. Inácio e as lideranças não eram favoráveis a esta alteração motivada pela agenda do órgão indigenista, mas acabaram cedendo gentilmente à sua solicitação. A Funai, por sua vez, enviou representantes à aldeia Paraíba no dia da festa, retribuindo assim à cordialidade dos Banawá. Nos últimos anos, nos quais

prédio escolar, com o anúncio dos “25 ANOS DE COMEMORAÇÃO TRADICIONAL DO POVO INDÍGENA BANAWÁ”. Balões, bandeirinhas e fitas coloridas enfeitavam a praça da festa. Nas primeiras horas do dia, ao amanhecer, os foguetes explodiam enquanto se preparava o “virau” para moquear a carne de caça e as dezenas de tracajás, capitaris, tartarugas, zé-pregos e pitiús,³⁰⁸ conservados em currais nas semanas precedentes. No porto acumulavam-se batelões, barcos e canoas com os visitantes jamamadi, paumari, ribeirinhos. Os Banawá da Maloca se hospedavam nas casas da Paraíba ou em pequenos acampamentos erguidos nas redondezas da aldeia; outros chegavam cedo, descendo em canoas com motor-rabeta da sua aldeia até o local da festa. Diante da casa de Inácio, caixas de som instaladas pelos pastores da Assembleia de Deus da Foz do Tapauá e do Camaruã tocavam “hinos” da igreja. As mulheres preparavam pés-de-moleque (bolos de massa de mandioca assada com açúcar e castanha), bolos de farinha de trigo e muitas garrafas de café, que seriam servidas ao lado de cestas com pães. Ildete, que comandava as atividades das mulheres, chamou todos os participantes para aproximar-se do terreiro, ao redor de uma mesa enfeitada que exibia a abundância do café-da-manhã recém preparado: a festa é “tradicional”, mas se faz com comida “civilizada”, comida “de branco” – eu não podia evitar a lembrança das páginas da etnografia de Peter Gow (1991, p. 223) sobre a “comida fina” nas festas dos Piro. No seu discurso inaugural em favor da “cultura banawá”, Ildete fez uma crítica de algumas práticas novas, como os torneios de futebol e a venda de comida, habituais nos últimos anos durante as festas da Semana Santa.³⁰⁹ Desta-

não estive presente, os Banawá da Paraíba têm insistido em enviar convites, falar dos preparativos e enviar fotos através das redes sociais para partilhar os momentos mais relevantes da festa. É, sem dúvida, um momento denso de construção de relações exteriores.

³⁰⁸ Todos eles quelônios do gênero *Podocnemis*, que fazem parte das preferências culinárias dos Banawá.

³⁰⁹ A Semana Santa é uma festa também com muito destaque na Paraíba, e já era celebrada anos antes do surgimento da festa de Sete de Setembro, “nos tempos da vovó Iva”. Nos últimos anos, os torneios “inter-étnicos” de futebol têm ganhado muito destaque na Semana Santa. Neles, a competição se organiza a partir dos times das aldeias Maloca e Paraíba, que enfrentam os times jamamadi, paumari, jarawara e das comunidades ribeirinhas (os times de Canutama, Foz de Tapauá, Camaruã, etc.). Para participar, cada time paga em dinheiro a sua inscrição – pode pagar várias inscrições para continuar na competição caso seja eliminado num jogo. Há uma premiação em disputa (normalmente, um porco caseiro ou uma tartaruga), que é preparada depois do torneio para os jogadores do time vencedor. Dada a afluência importante de pessoas de diversas aldeias e comunidades da região, algumas mulheres banawá iniciaram há poucos anos a venda de comida durante os dias do torneio, o que ocasionou críticas entre os anfitriões mais velhos e os visitantes. No seu discurso, Ildete reprova tanto o destaque concedido ao torneio de futebol quanto a prática de venda de comida durante os festejos. A Semana Santa é também um momento de construção de relações com um amplo número de indígenas de outras aldeias regionais e de comunidades circunvizinhas; é festejada com vigor mas, em relação ao Sete de Setembro, ocupa uma espécie de “segundo lugar” no calendário ritual.

cou a importância desta ocasião, com motivo dos 25 anos da comemoração. As crianças e algumas mulheres da Paraíba tinham se enfeitado para a ocasião com “roupa de índio”, numa tentativa de retomada dos ornamentos rituais antigos, usados nas festas *yama marina* de iniciação das jovens.

O esposo de Ildete – um apurinã da cidade de Lábrea, enfeitado com um chamativo cocar de penas de aves ao estilo *Native American* e um longo colar de dentes de jacaré – proferiu uma oração pentecostal diante da roda de participantes. Em seguida, foi oferecido o abundante café-da-manhã para todos os presentes. Cristiano, professor da aldeia, organizou as crianças e jovens diante da escola da Paraíba; vestiam camisetas brancas com a denominação “Banawá” estampada nelas. Com os alunos e alguns adultos da Paraíba enfileirados no terreiro, foi entoado o hino nacional brasileiro. Os visitantes observavam a apresentação. Depois, Cristiano conduziu seus alunos a um extremo da aldeia (no campo de futebol) e de lá iniciaram a parada, desfilando até o terreiro da aldeia, onde permaneciam todos os visitantes. Cristiano presidia a fileira dos participantes, que aclamavam vigorosamente: “Viva o povo nativo banawá!”. Inácio, em pé no terreiro, presenciava a parada – paramentado com um boné com as cores da bandeira do Brasil. Ao finalizar a parada festiva, Cristiano fez um discurso lembrando a itinerância dos antigos e declarando: “Somos misturados, mas somos Banawá, os verdadeiros brasileiros”.

No relato que Ildete fez para mim dias antes da festa, ela expôs a seguinte descrição, continuando o roteiro da celebração:

Na festa tem a marcha, depois a gente faz as brincadeiras. Brincadeiras a gente tira da cabeça, eu e tio Inácio, tio Inácio, depois dele sou eu: pular de saco, correr com colher, quem chegar primeiro ganha biscoito, refrigerante. A colher é com tucumã, a gente não coloca ovo porque acha que não é coisa de índio, coloca coco de tucumã, rala o tucumã e fica bem bonito. Enche também balão de água, faz pensar neles quando eram pequenos e brincavam com água no rio. Arco e flecha, coloca limão bem longe, tem que acertar no limão, porque quando iam flechar no lago ou no igarapé fica lá embaixo e a terra em cima, eles flechavam o peixe de cima em baixo, eles acertavam. Essas coisas ficaram muito marcadas.

Este ano eu queria fazer mais cultural ainda, queria que eles tivessem artesanato de palha, tipo uma casinha de palha, mostrar como é que faz, fazer dança cultural às seis horas da tarde, fazer zarabatana, carregar banana... Faz naquele espaço do lado da casa do tio Inácio com as músicas mesmo banawá, que tio Inácio sabe.

Quando começou, começou com o esporte, mas começou com esporte sem ganhar nada, só ganhava aquele time que era bom. Depois, quando os Jamamadi vieram, fizeram o grupo Jamamadi, Banawá, Paraíba e Ressaca da Onça. Vinha gente lá de baixo, do Camaruã, do Bacaba, todo mundo colocava o nome do seu time para jogar. Mas a gente queria uma coisa mais brincadeira, puxar as crianças para brincar. Já tem a Semana Santa que eles jogam, começa num dia e termina no outro dia. São dois dias, sábado e domingo. Mas Semana Santa para mim não virou tradição. A Semana Santa começou desde pequena que eu não lembro. Isso aí já estava lá desde o tempo da minha avó Iva. Dia Sete de Setembro já foi uma coisa que eu presenciei quando eu estudava, ela é nossa tradição (Ildete Camilo, Lábrea, agosto de 2015).

Com efeito, após a realização da marcha, foram apresentadas algumas coreografias com temas musicais evangélicos ensaiados por Ildete e algumas jovens das igrejas ribeirinhas visitantes e, logo depois, as “brincadeiras”: corridas de saco, tiro com arco, etc. As premiações consistiam em objetos adquiridos na cidade: biscoitos, barras de batom, alguns brinquedos para a criançada. No entanto, Inácio e sua esposa Damani, com a ajuda de adultos e jovens da Paraíba, já tinham preparado o almoço no terreiro. Junto ao “virau” repleto de “bichos-de-casco” e carne de queixadas assada, panelões de arroz e macarrão e grades de refrigerante foram oferecidos a todos os participantes da festa, num banquete entusiasta. Depois da refeição, com todo mundo saciado, e apesar da resistência que Ildete tinha manifestado no seu discurso, os jovens propuseram a realização de um pequeno torneio de futebol, com uma tartaruga como premiação oferecida pelos Jamamadi da recém criada aldeia Kusi. Organizaram cinco times: Paraíba, Maloca, São Francisco, Kusi (estes dois, formados pelos Jamamadi) e Canutama/Foz de Tapauá (os ribeirinhos). Foi fixado em vinte e cinco reais o valor da inscrição para cada um. Todo mundo se deslocou ao campo de futebol à beira do Piranhas, na Ressaca da Onça, onde houve uma sequência contínua de jogos que concluiu com a vitória do time anfitrião, da aldeia Paraíba.

O dia encerrou com o culto evangélico promovido pelos pastores ribeirinhos da Assembleia de Deus – nos bastidores alguns comentavam a possibilidade de organizar uma festinha com forró, mas a ideia não prosperou. A equipe de fieis da comunidade de Camaruã protagonizava os cantos religiosos. Ildete presidia junto com os pastores, e iniciou o culto expondo a todos o relato da sua “conversão”. A celebração prosseguiu ao estilo habitual das celebrações pentecostais, com leitura de trechos bíblicos, cantos, depoimentos de índole “testemunhal”. Hinos, aleluias, aclamações e o sermão do pastor completaram o culto. Durante o mesmo, os Banawá da Maloca e da Paraíba contemplavam a performance (*tamina*, “bonita”)

dos ritos executados de modo protagonista pelos visitantes. Uma vez finalizados, as pessoas se dispersaram paulatinamente: os jovens anfitriões e estranhos formavam casais furtivos fora do olhar dos adultos, que permaneciam no terreiro fazendo pequenos acertos e negociatas de compra-venda de produtos e mercadorias. Na casa de Inácio, a rodada de rapé – com tabaco novo temperado com cinzas de cupuí e cumaru – encerrava um dia de festa intensa, bem sucedida. Nos dois dias seguintes os visitantes empreenderam suas viagens de retorno a casa; apenas os Jamamadi permaneceram durante alguns dias na Paraíba.

Diversos paradoxos se entrecruzam na festa: um ritual que, em um período relativamente curto de tempo, vira “tradição”, consegue uma consolidação espetacular na vida ritual da Paraíba a partir de uma base hiperestrangeira – a festa patriótica dos *yara* se torna nativa. A exterioridade que sustenta a comemoração de Sete de Setembro não está presente apenas na origem estrangeira do cerimonial, como é habitual nas ritualidades amazônicas, mas no protagonismo dos não-parentes, dos hóspedes estranhos. Trata-se de uma festa instaurada recentemente na agenda ritual, mas ela é *tradição* que comemora a “marcha” dos antigos Banawá antes do seu aldeamento e do estabelecimento de relações permanentes e pacificadas com os *yara*. A comemoração não “representa a sociedade” banawá: ele se desenvolve como possibilidade de abertura de relações. De alguma forma, se torna antissociológica ao instaurar um regime aberto para todos. É como se os Banawá “tivessem se apressado a utilizar todo esse repertório, tão exótico para eles como para seu público, para abrir um espaço de comunicação” (Calavia e Arisi, 2013, p. 216). Nesse sentido, a comemoração de Sete de Setembro se torna “cultura” (com aspas, no sentido apontado por Manuela Carneiro da Cunha), reflexividade-em-ação, e reflete o olhar banawá sobre a própria trajetória coletiva. Na festa, os Banawá “tendem a viver ao mesmo tempo na ‘cultura’ e na cultura” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 359).

Os anfitriões preparam a festa, mas os visitantes acabam sendo os personagens principais da mesma – de fato, convidar os vizinhos é o verdadeiro propósito do festival (Gow, 1991, p. 221). O banquete (que oferece conjuntamente caça e quelônios, “comida de índio”; e bolos de trigo, arroz e refrigerantes, “comida de branco”) instala os hóspedes num regime isonômico de comensalidade: para as pessoas da Paraíba, os Jamamadi do Aripuanã, os Pau-mari, os Apurinã “que não sabiam que eram índios” e os ribeirinhos (alguns deles *exkatukina*) não são mais estranhos do que os Banawá da Maloca ou da cidade. Talvez por isso

a disputa “interétnica” no torneio de futebol seja mais inapropriada que em outros momentos do ano. As posições de afinidade potencial mais acentuadas – que a princípio poderiam ser atribuídas aos *yara* que participam da festa – são desconsideradas em favor de um ideal de corresponsabilidade: muitos extrativistas que se fazem presentes na Paraíba no Sete de Setembro eram vizinhos no rio Piranhas antes da época da demarcação (e subsequente desintrusão) da terra indígena. Se outrora foram rivais, a relação se atualiza no presente reabilitando-os como corresidentes. Trata-se de uma festa política, que permite o exercício da diplomacia num campo amplo de relações com os outros.

