

Caminhos e malocas: Conjuntos na Amazônia Ocidental^I

Beatriz Matos

Professora Adjunta Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Federal do Pará (IFCH/UFGPA)

Coordenadora do Laboratório de Antropologia Arthur Napoleão Figueiredo (LAANF/UFGPA)

beamatos@yahoo.com.br

Chido tantiaquimbi nuqui dëchëshaid tantiaquidio

(Devemos pensar nas mulheres quando pensamos na flecha que afiamos).²

Resumo

O artigo aborda as relações entre povos indígenas na bacia do Javari (Amazônia Ocidental). Pelo menos nos últimos dois séculos ocorreram na região inúmeros episódios de guerras, cujas narrativas serão a fonte principal para tratarmos das diferenças que definem e redefinem os coletivos, tal como os indígenas os concebem. Para tanto, seguiremos Gow (2014) em sua proposta de produzir uma comparação alternativa àquela feita entre totalidades sociais delimitadas *a priori* por fronteiras “culturais” ou “linguísticas”, procurando delimitar “conjuntos” compostos por relações que ultrapassam tais fronteiras, mas sem dissolvê-las.

Palavras-chave: etnologia, povos Pano, Amazônia Ocidental, conjuntos

Abstract

The article approaches relations between indigenous groups living in the Javari basin, Western Amazon. It analyzes narratives on the multiple war episodes that took place in the region during the last two centuries in order to reflect about the differences that define and redefine indigenous collectives, as they understand them. I follow Gow's (2014) proposal for crafting a kind of comparison alternative to that between two social totalities bounded by “cultural” or “linguistic” thresholds. It seeks, rather, to delimit “larger entities” (*ensembles*) composed by relations that go beyond these thresholds, without however dissolving them.

Keywords: ethnology, speakers of Pano language, Western Amazon, “larger entities” (*ensembles*)

Nesse ensaio trato de relações entre povos indígenas que viveram e vivem na bacia do Vale do Javari (Amazônia Ocidental). Em sua maioria são falantes de línguas pertencentes ao ramo setentrional da família Pano, tal como os atualmente nomeados Matses, Matis, Korubo, Kulina-Pano³. Há também alguns falantes de línguas não Pano como os *mayu*, de língua provavelmente arawak⁴, e os Kanamari e Tsohon-Djapa de língua katukina, além dos chamados grupos “isolados” cujas línguas não são até então conhecidas⁵.

Pelo menos nos últimos dois séculos ocorreram na região inúmeros episódios de guerras cujas histórias são contadas hoje em dia com gosto, especialmente pelos homens e mulheres mais velhos. Estas histórias nos transmitem muito da forma como os próprios indígenas conceitualizam as diferenças entre os povos, e como os definem. Os conflitos ocorridos no passado podem ser abordados como eventos que atualizam relações que incessantemente fazem e desfazem coletivos. No presente, tais relações articulam-se àquelas com as quais o Estado se engaja com os povos indígenas, marcadas pela gestão de um território com limites físicos definidos por lei, pela conformação de “identidades étnicas”, pelas relações de produção capitalistas. Se as guerras contadas por essas histórias não podem mais ser realizadas, outras formas de ação política indígena continuam o seu trabalho de multiplicar as diferenças. Mesmo se atualmente encontra-se em curso a conformação de identidades coletivas enquanto “etnias”, articulada ao multiculturalismo do Estado, estão também em operação mecanismos de diferenciação que conspiram contra a cristalização de fronteiras “étnicas”, “culturais” ou “linguísticas” com as quais insistimos em definir grupos.

Antes de mostrar mais de perto a cartografia das relações que essas narrativas de guerra projetam, gostaria de deixar claro porque uso a noção de “conjunto” no título, e como através dela procuro constituir o objeto deste estudo. Peter Gow, em um texto recente (2014), se contrapõe ao método de comparação tal como estabelecido pela antropologia estrutural-funcionalista, que define seus objetos por fronteiras culturais e linguísticas tomadas como tal *a priori*. A proposta de Gow é justamente estudar o que se passa nesses limiares: “social anthropologists could abandon the concept that linguistic and cultural thresholds are merely the boundary conditions of discrete objects, and see them as the *loci* of specific kinds of social relations.”