Nesse embaralhamento de brasilidade e indianidade, os anfitriões, como manifestam nas suas declarações, oscilam entre a posição “selvagem” dos itinerantes de gerações anteriores e a posição “civilizada” que ocupam como “verdadeiros brasileiros”, segundo o discurso do professor indígena após a parada. Nada mais contundente que este momento de atualização das relações para manifestar a orientação do itinerário banawá. Se o senso comum dos *yara* tende a fixar a identidade das pessoas da Paraíba na condição de “índios aculturados” – e a festa de Sete de Setembro constituiria um sintoma notório dessa mudança –, do ponto de vista local estamos numa operação diametralmente oposta, de “mistura” com os *me barei*, os diferentes.

“Misturados” é, de fato, uma condição recorrentemente declarada pelos Banawá da Paraíba e da Maloca para descrever sua forma de vida. Ela é reconhecida já na vida das gerações passadas, nos tempos distantes no igarapé Waa: a presença de personagens não-indígenas como Mayeo, Firera e Iva Camilo aponta misturas no passado bem mais significativas que os “casamentos interétnicos” atuais. Para os Banawá, a aliança com os *yara* não apagou as diferenças com o mundo deles: os *yara* permaneceram “nas bordas” do parentesco, promovendo novas possibilidades de engajamento e convivência. E a mistura é concebida como condição já ativa em um passado de aberturas relacionais, mais do que um destino para o futuro. Os Banawá demonstram assim que *isolamento é sinônimo de mistura*:³¹⁰ ou seja, a mistura estava

³¹⁰ Retomo aqui a expressão proposta por Marta Amoroso no prefácio da minha etnografia sobre os Suruwaha (Aparicio, 2015a), no contexto da descrição do processo de formação do coletivo dos Suruwaha contemporâneos a partir da condensação de uma rede de coletivos heterogêneos. Os “recém-contatados” Suruwaha após décadas de “isolamento” também concebem sua constituição atual como “mistura”.

já presente nos tempos “tradicionais” de mobilidade nas terras interfluviais e ela se projetou como via aberta para a constituição do parentesco. A “antissociologia banawá” se movimenta na direção contrária do que a “sociedade nacional” etiqueta como aculturação ou mestiçagem. O Brasil não absorve os Banawá: a condição banawá e a condição “civilizada” (duas posições que as pessoas reivindicam para si) se entrelaçam numa mistura que precisa ser descrita como antimestiçagem: um movimento no qual “‘índio’ e ‘branco’ não são suscetíveis à fusão; eles podem ser somente explicitados, eclipsados, combinados ou contrapostos nas relações” (Kelly, 2016, p. 78). O estabelecimento de vínculos estreitos com o mundo *yara* se tornou precisamente a condição de viabilidade da vida coletiva: esse jogo de relações “dentro e fora” enraizadas nos itinerários do parentesco atualiza constantemente as relações banawá.

Algumas trajetórias apontam com ênfase esta instabilidade e oscilação de perspectivas própria da diferença das posições banawá e *yara*. Pedro Camilo, um jovem da Paraíba que vive em contínua alternância entre a aldeia e as cidades de Lábrea e Canutama,³¹¹ descreve com estas palavras os dilemas da sua vida tão marcada pela mobilidade:

Tentei morar na cidade uma vez, mas não consegui, não me acostumei. Eu sou microscopista, fui trabalhar como microscopista, trabalhei oito meses. Sentia saudade de comer alguma coisa matada recente, peixe, caça. Tinha saudade de caçar, pescar, e conversar com as pessoas daqui. Lembrava do pessoal daqui, que se reúne dia de domingo: a gente sempre se junta, joga bola. Tem os eventos de Natal, Semana Santa, dia de Sete de Setembro. Sempre é uma cultura que a gente está carregando e sustentando. Ninguém deixa passar em branco. Vêm as pessoas do Banawá, vêm os brancos do Camaruã, de Canutama e outras comunidades aqui por perto para participar. Isso tudo deixa uma saudade para gente. Eu tenho 28 anos. Desde dez anos que eu tive entendimento essa cultura daqui da Paraíba aconteceu, Semana Santa e Sete de Setembro nunca falhou. Tem 18 anos que eu sempre estou. É uma coisa que deixa saudade para a gente. E também: eu gosto muito do meu pai e minha mãe, meus irmãos foram embora e ficamos Damião e eu. A diferença da cidade para cá é essa aí (Pedro Camilo, Paraíba, maio de 2016).

³¹¹Na sua posição de conselheiro do Distrito Sanitário Especial Indígena do Médio Purus, Pedro transita constantemente entre a Paraíba, as aldeias paumari do rio Tapauá e as cidades regionais, além de estar envolvido em outras redes “urbanas”: foi, por exemplo, pré-candidato às eleições municipais de Canutama pelo PMDB em 2016, mas não conseguiu efetivar a candidatura devido a problemas de documentação que o inabilitaram.

Em contraste com os *yara* da região – que costumam questionar a “indianidade” de Pedro Camilo –, ele próprio insiste nos laços que mantém com a terra, com os modos de comensalidade e coresidência, com a inspiração que oferece a vida ritual e, definitivamente, com os vínculos de parentesco. E é nesse mesmo sentido que outro jovem, filho de Noboi, que reside em Canutama desde a infância e não conhece mais o cotidiano aldeão, declara abertamente que “eu não sou índio, mas eu sou Banawá” – questionando assim os estereótipos civilizatórios, mas deixando intacta a convicção sobre seus laços de pertencimento. O próprio Noboi, seu pai, vive até hoje em um fluxo constante entre as casas que ele têm na cidade de Canutama, na comunidade ribeirinha de Santo Antônio do Aputuã na várzea do Purus e no lugar conhecido como Pontes, nas terras-firmes dentro da terra indígena: uma peculiar topologia das relações que contradiz a fixidez identitária (a cidade, o seringal, a mata) das geografias que ele percorre. A impermanência de Noboi, irredutível ao estado de “índio urbano” ou “desaldeado”, não é propriamente uma versão atualizada da itinerância do seu avô Sawa nos acampamentos do Waa, nos caminhos que alcançam as nascentes do Aputuã, ou nas novas terras do rio Piranhas, marcadas pelas sorveiras cortadas e as castanheiras que possibilitaram a convivência com os estranhos?

O que significa, portanto, ser Banawá? Nos últimos parágrafos desta etnografia parece-me oportuno deixar iluminar as nossas conclusões pelo insight de Gow (2015) a partir do “vislumbre dos bastidores da socialidade” proposto por Krokoszyński (2015): é necessária uma teoria etnográfica da aculturação que supere a linguagem da “perda de cultura”, dos “efeitos do contato”. Mais ainda: que questione a consistência de categorias (sejam elas “identidades” ou “coletivos”) tais como “Capanahua”, “Piro” ou – no nosso cenário –, “Banawá” (ou “Jamamadi”).³¹² A etnografia não pode transformar os Banawá em unidade (social, cultu-

³¹² No ponto de partida da questão, a inquietação de Gow encontra pistas analíticas a partir da leitura de um texto de 1910, de autoria de Krickeberg, quem declara: “As constantes correntes de interseção de tribos originalmente heterogêneas provocaram uma extensa equalização cultural extensiva (aculturação) através da qual a cultura em todo o vasto triângulo entre os Andes, Orinoco, Rio Negro e Madeira recebeu um caráter altamente homogêneo” (*apud* Beals, 1953, p. 621, citado em Gow, 2015, p. 36). Ou seja (comenta Gow), o sentido original da *aculturação* foi usado pelos antropólogos para descrever especificidades de povos “não-aculturados” – uma vez que eles constituem sua socialidade a partir da sua persistente “abertura à exterioridade”. Tudo isto nos conduz, segundo autor, a um desafio metodológico com o qual não estamos familiarizados. Tentei enfrentá-lo de alguma maneira ao “dissolver” os Banawá num conjunto de relações mais abrangente. O experimento de analisar os Banawá à luz dos Arawá (e vice-versa) é um caminho incompleto ainda: além de possuir o perigo de fixar em outras escalas uma “unidade maior”, ele deveria dar conta da multiplicidade de fluxos que se movimentam na diferença irredutível das “duas li-

ral) ou em objeto de estudo quando sua configuração *interseccional* impõe uma abertura relacional “aculturada”. Nesta rede de conexões, na qual *a linha que sobe* (da meta-afinidade, da predação) *não é a linha que desce* (da consanguinidade, da sociação), torna-se urgente reconhecer nos movimentos de mistura processos de captura e de sociabilidade que se orientam em múltiplas direções: os Banawá aculturam os *yara* que aculturam os “ex-Katukina” que aculturam os Paumari, ao tempo que todos esses fluxos contra-efetua fluxos reversos de aculturação, dando origem a uma rede de relações que se torna efetivamente o “mundo vivido” em um emaranhado de sujeitos-coletivos-lugares. Neste sentido, a aculturação pode ser definida como *viabilidade-nas-relações*, possibilidade de transformar(-se), capacidade efetiva de viver bem num mundo perigoso, no qual o comparecimento da alteridade e a impossibilidade da estabilização definem os diversos engajamentos. Os “Banawá” construíram sua condição “verdadeira” precisamente pela atualização e contra-efetuação de relações com crianças raptadas nos seringais do Purus, canibais *yima* combatidos em guerra, padrões marginais pacificados, castanheiros fugitivos acolhidos na própria casa, “parentes” jamamadi que falam a mesma língua mas têm xamãs perigosos, *yara* donos de cultivares e mercadorias que tornaram possível “não sofrer mais como antigamente”, índios arredios que deixaram aberta a possibilidade de afirmar que “Hi Merimã somos nós”, sorveiros e gateiros de rios e matas onde “todo mundo é índio exceto quem não é”. Os Banawá criaram sua diferença incorporando os diferentes, *me barei*. Sob outro ponto de vista, e aceitando a equivocação nominalista, seria também pertinente afirmar que “ser Banawá” é viver no igarapé Banawá *e nada além disso*, pois é neste lugar onde as pessoas verdadeiras, *ee yokana*, produziram sua história – ou seja, seu parentesco.

“Não somos todos iguais!” Com a sua peculiar veemência, Inácio reitera essas palavras sempre que algum interlocutor *yara* manifesta suas hesitações identitárias a respeito dele e seus parentes. De fato, com o fortalecimento do movimento indígena nas últimas décadas e com a efetivação das políticas estatais de reconhecimento das terras e dos direitos indígenas, os *equivocos da identidade* têm se tornado recorrentes em relação aos Banawá e a sua trajetória de mistura. Junto à salvaguarda fundamental que implicou a demarcação da terra indígena (uma garantia urgente, mais ainda se levamos em conta que até hoje a pressão *yara* persiste a

nhas” constitutivas da socialidade amazônica – segundo a conhecida análise proposta por Viveiros de Castro (2001a; 2002a).

partir do Purus, e os Banawá, com apoio da Funai, continuam precisando de escolta policial armada para trabalhar na safra dos castanhais no igarapé Quaru), houve sempre uma clara resistência dos Banawá aos questionamentos sobre sua hibridez. Mestiçagem para os estranhos, antimestiçagem para eles próprios: se para as pessoas do igarapé Kitiya a mistura foi sempre uma “solução” para estabelecer relações viáveis com os *yara*, o Estado reiteradamente viu nisso um problema a ser neutralizado.³¹³

A terra está demarcada, as relações não: “o objeto delimitado se desmancha, e podemos perceber que o dentro e o fora não são facilmente circunscritos, que sua fronteira pode ser um lugar por onde as coisas vazam” (Coelho de Souza, 2017, p. 35). A Maloca e a Paraíba, assim como as diversas *yobe bidi*, casas pequenas dispersas na floresta, se tornam tão significativas para a vida coletiva quanto os caminhos do Waforofai que conduzem à cidade de Lábrea depois de atravessar as aldeias jarawara, ou a Canutama em viagens que requerem pousar nas casas ribeirinhas de Macacoã ou Santo Antônio. A pista de pouso do avião orienta a vida da Maloca tanto quanto o porto da Ressaca da Onça no rio Piranhas molda o cotidiano da Paraíba. Na contramão destas rotas abertas, é preciso deixar de habitar os lugares perigosos: as várzeas do Purus nos tempos hostis da Comitiva armada, as campinas *amosi* povoadas por predadores estranhos ou as aldeias abandonadas após a morte de parentes. A terra se move com as pessoas: nas idas e vindas entre aldeias e castanhais, nas saídas noturnas aos barreiros das antas, na procura de “camaleões” cheios de óleo nas copaibeiras, na roda da dança *yama marina*; ou, da mesma forma, na viagem à cidade para comprar mercadorias, nas partidas de futebol com os visitantes jamamadi, ou ao desfilar na parada da festa no terreiro diante da multidão de hóspedes. O vínculo com a terra é, assim, *criativo* (Strathern, 2009) e possibilita a fabricação dos laços do parentesco: a *intensidade* desse poder de criação configura a *exten-*

³¹³ Os relatórios do processo fundiário da T. I. Banawá explicitam com frequência a resistência do Estado à presença de “mestiços” entre os Banawá. Os relatos locais sobre a interlocução com os indigenistas da Funai insistem na alta tensão que houve com os grupos de trabalho das diversas fases do processo, em função deste “problema”. Alguns documentos, contudo, registraram com mais idoneidade este movimento de mistura próprio dos Banawá, que acabou tornando-se uma espécie de marca identitária sobre o grupo indígena: “Evitando conflitos com os recém-chegados, esses índios preferiram manter com eles relações amigáveis, engajando-se no mercado de trabalho local na qualidade de seringueiros. Com isto adquiriram características do *modus vivendi* caboclo regional [...]. Atualmente os índios Jamamady apresentam uma cultura heterogênea, mesclada com a cultura “civilizada”, o que se verifica em quase todas as suas atividades” (“Declaração de ocupação da Terra Indígena Banawá-Yafi” – Ofício CT. 003/PRESI/No. 028/1989).

são da terra. É precisamente a mobilidade na terra o que sustenta a produção constante de relações novas. Incapazes de pôr fim à sua itinerância, para os Banawá as fronteiras existem para serem ultrapassadas. Inácio, em cuja biografia se entrelaçam de maneira quase hiperbólica as trajetórias banawá e *yara*, expressa com firmeza a marca do lugar que ele habita: “terra de índio é para branco não entrar, não é para índio não sair”.

Referências

ABAETÉ - REDE DE ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA. **A Onça e a Diferença (Projeto AmaZone)**. Disponível em: <http://nansi.net.br/textos/> Rio de Janeiro: Museu Nacional. [Acesso web em 1º de junho de 2018].

ADENEY, J. Marion; CHRISTENSEN, Norman L. White-sand Ecosystems in Amazonia. **Bi-tropics**, v. 48, n. 1, p. 7-23. Association for Tropical Biology and Conservation, 2016.

ALBERT, Bruce; LE TOURNEAU, François-Michel. Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami. Toward a Model of “Reticular Space”. **Current Anthropology**, v. 48, n. 4, p. 584-592. The University of Chicago Press, 2012.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora Unesp, 532 p., 2000.

ALMEIDA, Mauro. Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss. **Revista de Antropologia**, v. 42, n. 1-2, p. 163-197. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999.

_____. A fórmula canônica do mito. In: QUEIROZ, Rubem C.; NOBRE, Renarde F. (orgs.), **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 147-182, 2008.

_____. As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais. **Mediações. Revista de Ciências Sociais**, v. 17, n. 1. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2012.

ALTMANN, Lori. **Madija, um povo entre a floresta e o rio**. Trilhas da produção simbólica Kulina. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, São Paulo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.

_____. **Maittaccadsama: Categorias de espaço e tempo como referenciais para a construção da identidade kulina (madija)**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000.

AMORIM, Genoveva. **Os coletivos madija e o ritual do ajie: Relações de alteridade entre os Kulina no baixo Juruá**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2014.

_____. O ritual kulina do *Ajie*: Movimentando os coletivos madija. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (orgs.). **Redes Arawa**. Ensaios de etnologia do Médio Purus. Manaus: Edua, p. 111-132, 2016.

AMOROSO, Marta. **O Nascimento da Aldeia Mura**. Sentidos e Modos de Habitar a Beira. Paper apresentado no 36º Encontro Anual da Anpocs. Águas de Lindoia, São Paulo, p. 1-25, 2013.

AMOROSO, Marta. Descontinuidades indigenistas e espaços vividos dos Guarani. **Revista de Antropologia**, v. 58, n. 1, p. 105-148. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

AMOROSO, Marta; MENDES DOS SANTOS, Gilton (orgs.) **Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013.

ANONBY, Stan; ANONBY, Sandy. A Report on Three Arauan Speech Varieties (Jamamadi, Jarawara, and Banawá) of the Amazon. **SIL Electronic Survey Report**. Disponível em <http://www.silbrasil.org.br/resources/archives/8980> [Acesso web em 18 de agosto de 2017], 2007.

ANTUNES, André Pinassi. Époça da fantasia. **Piseagrama**, v. 10, p. 20-25. Belo Horizonte: Piseagrama Espaço Público Periódico, 2017.

ANTUNES, André Pinassi; SHEPARD, Glenn H.; VENTICINQUE, Eduardo M. O comércio internacional de peles silvestres na Amazônia brasileira no século XX. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 9, n. 2, p. 487-518. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2014.

APARICIO, Miguel. A reafirmação do movimento indígena do Médio Purus perante as novas encruzilhadas no sul do Amazonas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (orgs.). **Povos Indígenas no Brasil 2006/2010**, p. 406. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

_____. Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. In: AMOROSO, Marta; MENDES DOS SANTOS, Gilton (orgs.). **Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia**, p. 247-273. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013.

_____. **Presas do timbó**. Cosmopolítica e transformações Suruwaha. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2014.

_____. **Presas del Veneno**. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental). 287 p. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala, 2015a.

_____. As metamorfoses dos humanos em presas do timbó. Os Suruwaha e a morte por envenenamento. **Revista de Antropologia**, v. 58, n. 2, p. 314-344. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2015b.

_____. A explosão do olhar. Do tabaco nos Arawa do rio Purus. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 23, n. 1, p. 9-35. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2017a.

_____. “Jesús tomó timbó”. Equívocos misioneros en torno al suicidio Suruwaha. In: CAMPO, Lorena; APARICIO, Miguel. **Etnografías del suicidio en América del Sur**, p. 205-228. Quito, Editorial Universitaria Abya Yala, 2017b.

APARICIO, Miguel; HUBER, Adriana. **Relatório preliminar de identificação da terra indígena Masanidawa/Kurubidawa e da terra indígena Alto Hahabiri (Povo Suruwaha)**. Brasília: Funai/CGIIRC (acesso restrito), 2010.

APARICIO, Miguel; MENDES DOS SANTOS, Gilton. Etnografia das redes indígenas do Médio Purus. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (orgs.). **Redes Arawa**. Ensaios de Etnologia do Médio Purus, p. 7-18. Manaus: Edua, 2016.

BAER, Gerhard. The one intoxicated by tobacco: Matsigenka shamanism. In: LANGDON, E. Jean; BAER, Gerhard (eds.). **Portals of power: Shamanism in South America**, p. 79-102. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.

BALÉE, William. **Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany**. The historical ecology of plant utilization by an Amazonian people. 416 p. New York: Columbia University Press, 1994.

BALESTRA, Aline A. **Tempos mansos: história, socialidade e transformação no Juruá-Purus indígena**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília, 2013.

_____. **“Owa, manako... tia, manako”**. O mal-entendido e a troca no universo madiha. Tese de Doutorado em Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, 2018.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **Apapaatai**. Rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. Monstros. Imagens Waurá. **Ciência hoje**, v. 27, n. 162, p. 48-55. Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, 2010.

_____. Visões do tabaco: desenhos xamânicos dos índios Wauja. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciência Humanas**, v. 13, n. 3, p. 501-517, Belém, 2018.

BATISTELA, Daniel; BATISTELA, Fátima. **Nossa história, nossa missão**. Povos da floresta. 229 p. São Paulo: Editora Reflexão, 2015.

BELAUNDE, Luisa E. **El recuerdo de Luna**. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2005.

_____. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. **Revista de Antropologia**, v. 49, n. 1, p. 205-243. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

BENJAMIN, Walter. **On the Concept of History**. Disponível em: <https://www.marxists.org/reference/archive/benjamin/1940/history.htm> [Acesso web em 23 de março de 2017], 1940.

BIRD-DAVID, Nurit; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; HORNBORG, Alf; INGOLD, Tim; MORRIS, Brian; PALSSON, Gisli ; RIVAL, Laura M.; SANDSTROM, Alan R.. "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology [and Comments and Reply]. **Current Anthropology**, v. 40, Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

BLOCH, Maurice. **Pray into Hunter**. The Politics of Religious Experience. Cambridge University Press, 2009.

BONILLA, L. Oiara. Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazonas). **Revista de Estudos e Pesquisas**, v.2, n. 1, p. 7-60. Brasília: Funai, 2005a.

_____. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na economia paumari. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, n. 11, v. 1, p. 41-46. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2005b.

_____. Topographies cosmiques et démarcation de terres indiennes: le cas des Paumari (rio Purus, Amazonas). In: MUZART-FONSECA DOS SANTOS, Idelette; ROLLAND, Denis. **La Terre au Brésil: de l'abolition de l'esclavage a la mondialisation**. Paris: L'Harmattan, p. 137-249, 2006.

_____. **Des proies si désirables: Soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007.

_____. The skin of history: Paumari perspectives on conversion and transformation. In: VILAÇA, Aparecida; WRIGHT, Robin M. **Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas**, p. 127-145. Farnham, UK; London, UK; Burlington, US: Asghate Publishing, 2009.

_____. Parasitism and subjection. Modes of Paumari Predation. In: BRIGHTMAN, Marc; FAUSTO, Carlos; GROTTI, Vanessa (eds.). **Ownership and Nurture**. Studies in Native Amazonian Property Relations. New York; Oxford: Berghahn, 2016.

BRANDÃO, Márcia S. de Motta. **Breve relato: a morte dos seis índios Marimã - 1986**. Região do rio Cunhuá. Brasília: Funai [Proc. 3138/88. Fl. 195], ms., 1992.

BÜLL, Paulo. **Um jaguar auxiliar: índios e cães na Amazônia indígena**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2018.

BULLER, Ernest; BULLER, Barbara. **Banawá: Ergative or Accusative** (unpublished ms.). Summer Institute of Linguistics, 1991.

_____. **Causatives in Banawá**. (unpublished ms.). Summer Institute of Linguistics, 1992.

BULLER, Ernest; BULLER, Barbara. **Predicative Structure in Banawá**. (unpublished ms.). Summer Institute of Linguistics, 1993a.

_____. **Suffixes in Banawá**. (unpublished ms.). Summer Institute of Linguistics, 1993b.

_____. **Passives in Banawá**. (unpublished ms.). Summer Institute of Linguistics, 1994.

_____. **English-Banawa Finders List** (ms). Summer Institute of Linguistics, 2014.

BULLER, Ernst; BULLER, Barbara; EVERETT, Daniel L. Stress Placement, Syllable Structure, and Minimality in Banawá. **International Journal of American Linguistics**, v. 59, n. 3, p. 280-293. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1265524> (Acesso web em 14 de junho de 2016), 1993.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Mundo de roças e florestas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 11, n. 1, p. 115-131, Belém: Museu Emílio Goeldi, 2016.

CALÁVIA SÁEZ, Oscar. A variação mítica como reflexão. **Revista de Antropologia**, v. 45, n. 1, p. 7-36. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.

_____. Mapas Carnales. El territorio y la sociedad Yaminawa. **Antropologia em Primeira Mão**, v. 68, p. 1-18. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.

_____. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 20, n. 57, p. 39-51. São Paulo: Anpocs, 2005.

_____. **O nome e o tempo dos Yaminawa**. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo. Unesp-ISA-NuTI, 2006.

_____. O lugar e o tempo do espaço etnográfico. **Etnográfica**, v. 15, n. 3, p. 589-602. Lisboa: Centro em Rede de Investigação em Antropologia, 2011.

_____. Nomes, pronomes e categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social. **Antropologia em primeira mão**, v. 138, p. 5-17. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

_____. O território, visto por outros olhos. **Revista de Antropologia**, v. 58, n. 1, p. 258-284. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

_____. Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico. **Ilha - Revista de Antropologia**, v. 18, n. 2, p. 149-176. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

CALAVIA SÁEZ, Oscar; ARISI, Bárbara. La extraña visita. Para una teoría de los rituales amazónicos. **Revista Española de Antropología Americana**, v. 43, n. 1, p. 205-222. Madrid: Universidad Complutense, 2013.

CAMPBELL, Robert; CAMPBELL, Barbara. **Jamamadi Dictionary**. Dallas, Texas: Summer Institute of Linguistics (mimeo), 1992.

CÂNDIDO APURINÃ, Francisco. O Mundo dos Kusanaty e a Cosmologia Apurinã. **Campos – Revista de Antropologia Social**, v. 17, n. 2, p. 137-152. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2016.

CANGUSSU, Daniel; MENDES DOS SANTOS, Gilton. **Pão de índio: manejo e manufatura na Amazônia** (no prelo), 2019.

CARDOSO, Antônio Alexandre I. Notas sobre Manoel Urbano da Encarnação e a devassa do rio Purus no século XIX. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (orgs.). **Redes Arawa**. Ensaios de Etnologia do Médio Purus, p. 297-316. Manaus: Edua, 2016.

_____. **O Eldorado dos Deserdados**: indígenas, escravos, migrantes, regatões e o avanço rumo ao oeste amazônico no século XIX. Tese de Doutorado em História. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2017.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros**: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Editora Hucitec, 1978

_____. Whose history and history for whom? In: FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael (eds.). **Time and Memory in Indigenous Amazonia**. Anthropological Perspectives. Florida: University Press of Florida, p. xi-xiv, 2007.

_____. “Cultura” e cultura: conhecimentos intelectuais e direitos tradicionais. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**, p. 311-373. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CASTELNAU, Francis. **Expédition dans les parties centrales de l’Amérique du Sud**, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para, exécutée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 a 1847, v. 5. Paris: Bertrand, 1851.

CERQUEIRA, Felipe A. **Os mundos, os corpos e os objetos**: o xamanismo como troca entre madilhas e outros. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

CESARINO, Pedro Niemeyer. Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 267-288. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.

CHANDLESS, William. Ascent of the River Purûs. **Journal of the Royal Geographical Society**, v. 35, p. 86-118. London, 1866.

CHIMANOVITCH, Mário. O índio pacifica o branco. **O Estado de São Paulo**, edição de 15/01/1974. São Paulo, 1974.

CLASTRES, Pierre. **Crônica dos Índios Guayaki**. O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. Rio de Janeiro: Editora 34, [1972] 1995.

_____. **La société contre l'État**. Paris: Minuit, 1974.

_____. **Arqueologia da violência**. Pesquisas de antropologia política. 371 p. São Paulo: Cosac Naify, [1980] 2004.

COELHO DE SOUZA, Marcela (org.). T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas. **Entre Terras**, vol. 1, n. 1, p. 1-60. Brasília: Departamento de Antropologia, Laboratório de Antropologias da T/terra, 2017.

COLLET, Celia L. Gouvêa. **Ritos de Civilização e Cultura**: a Escola Bakairi. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2006.

COOPER, John M. Estimulantes e narcóticos. In: RIBEIRO, Beto (ed.). **Suma etnológica brasileira 1. Etnobiologia** (Edição atualizada do Handbook of South American Indians), p. 111-134. Belém: Editora Universitária UFPA, 1997.

CORNWALL, Ricardo. **Os Jumas**: a continuação da violenta redução dos Tupi. 254 p. Madalena, Ceará, 2003.

COSTA, Luiz A. **As Faces do Jaguar**. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2007.

_____. Worthless Movement: Agricultural Regression and Mobility. **Tipiti**: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 7, n. 2, p. 151-180. Society for the Anthropology of Lowland South America, 2009.

_____. **The Owners of Kinship**. Assymetrical Relations in Indigenous Amazonia, 304 p. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

COUTINHO, João Martins da Silva. Relatório da exploração do rio Purús. In: **Relatório da Repartição dos Negócios da Agricultura, Commercio e Obras Públicas (1864)**, apresentado à Assembléia Geral Legislativa na 3a. sessão da 12a. Legislatura, em 15 de maio de 1865 (Anexo 0:5-96). Rio de Janeiro, 1865.

CUNHA, Euclides da. Observações sobre História da Geografia do Purus: o povoamento. Navegabilidade do Purus". In: CUNHA, Euclides da. **Amazônia: um paraíso perdido**, p. 173-210. Manaus: Valer, [1906] 2011.

DAL POZ, João. **No país dos Cinta Larga**. Uma etnografia do ritual. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1991.

_____. Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha. **Revista de Antropologia**, v. 43, n. 1, p. 89-144. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

DESCOLA, Philippe. **La selva culta**: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala, [1987] 1996.

DETURCHE, Jérémy. **Les Katukina du Rio Biá (Etat d'Amazonas, Brésil)**. Histoire, organisation sociale et cosmologie. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Paris, Nanterre: Université de Paris Ouest, 2009.

DETURCHE, Jérémy; HOFFMAN, Kaio D. Nomes, subgrupos e qualidades totêmicas: Nas águas de uma sociologia katukina (Rio Biá, sudoeste amazônico). **Ilha - Revista de Antropologia**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

DeWALT, James R. **William C. Farabee Expedition Records**. University of Pennsylvania: Penn Museum Archives, 2016.

DIENST, Stefan. The internal classification of the Arawan languages. **Liames - Línguas Indígenas Americanas**, v. 8, n. 1, p. 61-67. Campinas: Unicamp, 2008.

DIXON, Robert M. W. Fusional development of gender marking in Jarawara possessed nouns. **International Journal of American Linguistics**, v. 61, n. 3, p. 263-294. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

_____. "Arawá". In: DIXON, Robert M. W.; AIKHENVALD, Alexandra (eds.). **The Amazonian Languages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. **The Jarawara language of Western Brazil**. 636 p. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. Annotated Bibliography of the Arawá Language Family to 1950. **International Journal of American Linguistics**, v. 72, n. 4, p. 522-534. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

DUTRA, Juliana C. de Oliveira; SANTOS, Rafael Barbi C. Enchantment experiences and the relation between the Miraña of Cuiú-Cuiú and the Pink River Dolphin (*Inia geoffrensis*). **Uakari**, v. 10, n. 1. Instituto de Desenvolvimento Sustentável do Mamirauá, 2014.

DYE, T. Wayne. **The Bible translation strategy**: an analysis of its spiritual impact. Papua New Guinea: Summer Institute of Linguistics, 1979.

ECHEVERRI, J. Álvaro. **Tabaco frío, coca dulce**. Palabras del anciano Kínerai de la Tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos. Bogotá: Concultura, 1993.

EHRENREICH, Paul. Contribuições para a etnologia do Brasil. **Revista do Museu Paulista**, v. II, p. 7-138. São Paulo: Museu Paulista, [1891] 1948.

_____. Materialien zur Sprachenkunde Brasiliens: Vokabulare von Purus-Stämmen. In: BASTIAN, A.; VIRCHOW, R.; VOSS, A., **Zeitschrift für Ethnologie**, p. 59-71. Berlin: Verlag von A. Asher & Co., 1897.

_____. Viagens nos rios Amazonas e Purus. **Revista do Museu Paulista**, v. XVI, p. 277-312. São Paulo: Museu Paulista, 1929.

ERIKSON, Philippe. Une Nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano”. **L'Homme**, v. 33, n. 126-128, p. 45-58. Paris: École Pratique des Hautes Études, 1993.

_____. **El Sello de los Antepasados**. Marcador del cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonía. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala, [1996] 1999.

EVERETT, Daniel L. Extraprosodicity and minimality in Kamã and Banawá. **University of Pittsburgh Papers in Linguistics**, v. 1, p. 17-41. Pittsburgh: Department of Linguistics, University of Pittsburgh, 1990.

_____. Prosodic Levels and Constraints in Banawá and Suruwahá. In: EVERETT, Daniel. **Optimality Theory and Arawan Prosodic Systems**. Pittsburgh: Department of Linguistics, University of Pittsburgh. Disponível em: <http://ruccs.rutgers.edu/roa.html>, 1996a.

_____. Syllable integrity. **WCCFL 16 Proceedings**. Chicago: CSLI/ The University of Chicago Press, 1996b.

EVERETT, Daniel L.; LADEFOGED, Peter; LADEFOGED, Jenny. Phonetic structures of Banawá, an endangered language. **Phonetica**, v. 54, p. 94-111. Bankstown: Karger, 1997.

FABRE, Alain. “Arawa”. In: FABRE, Alain. **Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos**. Disponível em: <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic=Araw%E1.pdf>. (Acesso em 18 de novembro de 2006), 2004.

_____. “Banava-Jafi”. In: FABRE, Alain. **Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos**. Disponível em: <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic=Arawa.pdf>. (Acesso em 18 de novembro de 2006), 2004.

FANK, Jonia; PORTA, Edineia. **Mitos e histórias dos Sorowaha**. Cuiabá: Opan/Cimi, 1996.

FARABEE, William C. **Field notes from Amazon Expedition**. University of Pennsylvania: Penn Museum Archives, 1917.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis**. História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 8, n. 2, p. 7-44. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2002.

_____. A blend of blood and tobacco: shamans and jaguars among the Parakanã of Eastern Amazonia. In: WHITEHEAD, Neil; WRIGHT, Robin (eds.). **In darkness and secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia**, p. 157-178. Durhan: Duke University Press, 2004.

_____. Donos demais: Maestria e Domínio na Amazônia. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 14, n. 2, p. 329-366. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2008.

FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael (eds.). **Time and Memory in Indigenous Amazonia**. Anthropological Perspectives. 336 p. Gainesville: University Press of Florida, 2007.

FLORIDO, Marcelo. **As parentológicas Arawá e Arawak**: um estudo sobre parentesco e aliança. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

_____. Aspectos do Parentesco Arawa. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton (org.). **Álbum Purus**, p. 251-269. Manaus: Edua, 2011.

_____. **Os Deni do Cuniuá**: Um estudo do parentesco. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

_____. **Diagnóstico da Educação Escolar do Povo Banawá**. 14 p. Lábrea: Funai, 2015.

_____. O cheiro do amor: O casamento entre os Deni do Cuniuá. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (orgs.). **Redes Arawa**. Ensaio de Etnologia do Médio Purus, p. 133-154. Manaus: Edua, 2016.

FOCIMP. **Plano de Vida do Movimento Indígena do Médio Purus**. Projeto Aldeias. Visão Mundial/ OPAN. 56 p. Brasília-Cuiabá, 2011.

FOUCAULT, Michel. Dits et écrits. Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967). **Architecture, Mouvement, Continuité**, v. 5, p. 46-49. Paris: Le Moniteur, 1984.

FRANÇA, Luciana B. C. **Caminhos cruzados**. Parentesco, diferença e movimento entre os Kagwahiva. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2012.

FRANCHETTO, Bruna. A fala do chefe: gêneros verbais entre os Kuikuru do Alto Xingu. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, v. 4, p. 45-72. Campinas: Unicamp, 1983.

FREITAS, Admilton. **A roça, a colheita e a festa**: uma etnografia dos rocados apurinã da aldeia Terra Nova. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 108 p., 2017.

FUNAI/PPTAL/GIZ. **Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus II**. Paumari do Lago Marahã, Paumari do Rio Ituxi e Jarawara/Jamamadi/Kanamanti. Brasília: Funai/GIZ, 2008.

GALLOIS, Dominique T. (org.). **Redes de relações nas Guianas**, São Paulo: Humanitas, 2005.

GALVÃO, Eduardo. Cultura e sistema de parentesco das tribos do Alto Xingu. **Boletim do Museu Nacional**, v. 14, p. 56. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1953.

GARCIA, Uirá F. **Karawara**: a caça e o mundo dos Awá-Guajá. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

GONÇALVES, Marco Antônio. **O mundo inacabado**. Ação e criação em uma cosmologia amazônica: Etnografia pirahã, 421 p. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

_____. Do cromático ao diatônico: as *Mitológicas* e o pensamento ameríndio. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 22, n. 65, p. 147-149. São Paulo: Anpocs, 2007.

GORDON, Flávio. **Os Kulina do Sudoeste Amazônico**: história e socialidade. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2006.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood**: Kinship and History in Peruvian Amazonia. 332 p. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____. Gringos and Wild Indians. Images of History in Western Amazonian Cultures. **L'Homme**, v. XXXIII, n. 126-128, p. 327-347. Paris: École Pratique des Hautes Études, 1993.

_____. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 3, n. 2, p. 39-65. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1997.

_____. **An Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. "Ex-cocama": identidades em transformação na Amazônia peruana. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 9, n. .1, Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2003

_____. Canção Purús. Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia. **Revista de Antropologia**, v. 49, n. 1, p. 431-464. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006a.

_____. Forgetting conversion. The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World. In: CANNELL, Fenella (ed.). **The Anthropology of Christianity**, p. 211-239. Duke University Press, 2006b.

GOW, Peter. Da Etnografia à História: “Introdução” e “Conclusão” de *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, **Cadernos de Campo**, n. 14/15, p. 197-226 (Tradução de Anna M. Andrade, Jayne Collevatti e Ugo Andrade). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006c.

_____. Um cline mítico na América do Sul Ocidental. Explorando um conjunto lévi-straussiano. **Tellus**, v. 10, n. 18, p. 11-38. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2010.

_____. “Me deixa em paz!” Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 1, p. 11-46. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

_____. Autodenominations: An Ethnographer’s Account from Peruvian Amazonia. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**: v. 11, n. 1, p. 52-64. Society for the Anthropology of Lowland South America, 2013.

_____. Steps towards an ethnographic theory of acculturation. **Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia**, v. 1, p. 34–39. Gdańsk: Instytut Archeologii i Etnologii, 2015a.

_____. Methods of tobacco use among two Arawakan-speaking peoples in Southwestern Amazonia: a case study of structural diffusion. In: RUSSELL A.; RAHMAN, E. (eds.). **The Master Plant**. Tobacco in Lowland South America, p. 45-63. London: Bloomsbury, 2015b.

GUIMARÃES, Felipe S.; BUENO, Guilherme T. As campinas e campinaranas amazônicas. **Caderno de Geografia**, v. 26, n. 45, p. 113-133. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica, 2016.

HAMBERGER, Klaus. Le continent logique. À propos de Quadratura Americana d’Emmanuel Désveaux. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 90, n. 2, p. 103-114. Paris: Société des Américanistes, 2004.

HARAWAY, Donna J. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In: **Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature**, p. 149-181. New York: Routledge, 1991.

_____. **The Companion Species Manifesto**. Dogs, People, and Significant Otherness. Prickly Paradigm Press. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

HUBER, Adriana. **Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões**. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental. Tese de Doutorado em Filosofia e História. Bern: Universität Bern, 2012.

HUGH-JONES, Stephen. "Shamans, prophets, priests and pastors". In: THOMAS, Nicholas; HUMPHREY, Caroline (eds.), **Shamanism, history, and the State**, p. 32-75. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

HVALKOF, Søren; AABI, Peter (eds.). **Is God an American? An Anthropological Perspective of the Missionary Work of Summer Institute of Linguistics**. London: IWGIA/ Survival International, 1981.

HYDE, Brett. Issues in Banawá Prosody: Onset Sensitivity, Minimal Words, and Syllable Integrity. **Linguistic Inquiry**, v. 38, n. 2, p. 239-285. The MIT Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4179406>, 2007.

INGOLD, Tim. On the social relations of the hunter-gatherer band. In: LEE, Richard B.; DALY, Richard (eds.). **The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers**, p. 399-410. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

JARDIM, César. **Os Zuruahã: Socialidade e escatologia**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2009.

KELLY, José A. Notas para uma teoria do "virar branco". **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 11, n. 1, p. 201-234. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2005.

_____. **Sobre a antimestiçagem**. Desterro: Cultura e Barbárie, 2016.

KOOP, Gordon; LINGENFELTER, S. G. **Os Deni do Brasil Ocidental**. Um Estudo de Organização Sócio-Política e Desenvolvimento Comunitário. Dallas, Texas: Museu Internacional de Culturas, 1983.

KROEMER, Gunter. **Cuxiuara: o Purus dos indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

_____. **A caminho das malocas Zuruahá**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

_____. **Kunahã Made, o Povo do Veneno**. Sociedade e cultura do povo Zuruahá. Belém: Edições Mensageiro, 1994.

_____. **Relatório da Viagem à Área Deni**. Manaus: Arquivo CIMI, 1995.

KROKOSZYŃSKI, Łukasz. Drunken speech: A glimpse into the backstage of sociality in Western Amazonia. **Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia**, v. 1, p. 11-33. Gdańsk: Instytut Archeologii i Etnologii, 2015.

LABRE, Antonio. **Rio Purus**. Notícia. Maranhão: Typ. do Paiz. Imp. M. F. V. Pires. 50 p., 1872.

LAGROU, Els. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa. **Revista de Antropologia**, v. 49, n. 1, p. 55-90. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social**. An Introduction to Actor-Network Theory. Oxford University Press, 2005.

LAZARIN, Marco Antônio. **A Descida do rio Purus**: Uma experiência de contato interétnico. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

LEVIS, Carolina et al. How People Domesticated Amazonian Forests. **Frontiers in Ecology and Evolution**, v. 5, n. 171. Lausanne: Frontiers Editorial Office, 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, Egon (org.). **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, [1942] 1976.

_____. A estrutura dos mitos. In: **Antropologia estrutural**, p. 237-266. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1955] 2003.

_____. **Mitológicas. 1**. O cru e o cozido. São Paulo: Cosac Naify, [1964] 2004.

_____. **Mitológicas. 2**. Do mel às cinzas. São Paulo: Cosac Naify, [1967] 2004.

_____. **Mitológicas. 3**. A origem dos modos à mesa. São Paulo: Cosac Naify, [1968] 2006.

_____. **Mitológicas. 4**. O homem nu. São Paulo: Cosac Naify, [1971] 2011.

_____. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, [1991] 1993.

LIMA, Déborah de Magalhaes. A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, v. 2, n. 2, p. 5-32. Belém: Universidade Federal do Pará, 1999.

LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v.2, n. 2, p. 21-47. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1996.

_____. O pássaro de fogo. **Revista de Antropologia**, v. 42, n. 1-2, p. 113-132. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999.

_____. **Um peixe olhou para mim**. O povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Unesp/ISA/NuTI, 2005.

LINK, Rogério Sávio. **Vivendo entre Mundos**: O povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX. Tese de Doutorado em História. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016

LORRAIN, Claire. **Making ancestors**. The symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil). Tese de Doutorado em Antropologia Social. Cambridge: King's College, 1994.

_____. Cosmic Reproduction, Economics and Politics among the Kulina of Southwest Amazonia. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 6, n. 2, p. 293-310. The Royal Anthropological Institute, 2000.

MAGALHÃES, Frederico Amorim. **As pedras que movimentam**: relações políticas entre os Apurinã do Baixo Purus. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2018.

MAIZZA, Fabiana. **Cosmografia de um mundo perigoso**. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

_____. O nome do pai: a centralidade da figura paterna entre os Jarawara. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton (org.). **Álbum Purus**, p. 282-295. Manaus: Edua, 2011.

_____. **Cosmografia de um mundo perigoso**. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp, 2012.

_____. As sete meninas: reflexões sobre mulheres, experiência e efeitos jarawara. **Cadernos Pagu**, n. 49. Campinas: Unicamp, 2017.

MATAREZIO FILHO, Edson T. **A festa da moça nova**. Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

MATOS, Beatriz de Almeida. Caminhos e malocas: Conjuntos na Amazônia Ocidental. **R@U – Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 9, n. 1, p. 37-60. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2017a.

_____. O ataque dos espíritos e a desconstituição da pessoa entre os Matsés”. In: CAMPO, Lorena; APARICIO, Miguel. 2017. **Etnografías del suicidio en América del Sur**, p. 149-170. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala, 2017b.

MATOS, João Henrique. Relatório do estado de decadência em que se acha o Alto Amazonas (Pará, 25 de outubro de 1845). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, v. 325, p. 143–80. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, [1845] 1979.

MATTESON, Esther. **The Piro (Arawakan) Language**. Berrkeley-Los Angeles: University of California Press, 1965.

MENDES DOS SANTOS, Gilton (org.). **Álbum Purus**. Manaus: Edua, 2011.

MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (orgs.). 2016. **Redes Arawa**. Ensaios de etnologia do Médio Purus. 346 p. Manaus: Edua, 2016.

MENDES DOS SANTOS, Gilton; SOARES, Guilherme H. Rapé e xamanismo entre grupos indígenas no médio Purus, Amazônia. **Amazônica - Revista de Antropologia**, v. 7, n. 1, p. 10-27. Belém: Universidade Federal do Pará, 2015.

MENENDEZ, Larissa. **A alma vestida**: estudo sobre a cestaria paumari. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2011.

MENEZES, M. L. Pires. Trabalho e Território: as missões católicas no interior do estado do Amazonas, Brasil. **Scripta Nova**. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, v. VI, n. 119 (11). Barcelona: Universidad de Barcelona, 2002.

MENGET, Patrick. Entre memória e história. In: NOVAES, Adauto. **A outra margem de Ocidente**, p. 153-166. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MÉTRAUX, Alfred. The Tribes of the Juruá-Purus basin. In: STEWARD, J. H. **Handbook of South American Indians**, v. 3 - The Tropical Forest Tribes. Washington: Smithsonian Institution, 1948.

MILANEZ, Felipe. Contágio nas Matas. In: **Carta Capital**, p. 34-37 - 23/07/2008 - <https://terasindigenas.org.br/en/noticia/58496>, 2008.

MOSELEY, Christopher. **Encyclopedia of the World's Endangered Languages**. London: Routledge, 2004.

NEVES, Eduardo Góes. **A incipiência permanente**. (Conferência proferida no Seminário “Antropologia e Arqueologia da Amazônia”). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2012.

NEVES, Eduardo Góes. Não existe Neolítico ao Sul do Equador: as primeiras cerâmicas amazônicas e sua falta de relação com a agricultura. In: BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena Pinto; BETANCOURT, Carla Jaimes (orgs.). **Cerâmicas arqueológicas da Amazônia**: rumo a uma nova síntese. 664 p. Belém: IPHAN – Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, [1944] 1981.

OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA. **Plano de gestão territorial Jamamadi**. Povo Jama-madi. Terra Indígena Jarawara/Jamamadi/Kanamanti. [Cuiabá]: OPAN, 2015.

OTTO, Renata. A besta árida: uma perspectiva “antineolítica” entre os Awá-Guajá, Tupi no Maranhão. **Teoria e Sociedade**, n. 24/2, p. 131-154. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

OVERING KAPLAN, Joanna. **The Piaroa: A People of the Orinoco Basin: a Study in Kinship and Marriage**. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____. Joanna. Amazonian ethnology. **Journal of Latin American Studies**, v. 13, n. 1, p. 151-165. Cambridge University Press, 1981.

OVERING, Joanna. Estruturas elementares de reciprocidade. Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico. **Cadernos de Campo**, n. 10, p. 121-138. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.

PEREIRA, Verenilde Santos. **Violência e singularidade jornalística: o “massacre da Expedição Calleri”**. Tese de Doutorado em Comunicação. Brasília: Universidade de Brasília, 2013.

POHL, Luciene. **Relatório Circunstanciado de Revisão de Limites da Terra Indígena Banawá**. Brasília: Funai, 2000a.

_____. **Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Hi Merimã**. Brasília: Funai, 2000b.

_____. Verbete “Banawá”. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Banawá> (Acesso web em 10 de novembro de 2018), 2018.

POLLOCK, Donald. **Personhood and Illness among the Kulina of Western Brazil**. PhD Thesis. New York: The University of Rochester, 1985.

_____. Culina shamanism. Gender, power, knowledge. In: LANGDON, E. Jean; BAER, Gerhard. (eds.). **Portals of Power: Shamanism in South America**, p. 25-40. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992

_____. Death and afterdeath among the Kulina. **Latin American Anthropology Review**, v. 5, p. 61-64. American Anthropological Association, 1993.

_____. Personhood and Illness among the Kulina. **Medical Anthropology Quarterly**, v. 10, n. 3, p. 319-341. Society for Medical Anthropology, 1996.

PRANCE, Ghilleen T. Ethnobotanical notes from Amazonian Brazil. **Economic Botany**, v. 26, n. 3, p. 221-237. New York: New York Botanical Garden Press, 1972.

_____. The poisons and narcotics of the Dení, Paumari, Jamamadí and Jarawara indians of the Purus river region. **Revista Brasileira de Botânica**, v. 1, n. 1, p. 71-82. São Paulo: Sociedade Botânica de São Paulo, 1978.

_____. Etnobotânica de algumas tribos amazônicas. In: RIBEIRO, B. (ed.), **Suma etnológica brasileira 1. Etnobiologia**. 3ª ed., p. 135-151 (Edição atualizada do Handbook of South American Indians). Belém: Editora Universitária UFPA, 1997.

PRANCE, Ghilleen T.; CAMPBELL, D. G.; NELSON, B. W. The ethnobotany of Paumari indians. **Economic Botany**, v. 31, p. 119-175. New York: New York Botanical Garden Press, 1977.

PRANCE, Ghilleen T.; SCHUBART; HERBERT O. R. Notes on the Vegetation of Amazonia I. A Preliminary Note on the Origin of the Open White Sand Campinas of the Lower Rio Negro. **Brittonia. Plant Research & Conservation**, v. 30, n. 1, p. 60-63. The New York Botanical Garden Press, 1978

QUEIROZ, Rubens C., A perspectiva antineolítica abaixo do Equador: Relato de um caso etnográfico Carib nas Guianas. **Teoria e Sociedade**, n. 24/2, p. 115-129. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

RANGEL, Lucia H. **Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 1994.

_____. Da infância ao amadurecimento: uma reflexão sobre rituais de iniciação. **Interface. Comunicação, saúde, educação**, v. 3, n. 5, p.147-152. Botucatu: Unesp, 1999.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Los Kogi**. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa María, Colombia. 314 p. Bogotá: Instituto Etnológico Nacional, 1952.

REINBOLD, Julia. **Intonation and information structure in Banawá**. MA dissertation. Disponível em: http://www.acsu.buffalo.edu/~rrgpage/infostructure/Site/Papers_files/Reinbold%20MA%20Part%20II.pdf. Manchester: University of Manchester, 2004.

_____. **Summary of the research on intonation and information structure in Banawá** (Unpublished ms). Manchester: University of Manchester, 2007.

RIVAL, Laura M.. **Trekking through History**. The Huaorani of Amazonian Ecuador. New York : Columbia University Press, 2002.

_____. **Transformaciones Huaorani**. Frontera, cultura y tensión. Quito: Ediciones Abya Yala, 2015.

RIVET, Paul; TASTEVIN, Constantin. Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. **Anthropos**, v. 16/17, p. 819–828. Anthropos Institute, 1921.

_____. Les langues Arawak du Purús et du Juruá (groupe aruá). **Journal de la Société des Américanistes**, v. 30, p. 71-114; p. 235-88; 31: p. 223-48. Paris: Société des Américanistes, 1938-1939.

RIVIÈRE, Peter. **O indivíduo e a sociedade na Guiana**. Um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo: Edusp, [1984] 2001.

RIVIÈRE, Peter. WYSINWYG in Amazonia. **Journal of the Anthropological Society of Oxford**, v. 25, n. 3, p. 255-262. Oxford: Anthropological Society, 1994.

ROCHA, Hélio. **Coronel Labre**. São Carlos: Editora Scienza, 2016.

RODGERS, David. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 8, n. 2, p. 91-125. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2002.

RODRIGUES, Aryon D. Endangered languages in Brazil. **D.E.L.T.A - Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada**, v. 30 (Especial), p. 447-463. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2014.

RUFINO, Marcos Pereira. **Ide, portanto, mas em silêncio**. Faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.

RUSSELL, Andrew; **Anthropology of tobacco: ethnographic adventures in non-human worlds**. Abingdon, Oxon: Routledge, 2019.

RUSSELL, Andrew; RAHMAN, Elizabeth (eds.). **The Master Plant: Tobacco in Lowland South America**. London: Bloomsbury, 2015.

SAHLINS, Marshall. **Islands of history**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

SALGADO, Serafim da Silva. **Relatório sobre a exploração do rio Purus**. (Anexo do relatório da Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas, de 1º de outubro de 1853). Rio de Janeiro: Ministério de Agricultura, 1853.

SALZER, Meinke; CHAPMAN, Shirley. **Dicionário Bilíngue nas línguas Paumari e Portuguesa**. Summer Institute of Linguistics [mimeo], 1991.

SANT'ANNA DE BARROS, José. **Relatório de José Sant'Anna de Barros**, inspetor substituto do SPI no estado do Amazonas e Acre, das atividades da 1ª IR em 1933, 06/02/34. Serviço de Proteção aos Índios, 1934.

SASS, Walter (org.). **Ima Bute Denikha**. Mitos deni. São Leopoldo: Oikos-Comin, 2004.

_____ (org.). **Tâkuna nawa bûh amteiyam amkira**. Mitos kanamari. São Leopoldo: Oikos-Comin, 2007.

SCHIEL, Juliana. **Entre padrões e civilizadores**. Os Apurinã e a política indigenista no médio rio Purus. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Campinas: Unicamp, 1999.

_____. **Tronco velho**. Histórias apurinã. Tese de Doutorado em Antropologia. Campinas: Unicamp, 2004

SCHRÖDER, Peter; MAIZZA, Fabiana. Verbete “Jarawara”. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, **Povos Indígenas do Brasil**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Jarawara> [Acesso web em 12 de março de 2018], 2018.

SHIRATORI, Karen. **O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi** (médio Purus, AM). Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2018.

SILVA, Domingos A. B. **Música e personalidade: por uma Antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1997.

SMITH, Bruce D. General patterns of niche construction and the management of ‘wild’ plant and animal resources by small-scale pre-industrial societies. **Philosophical Transactions of The Royal Society - Biological Sciences**, n. 366. Royal Society - Biological Sciences, 2011

_____. A Cultural Niche Construction Theory of Initial Domestication. **Biological Theory**, v. 6, n. 3, p. 260–271. Springer Science+Business Media, 2012.

SOUZA, Ingrid D. Pedrosa. **Gentes da Mata: histórias, alteridades e socialidades entre os Jamamadi do Médio Purus**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2015.

SPIX, J. Bapt.; MARTIUS, Carl F. Phil von. **Reise in Brasilien in den Jahren 1817–1820**, v. 3. Munich: Lindauer, 1831.

STEERE, Joseph. B. A narrative of a visit to Indian tribes of the Purus river, Brazil. In: **Report of the United States National Museum for 1901**, p. 380-387. Ann Arbor Michigan, Washington: Government Printing Office, 1903.

STENGERS, Isabelle. 2007. “La proposition cosmopolitique”. In: LOLIVE, J. & SOUBEYRAN, O. (orgs.), **L’émergence des cosmopolitiques**. Paris: La Découverte. p. 45-68.

_____. **No tempo das catástrofes**. Resistir à barbárie que se aproxima. 155 p. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. **Reativar o animismo**. Belo Horizonte: Edições Chão de Feira. 2017.

STRATHERN, Marilyn. Fora de contexto: As ficções persuasivas da antropologia. In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**, p. 159-210. São Paulo: Cosac Naify. [1986] 2014.

_____. Partes e todos: Refigurando relações. In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**, p. 241-262. São Paulo: Cosac Naify. [1992] 2014.

_____. **The Relation**. Issues in complexity and scale. Cambridge: Prickly Pear Press, 1995.

STRATHERN, Marilyn. For the motion (1) Debate: The concept of society is theoretically obsolete. In: INGOLD, Tim (ed.). **Key debates in Anthropology**, p. 60-66. London/New York: Routledge, 1996.

_____. O efeito etnográfico. In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**, p. 345-406. São Paulo: Cosac Naify. [1999] 2014.

_____. **Land as intellectual property**. Paper apresentado no Seminário “The Modern Field”. Sandjberg, Denmark, Danish Research School of Anthropology; e no Seminário “Contemporary Melanesian Issues”, Papua New Guinea, University of Goroka, The Centre for Melanesian Studies, 2009.

_____. Revolvendo as raízes da antropologia: algumas reflexões sobre “relações”. **Revista de Antropologia**, v. 59, n. 1, p. 224-257. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016.

SZTUTMAN, Renato. Comunicações alteradas. Festa e xamanismo na Guiana. **Campos. Revista de Antropologia Social**, v. 4, p. 29-51. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2003

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. Um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1993.

TAYLOR, Anne-Christine. The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 2, n. 2, p. 201-215. Royal Anthropological Institute, 1996.

TAYLOR, Anne-Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Introduction. Un corps fait de regards; Conclusion: Le corps de l'un vu par l'autre, In: BRETON, S. (org.). **Qu'est-ce qu'un corps?** Paris: Flammarion, Musée du Quai Branly, 2006.

TOSSIN, Láisa. Pronomes imperativos em Banawá”. **Revista Versalete**, v. 2 (3), p. 9-20. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2014.

TURNER, Ingrid. **The Verbal Semantics of Banawá**. BA Dissertation. Disponível em: http://www.acsu.buffalo.edu/~rrgpage/infostructure/Site/Papers_files/Ingrid%20Turner%20BA%20thesis.pdf. Manchester: University of Manchester, 2004.

TURNER, Terence. Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society”. In: HILL, Jonathan D. (ed.). **Rethinking History and Myth**. Indigenous South American Perspectives on the Past, p. 235-280. Urbana – Chicago: University of Illinois Press, 1988.

VAN VALIN, Robert D. **Information Structure in Banawá, Wari' and Karitiâna: An Overview**. Disponível em: <http://www.mpi.nl/publications/escidoc-273885>. Report to US National Science Foundation, 2009.

VELDEN, Felipe F. Vander. Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana. **Avá. Revista de Antropología**, n. 15. Misiones: Universidad Nacional de Misiones, 2009.

_____. Realidade, ciência e fantasia nas controvérsias sobre o Mapinguari no sudoeste amazônico. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 11, n. 1, p. 209-224. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.

VICARIO CORRAL, Juan Cruz. **La acción misionera con los pueblos indígenas en la prelatatura de Lábrea, Amazonas, Brasil**. Cómo se ha planteado la acción misionera con los pueblos indígenas que pertenecen a otra religión en las asambleas generales de la prelatatura de Lábrea durante los años 1983-2003. Tesis de Licenciatura en Teología. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006.

VIEIRA, Angélica M. **Os Paumari e o peixe-boi: da concepção histórica à prática da pesca**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2013.

_____. Etnografia de uma pesca paumari. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (orgs.). **Redes Arawa**. Ensaios de etnologia do Médio Purus, p. 63-84. Manaus: Edua, 2016.

VILAÇA, Aparecida. **Comendo como Gente**. Formas de Canibalismo Wari'. 363 p. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1992.

_____. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. **Revista de Antropologia**, v. 41, n. 1, p. 9-67. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

_____. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 44: 56-72. São Paulo: Anpocs, 2000.

_____. Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, n. 11, p. 445-464. Royal Anthropological Institute, 2005.

VIRTANEN, Pirjo K. "I Turn into a Pink Dolphin". Apurinã Youth, *Awiri*, and Encounters with the Unseen. In: FELDMAN-BARRET, Christine (org.), **Lost Histories of Youth Culture**, p. 105-121. New York: Peter Lang, 2014.

_____. Fatal substances: Apurinã's dangers, movement and kinship. **Indiana**, v. 32, p. 85-103. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut, 2015.

VIRTANEN, Pirjo K. Redes terrestres na região do rio Purus que conectam e desconectam os povos Aruak. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (orgs.). **Redes Arawa**. Ensaios de etnologia do Médio Purus, p. 41-62. Manaus: Edua, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os Kulina do Alto Purus, Acre**. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978. Rio de Janeiro: Funai, 1979.

_____. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986a.

_____. Sociedades Minimalistas: A Propósito de um Livro de Peter Rivière. **Anuário Antropológico**, v. 10, n. 1, p. 265-282. Brasília: Universidade de Brasília, 1986b.

_____. **From the enemy's point of view**. Humanity and Divinity in an Amazonian Society. **The University of Chicago Press**, 1992a.

_____. O campo na selva, visto da praia. **Estudos Históricos**, vol. 5, n. 10, p. 170-190. Rio de Janeiro, 1992b.

_____. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Amazônia. Etnologia e história indígena**, p. 149-210. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, 1993.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 2, n. 2, p. 115-144. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1996.

_____. GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality. In: RIVAL, L. M.; WHITEHEAD, N. L. (eds.). **Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière**, p. 19-43. Oxford: Oxford University Press, 2001a.

_____. Os termos da outra história. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/Os_termos_da_outra_historia.pdf (Acesso web em 18 de janeiro de 2015), 2001b.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify. 2002a.

_____. O nativo relativo. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 8, n. 1, p. 113-148. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2002b.

_____. (coord.). **Transformações Indígenas**. Os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história (Projeto Pronex/NuTI). Rio de Janeiro: Museu Nacional/ Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. **Tipiti**: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 6, n. 1. Society for the Anthropology of Lowland South America, 2004.

_____. A floresta de cristal. Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de campo**, n. 14/15, p. 319-338. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

_____. Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, Rubem C.; NOBRE, Renarde F. (orgs.). **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**, p. 79-124. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 2, p. 885-918. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

_____. **A indigeneização da política**: Experimentos de antropologia reversa na América Latina (Projeto Faperj/Cientista do Nosso Estado). Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2014.

_____. **The Relative Native**. Essays on Indigenous Conceptual Worlds. Chicago: Hau Books, 2015a.

_____. O índio em devir. In: HERRERO, Marina; FERNANDES, Ulysses (orgs.). **Baré: povo do rio**, p. 8-13. São Paulo: Editora do SESC, 2015b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; GOLDMAN, Marcio. *Slow Motions. Comments on A Few Texts by Marilyn Strathern*. **Cambridge Anthropology**, v. 28, n. 3, p. 23-42. Cambridge University, 2009.

_____. Introduction to Post-Social Anthropology. Networks, multiplicities, and symmetrizations. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 2, n. 1, p. 421-433. Society for Ethnographic Theory, 2012.

VOGEL, Alan. **Dicionário Jarawara-Português**. Summer Institute of Linguistics (ms.), 2006.

_____. **Eles viraram animais**. Summer Institute of Linguistics (ms.), 2015.

WAGNER, Roy. Are there social groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, M. J. (ed.), **Frontiers of anthropology: an Introduction to Anthropological Thinking**, p. 95-122, New York: Van Nostrand Company, 1974.

_____. The Fractal Person. In: STRATHERN, Marilyn; GODELIER, Maurice (eds.). **Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WALLACE, Alfred R. **A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro**, with an Account of the Native Tribes, and Observations on the Climate, Geology, and Natural History of the Amazon Valley. London: Reeve and Co., 1853.

WAWZYNIAK, J. Valentin. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós, Pará. **Mediações. Revista de Ciências Sociais**, v. 17, n. 1, p. 17-32. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2012.

WILBERT, Johannes. **Tobacco and shamanism in South America**. New Haven/ London: Yale University Press, 1987.

WILTSHIRE, Rebecca L. **A study of stress in connected speech in Banawá, a language of the Amazon**. BA Dissertation. Manchester: University of Manchester, 2004.

ANEXOS

NA AMAZONIA

Os índios da tribo Jamamabys mataram quatro crianças em plena selva! Abatidos pelos selvícolas, momentos antes, os pais das vítimas - va, uma menina de 10 anos, em poder dos "caboclos" de Canutama



O "bombar" abatido pelos índios. Sua esposa, na estufa de "B. Barros", no Manaus

A imprensa de Manaus registra, com o devido respeito, as notícias da tragédia que se realizou na noite de 25 de maio em Canutama, na floresta amazônica, onde os índios Jamamabys mataram quatro crianças em plena selva.

Os pais das vítimas, um casal de índios, foram abatidos momentos antes da matança.

Na noite de 25 de maio, os índios Jamamabys, da tribo dos "caboclos", atacaram os pais das vítimas, um casal de índios, e os mataram. Os pais das vítimas foram abatidos momentos antes da matança.

Na manhã de 26 de maio, os pais das vítimas foram encontrados mortos em plena selva.

A FOLHA DO SERVIDOR

A noite de 25 de maio, quando os índios Jamamabys mataram quatro crianças em plena selva, os pais das vítimas, um casal de índios, foram abatidos momentos antes da matança. Na manhã de 26 de maio, os pais das vítimas foram encontrados mortos em plena selva.

OS NÓDOS DO SERVIDOR

Assim se explicam os fatos que ocorreram na noite de 25 de maio em Canutama, na floresta amazônica, onde os índios Jamamabys mataram quatro crianças em plena selva.

Os índios Jamamabys, da tribo dos "caboclos", atacaram os pais das vítimas, um casal de índios, e os mataram. Os pais das vítimas foram abatidos momentos antes da matança.

OS NOVOS ATOS DO DRAMA

Na manhã de 26 de maio, os pais das vítimas foram encontrados mortos em plena selva.

Na manhã de 26 de maio, os pais das vítimas foram encontrados mortos em plena selva.

“Os índios da tribo Jamamabys mataram quatro crianças em plena selva! Abatidos pelos selvícolas, momentos antes, os pais das vítimas. Iva, uma menina de 10 anos, em poder dos ‘caboclos’ de Canutama”. **Diário da Tarde**, Recife, 11 de junho de 1937. Arquivos do Museu do Índio/Funai. Rio de Janeiro [Referência: BR RJMI SPI REC-222-024-00-f9].



“Os índios ferozes do ‘Inferno Verde’”. **Diário Português**, Rio de Janeiro, 19 de junho de 1937. Arquivos do Museu do Índio/Funai. Rio de Janeiro [Referência: BR RJMI SPI REC- 222-024-00-f14].



RIO DE JANEIRO
R. BUENOS AIRES, 176
TEL. 43-5422

A PATRIA

Rio de Janeiro

20 de Junho 1937

00000404

Noticias dos Estados

AMAZONAS

OS INDIOS EM PÉ DE GUERRA MANAOS, 19 (Agência Nacional)

— Attendendo ao justo appello dos habitantes do municipio de Canutama, accossados pelas represalias dos indios Jamamandys, o Chefe de Policia enviou ao Delegado local, affirm de que essa autoridade usasse dos seus direitos para defender, os ameaçados das incursões dos selvagens, que se vêm tornando prejudicial ao socego popular dos seringaeas. Medida de grande alcance, essa, que vem resolver uma questão imprescindivel e de grande responsabilidade para a vida do

Estado. O officio autorisa o delegado a proceder dentro das necessidades ambientaes, visando em suma, a protecção irrestricta á vida de quantos ali mourejam e são coagidos, pelos selvagens, á defeza armada de suas propriedades e existencias.

Com essa medida parece que ficará resolvido de uma vez essa velha pendencia dos indios Jamamandys com os moradores do castanhal Grajahy, onde se verificara a tragedia que resultou com a morte de Bento Ribeiro, sua mulher e quatro filhos, estando a mais velha ainda em poder dos selvícolas.

“Os índios em pé de guerra”. **A Pátria**, Rio de Janeiro, 20 de junho de 1937. Arquivos do Museu do Índio/Funai. Rio de Janeiro [Referência: BR RJMI SPI REC- 222-024-00-f18].



RIO DE JANEIRO
R. BUENOS AIRES, 178
TEL. 48-5422

Diario de Noticias



RAPIDEZ
SEGURANCA
PONTUALIDADE

VIA CONDOR

Rio de Janeiro
20 JUN. 1937

0000407

Amazonas
CANUTAMA AMEAÇADA PELOS
INDIOS JAMAMANDYS
MANAOS 19 (A. N.) — Atten-
dendo ao justo apelo dos habi-
tantes do municipio de Canutama,
acossados pelas represalias dos in-
dios Jamamandys, o chefe de poli-
cia enviou um officio ao delega-
do local a fim de que essa autoridade
usasse dos seus direitos para
defender os ameaçados das incur-
sões dos selvagens, que se vem tor-
mando prejudicial ao socego popu-
lar dos seringueiros.
O officio autoriza o delegado a
proceder dentro das necessidades
ambientaes, visando, em summa, a
protecção irrestricta á vida de
quantos alli mourejam e são coagi-
dos, pelos selvagens, á defesa ar-
mada de suas propriedades e exis-
tencia. Com essa medida parece
que ficará resolvida de uma vez
essa velha pendencia dos indios
Jamamandys com os moradores do
castanhal Grajahu, onde se veri-
ficou a tragedia que resultou
com a morte de Bento Ribeiro, sua
mulher e quatro filhos, estando a
maia velha ainda em poder dos sel-
vícolas.

“Canutama ameaçada pelos índios Jamamandys”. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 20 de junho de 1937. Arquivos do Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro [Referência: BR RJMI SPI REC- 222-024-00-f21].



Vapor Ayapuã. O rio Purus é denominado pelos Banawá *Waforofai*, “o rio dos Vapores”. Na imagem, o vapor Ayapuã, da empresa J. A. Leite, que abastecia no porto de lenha de Santo Antônio de Apituã e escoava a produção dos seringalistas da família Pontes. O navio Ayapuã está atualmente atracado no cais da Praça Ramón Castilla na cidade de Iquitos, e nele funciona o Museu de Barcos Históricos de Iquitos. A imagem está disponível em: <http://historicboatmuseum.org/site/es/ayapua-2/> (Acesso web em 25 de outubro de 2018).



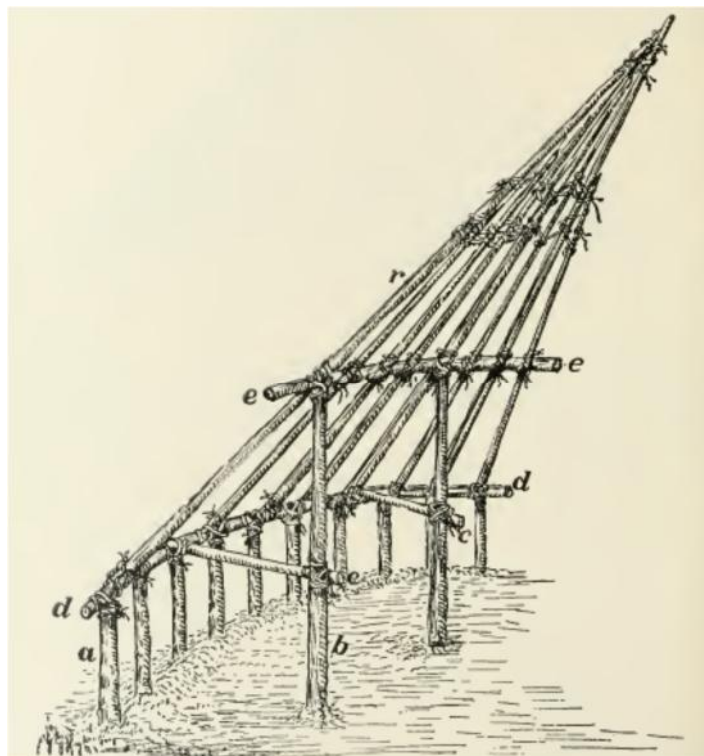
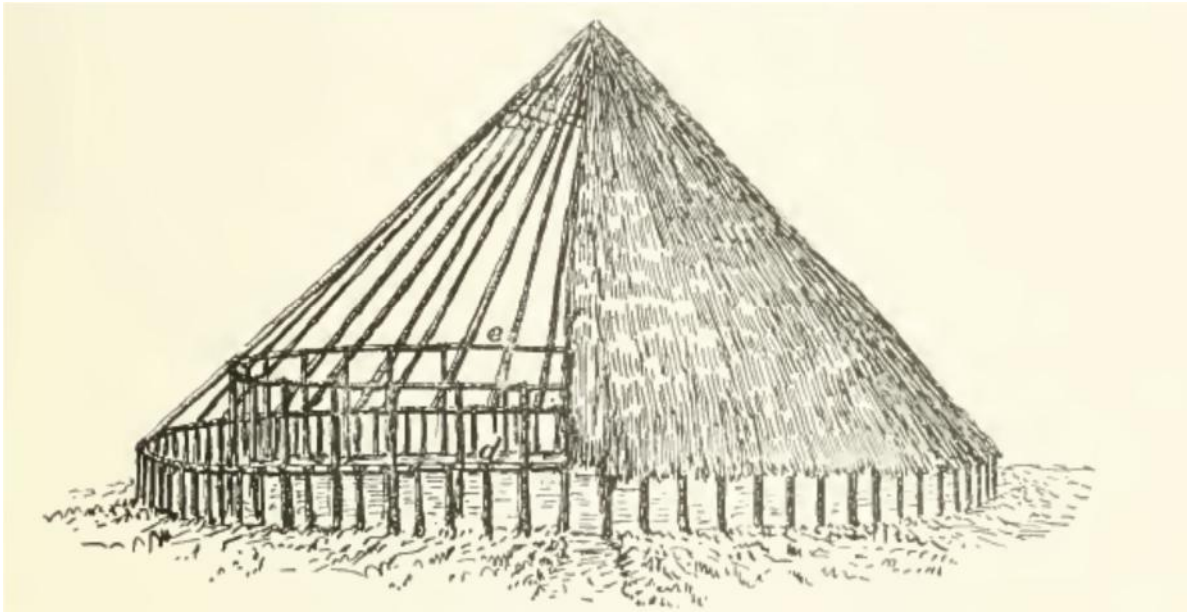
Sammlung
Preußischer Kulturbesitz

Paul Ehrenreich, Jamamadi (Yamamadi), Ident. Nr. VIII E 1239
© Foto: Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin



Jamamadi (Yamamadi). Fotografia de Paul Ehrenreich, 1889. Sammlung: Ethnologisches Museum | Amerika. Kartonformat (Foto): 18,8 x 13,8 cm. Ident. Nr. VIII E 1239.

© Foto: Ethnologisches Museum der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz. Disponível em <http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=1617459> (Acesso web em 30 de agosto de 2018).



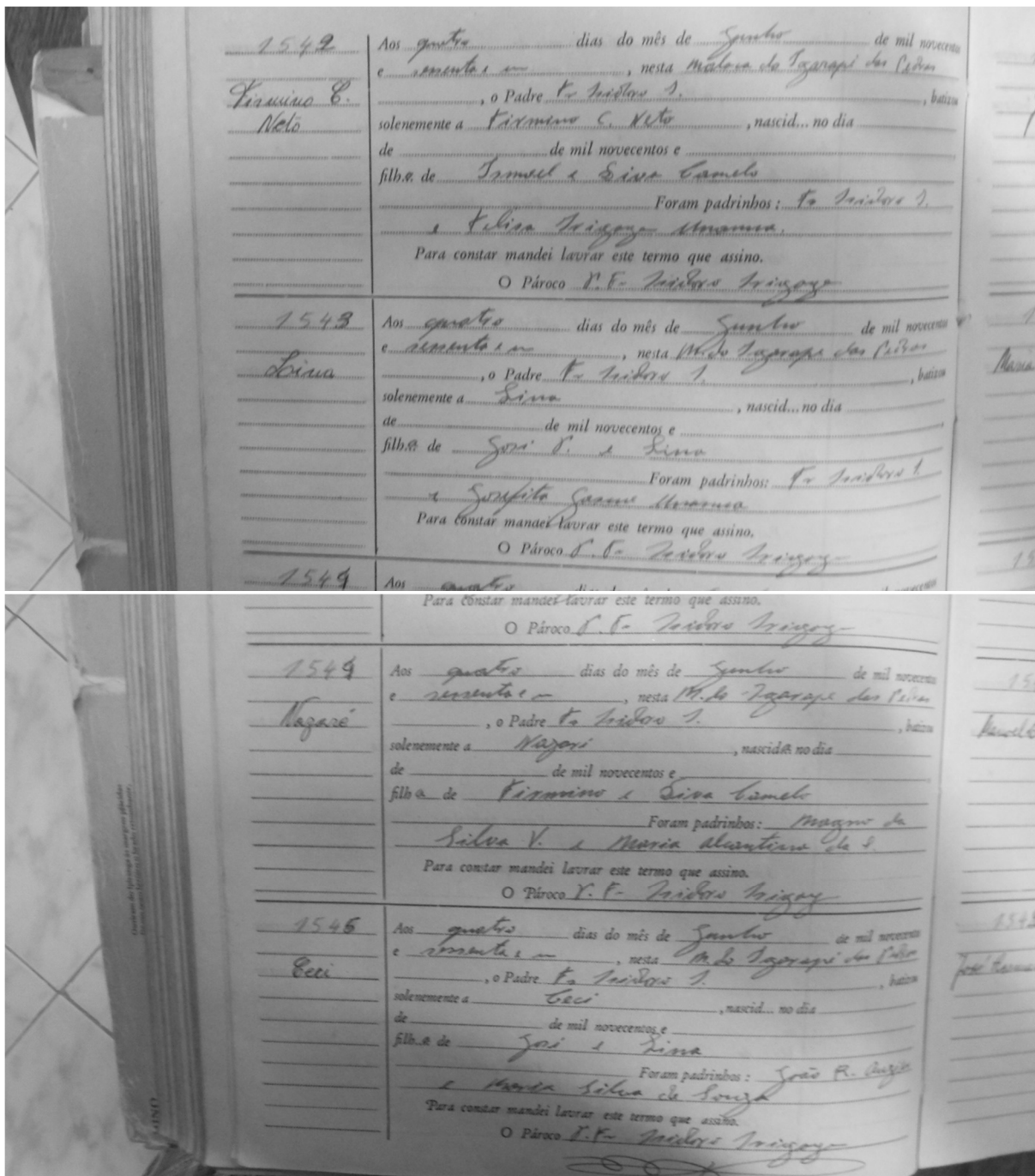
Seção da casa jamamadi (supra). Detalhes da construção da casa jamamadi (infra). STEERE, Joseph. B., "A narrative of a visit to Indian tribes of the Purus river, Brazil". In: Report of the United States National Museum for 1901, p. 383-284. Ann Arbor Michigan, Washington: Government Printing Office, 1903.



Alcides Amorim, patrão castanheiro do igarapé Curiá. Ao lado, seu filho **Oswaldo Amorim**. Acervo pessoal do Francisco das Chagas Amorim. Aldeia Paraíba.



Frei Isidoro Irigoyen. Arquivo da Paróquia de São João Batista, Canutama.



Registros de batismo dos Banawá na desobriga realizada por frei Isidoro Irigoyen em 1961. Livro de Batismos da Paróquia São João Batista de Canutama, 1961.

"Prelatura de Cábra, Amazonas:

Entre rios y selvas.

Escribo: P. Isidoro Irigoyen, O.R.S.A.

"Acabo de llegar de mi nuevo viaje por tierras y aguas desconocidas. Esto es un mundo nunca sonado y que parece no tener fin. He recorrido el río Capauá y sus tributarios, donde estuve por espacio de 55 días. El Capauá tiene un afluente llamado Cunhuá que es mayor que él mismo. El Cunhuá tiene otro afluente llamado Piranhas; éste, otros cuatro afluentes conocidos y el mayor de éstos, que es el Aripuaná, tiene a su vez un afluente llamado Sabogin.

Entré por el río Capauá; dejando éste, penetre en el Cunhuá, del cual pase al Piranhas, del Piranhas al Aripuaná, después al Sabogin y por fin al Igarapé Preto. A su vez el Igarapé Preto tiene un brazo denominado Igarapé de la Arena, donde encontré los Indios "Canamadís". Ahí terminó la primera etapa de mi viaje. La tribu es pequeña y bauticé a todos. Habían sido amansados hace años por el "tuchana" catiguina "Calabazón", padre de nuestro estimado Angel. Poseen algunas tradiciones referentes a la creación del mundo, etc., pero viven todavía en gran atraso mental y llevan una vida miserable.

No muy lejos, viven otros indios en estado primitivo, a quienes mi compadre el "tuchana" de los referidos Canamadís, me prometió que los amansaría. ¡Dios lo permita! Así se quedarían bautizados todos los selvícolas de esa zona.

Registro feito por frei Isidoro Irigoyen após a desobriga aos Banawá ("Jimerimás del río Banauá") e povos da bacia dos rios Tapauá, Cuniuá e Piranhas. Livro de Tombo IV da Paróquia de São João Batista de Canutama, folha 48 (1962).

Dejando el río Piranhas, subí por el Cunhuá en un motor de popa de Lezito, acompañado de un joven que el mismo señor había dejado para que me acompañase y sirviese de guía. Navegamos río arriba durante 5 días. Una noche dormí en la playa, otro en un cobertizo y la tercera en un rancho. Yendo de canoa, un jaguar nos dio un ^{buen} susto. Después de cinco días alcanzamos la embarcación de Lezito. Descansé a bordo durante un día y después nos fuimos a la morada de los "Mocuradani", indios muchos más salvajes que los anteriores. Los hombres estaban completamente desnudos; las mujeres usaban taparrabos. Sólo dos hombres comprendían la lengua portuguesa, los cuales me sirvieron de intérpretes. Estuve con ellos tres días. El tercer día comimos pulpa de mandioca y carne asada. Los indios nos habían comido toda la "farinha", que nosotros llevábamos. Los dos muchachos que me acompañaban sintieron fuertes cólicos, causados por la comida de los indios que ellos no reportaban, por lo que regresamos inmediatamente. Pero fue providencial, porque al llegar a la embarcación me afectó el paludismo y tomé algunas quininas.

Después de tres días volvimos a los mismos indios, pero fuimos por una vereda. Al comienzo de la senda hay un "papiri" donde pasamos la noche del 27 de agosto. Soné que estaba celebrando la misa de N. P. San Agustín en la selva virgen y sonaban como celestial melodía las palabras: Firmamentum Ecclesiae... Me levanté

Registro feito por frei Isidoro Irigoyen após a desobriga aos Banawá ("Jimerimás del río Banauá") e povos da bacia dos rios Tapauá, Cuniuá e Piranhas. Livro de Tombo IV da Paróquia de São João Batista de Canutama, folha 49 (1962).

radiante y partimos. Poco después comenzó la lluvia. Estuve en ayunas hasta las dos de la tarde, pero la lluvia impidió que celebrara la misa en honor de nuestro Patriarca. Pero ofrecí a San Agustín el ramillete de 52 "Mocuradanis" que bauticé ese día. Esta tribu reúne el remanente de los indios "Aracadanis" y "Capijadanis", selvícolas de la misma raza.

Hay también en esta región dos poblados de indios "Canamaris", uno de ellos con más de cien individuos. Dichas "malocas" están ubicadas en el valle del Igarapé Preto. Un ahijado mío vive en contacto con ellos. Me dijo que me avisaría en la época de la inundación; en este tiempo, después de navegar durante dos días, solo con andar unas horas por la selva se llega a las malocas.

Todavía tuve noticia de la existencia de otra tribu en el Riozinho, afluente también del Cunhuá. Los muchachos me prometieron ponerse en contacto con ellos, pues les consta que estos indios son inofensivos. Creo que nace el río Cunhuá cerca del río San Vicente, afluente éste del Fauni.

El día 30 salí a favor de la corriente en una ~~cañoa~~ canoa de 25 HP. de Fezito Morais de Carvalho. En cierto paraje esperamos 24 horas la llegada de otro grupo de indios ya semicivilizados. Allí completé el centenar de indios bautizados en este viaje.

El 12 de septiembre atracábamos en la Boca del Tapaná. Hice recuento de mi trabajo y recogí el siguiente resulta

Registro feito por frei Isidoro Irigoyen após a desobriga aos Banawá ("Jimerimás del río Banauá") e povos da bacia dos rios Tapauá, Cuniuá e Piranhas. Livro de Tombo IV da Paróquia de São João Batista de Canutama, folha 50 (1962).

tado:

Bautismos 268, siendo 100 de indios;
Comuniones 206, de las cuales 103 fueron 1^{as} Com.
Confesiones más de 400;
Confirmaciones 119, algunas de gente de edad;
Matrimonios 31;
Sagdos. Uniones 6.

Durante mi permanencia en la Boca del Tapauá, recibí la visita de los heroicos Misioneros, P. Vitorio H. Cestaro y P. Augusto J. Noracki, los cuales después de ^{mandar} permisionar los avisos de "desobriga" y para dar más tiempo, cubieron hasta el río Piranhas. El P. Augusto estaba fuerte y animado; al P. Vitorio lo encontré debilitado por tantos trabajos y fiebres.

Indios bautizados en la cuenca del Tapauá:

- Casi todos los Panumaris, los cuales viven ya dispersos;
- Los Jamamadís de las nacientes del río Cunhuá;
- Los Jimarimás del río Bonaná (Igarapé das Pedras);
- Los Catuquinas del río Cunhuá } actualmente
- Los Manoris del río Cunhuá } muy reducidos;
- Los Panamadís del río Sabogún;
- Los Mocuradanís de las cabeceiras del río Cunhuá;
- Los Aracadanis } mezclados con los anteriores.
- Los Bapijadanís }

Como el día 14 tuve un ataque escandaloso de paludismo, de los que hacen estremecer a los puntales de una casa, con acompañamiento de una gripe que me hacía toser en demasía, regresé a mi querida Canutama. Comí una docena de

Registro feito por frei Isidoro Irigoyen após a desobriga aos Banawá ("Jimerimás del río Banauá") e povos da bacia dos rios Tapauá, Cuniuá e Piranhas. Livro de Tombo IV da Paróquia de São João Batista de Canutama, folha 51 (1962).

pastillas canoquin y otra de aralén y el paludismo va de vencida. Y aquí me quedo, impaciente por regresar al Tapauá, donde hay adultos civilizados que esperan el bautismo.

Nota de la Redacción de A.M.A.R.: Mons. Frei Alvarez, Prelado de Labrea, en una memoria de su Visita Pastoral, publicada en 1945: "70 días por los ríos Pauini y Mocaco" citó las tribus "Mouradonís, y Araçadanís, etc., que habitaban en los tributarios del lado izquierdo del río Pauini. Nadie se puso en contacto con dichos indios hasta ahora que los ha bautizado el P. Isidoro Trigojen, O.R.S.A. No sabemos descifrar todavía los nombres de esos indígenas, pero como ya fue publicada la etimología de la palabra "Paumarí", compuesta de "Poa" = yo y "Mary" = gente, ella nos da alguna luz para comprender otras palabras. Así Manoris viene de Mamoria, que en idioma Apuriná quiere decir madrilla, pez de río. Su significado completo: Madrilla-gente. Mocora es un repugnante marsupial de América, perteneciente a los didélfidos. Araçá es una fruta parecida con el guayabo.

El P. Isidoro Trigojen está publicando en el Boletín de A. M. A. R., desde enero de 1964, una interesantísima serie de artículos sobre la Fauna y la Flora del Río Purús-Amazonas, bien aceptados por la prensa.

Registro feito por frei Isidoro Irigoyen após a desobriga aos Banawá ("Jimerimás del río Banauá") e povos da bacia dos rios Tapauá, Cuniuá e Piranhas. **Livro de Tombo IV da Paróquia de São João Batista de Canutama**, folha 52 (1962).



Casa de Noboi em Santo Antônio do Apituã (Foto Daniel Cangussu, 2018).



Vista parcial da Maloca (2014)



Faixa comemorativa na festa de Sete de Setembro (supra) e moquém para preparo de quelônios (infra). Aldeia Paraíba, 2015.