Evocando o caso do baixo Urubamba (Peru) onde populações ashaninka e piro convivem há centenas de anos, o autor argumenta que entre elas são efetuados laços de parentesco e compadrio a despeito do fato de que seus respectivos sistemas de parentesco apresentam diferenças em aspectos importantes. Frequentemente homens e mulheres piro e ashaninka deparam-se com questões de tradução entre terminologias de parentesco estruturadas distintamente em cada sistema. No entanto, os indígenas concebem essas diferenças não como o que se passa entre dois “sistemas”. Piro e Ashaninka, para os indígenas, denominam populações com modos distintos de ser e fazer as coisas, com línguas, cosmologias, trajetórias históricas distintas, mas não “sociedades” enquanto totalidades delimitadas. “Social relations, for local people, are about how particular people choose to act towards others.” (Idem).

No exemplo que traz, o autor explica que entre os Piro os termos usados por ego para chamar siblings de mesma geração diferenciam-se por idade relativa (do falante e do re-

ferido), enquanto que entre os Ashaninka estes termos diferenciam-se pelo sexo do falante e do parente a que se refere. Algumas pessoas que têm parentes piro e ashaninka são chamadas alternadamente pelos dois tipos de termos, e na convivência cotidiana tais diferenças são obliteradas, pois o que importa é como se desenrolam as relações que entretêm entre si. As pessoas passam de um sistema a outro sem apagar as distinções entre eles e assim, ao longo do tempo, os sistemas terminológicos convivem mas não se fundem. Gow propõe então que a paisagem social do baixo Urubamba pode ser estudada como um “conjunto” (*ensemble*), conceito que recupera de Lévi-Strauss (1979). Assim, o objeto da comparação etnológica deixa de ser definido necessariamente por fronteiras culturais ou linguísticas dadas *a priori*, ou por limites geográficos ou regionais, pois os conjuntos são descritos como coextensivos a relações sociais entre pessoas e coletivos. Relações sociais que são relações de transformação, pois ultrapassam e compõem fronteiras (nós-outros, parentes-inimigos, vivos-mortos...) no lugar de dissolvê-las.

Nesses termos é que a pesquisa que venho desenvolvendo pode ser entendida como o estudo de “conjuntos”. Essa aposta parte da vontade de explorar as diferenças explicitamente marcadas pelos sujeitos em questão e estudar as relações de transformação que definem e redefinem os coletivos tal como os indígenas os concebem. O objeto desse estudo será, portanto, conjuntos compostos de relações e não de indivíduos, e os nomes de coletivos dados pelos indígenas (muitas vezes entendidos como “entônimos” ou nomes de “grupos”) serão tomados como referências a conjuntos de relações. A bacia do Javari se configura aqui como o ponto de partida por ser onde iniciei minha pesquisa (entre os Matses), mas é um lugar arbitrário de começo, um pouco como o M1 de Lévi-Strauss.

A seguir apresentarei algumas histórias de guerras ocorridas na bacia do Javari⁶ e então irei destacar alguns de seus elementos que nos permitem enxergar relações que vão compondo conjuntos. Assim, espero contribuir para a elaboração de uma teoria etnográfica sobre como se constituem e se diferenciam os coletivos indígenas na Amazônia Ocidental.

dēmushbo x camumbo

Alguns Matses consideram-se hoje descendentes de um grupo do qual a característica que mais destacam é a de que seus homens e mulheres usavam pequenos espinhos nas aletas nasais como adorno. Estes enfeites eram chamados *dēmush*, e o grupo denominado *dēmushbo* (*_bo* = coletivizador). Os Matses contam que os *dēmushbo* deixaram de usar esses enfeites depois de sua convivência com os chamados *camumbo* (*camun* = onça). Os *camumbo* conviveram com os *dēmushbo* por alguns anos, trocando visitas entre suas malocas e casando entre si. As línguas que falavam eram muito parecidas, eles se entendiam perfeitamente. Foi também a partir da convivência com os *camumbo* que os *dēmushbo* abandonaram o uso da zarabatana como arma privilegiada na caça, substituindo-a pelo arco e flecha. A tatuagem facial que é atualmente característica dos Matses também foi “ensinada” pelos *camumbo*. No livro de histórias narradas por Manoel Tumi, temos a informação de que os *camumbo*, assim como os Matses, realizavam os rituais dos espíritos cantores (*cuëdênquido*) e faziam a festa *macun aquec* (Jiménez et al., 2014:83).⁷ Manoel Tumi conta assim uma visita dos *camumbo* aos *dēmushbo*:

Mientras los Camumbos estaban sentados hablando así con sus paisanos, los Dēmushbos sirvieron carne de sajino a los Camumbos para que coman. Pensando que comerían de la misma manera que ellos, dejando partes de la pierna para comer luego, los Dēmushbos les sirvieron todo el sajino. Cuando les sirvieron la comida de esa forma, los Camumbos comieron todo, hasta dejar solamente los huesos. Mientras estaban comiendo de esa manera los Camumbos, un Dēmushbo dijo: “¿ya? ¿A qué hora van a terminar de comer?” Cuando estaban esperando diciendo: “¿ya?”, los Camumbos dijeron: “aquí está lo que ustedes sirvieron. Vengan a llevarse lo que ustedes sirvieron, porque ya hemos comido. Aquí están los huesos”. Al ir donde estaban diciendo: “aquí están los huesos”, vieron que los Camumbos habían solamente los huesos de lo que los Camumbos habían comido completamente. Al ver que habían comido dejando solamente los huesos, un Dēmushbo dijo: “así no se come. Se come dejando un pedazo”. Después de comer de esa manera y dormir ahí, los Camumbos se fueron a su casa. Los Camumbos y los Dēmushbos vivían visitándose después de que se habían ido a sus casas. Así contaron sobre cómo se encontraron los Dēmushbos con los Camumbos. (Jimenez et al., 2014:25-26).

Também segundo Manoel Tumi, depois de conviverem por um tempo, os *dēmushbo* brigaram com os *camumbo* quando um *xamã* enfeitiçou um homem *camumbo*³:

Contaban que aunque el Camumbo les había enseñado a usar flechas, un Dēmushbo había embrujado a un paisano del que les había enseñado. Ya que le había embrujado a su paisano, de venganza los Camumbos habían picado con flecha a otro Dēmushbo. Después de ver que flecharon al Dēmushbo, uno de los Camumbos vino a avisarle a su paisano, diciendo: “flecharon al que intercambiaba su esposa contigo”. Cuando vino a contarle eso, su paisano Camumbo le dijo lo siguiente: “¿Dónde está la mujer que tú deberías haber agarrado cuando ustedes mataron a su marido? Debemos pensar en las mujeres cuando pensamos en la flecha que afilamos. ¿Dónde está la mujer que durmió conmigo, la que tú deberías haber agarrado cuando ustedes mataron a su marido?” Contaban que después de que se pelearon picándose con flechas, se separaron los Dēmushbos, sin visitarse más con los Camumbos. (Jiménez et al. 2014:67)

Apesar da separação após esse conflito, homens e mulheres *dēmushbo* e *camumbo* tiveram filhos, e entre os Matses atuais há pessoas que em alguns contextos se identificam como descendentes de um ou outro povo.

mayu x taëmido

Em determinada época, antes do contato com os missionários do Summer Institute of Linguistics, os responsáveis pela chamada “pacificação” (Matos, 2014), os Matses viviam entre os rios Jaquirana e Curuçá. Ali chegaram os *taëmido* (“os de águas abaixo”) subindo o Jaquirana⁹. Mateus Mayoruna narrou para mim a história dos *taëmido* dessa forma:

Dashe era de um povo que vivia a jusante de onde viviam os Matses na época. (...). Seu povo era chamado taëmido (...), ou camumbo (...). Eram chamados camumbo por seu hábito de comerem carne de onça. Como eles tinham o conhecimento das plantas medicinais que os protegiam dos mayan (espíritos) de todos os animais, eles podiam comer até mesmo carne de onça.

Dashe foi viver entre os Matses com sua mulher Bëso – uma mulher já velha – e seus dois filhos. No tempo em que esteve com os Matses ele ensinou como usar as plantas medicinais [neste], para que pudessem comer vários animais: onça, anta, macaco barrigudo, macaco preto, paca, e vários outros. Ele também ensinou os Matses a usar plantas medicinais para fazer mal aos outros. Por isso, os Matses não permitiam que ele fosse embora, pois tinham medo que longe deles ele pudesse fazer feitiços contra os Matses.

Certo dia Dashe foi pegar ovo de tracajá com sua mulher e seus dois filhos. Quando ela cozinhava na praia, ela foi atacada por um homem de outro povo, um povo desconhecido dos matses, um mayu. O mayu matou a mulher e um dos filhos de Dashe. Dashe tentou protegê-los, mas também foi morto pelo mayu. O mayu levou a cabeça de Dashe, pois eram índios que usavam dentes de matses para fazer o raspador de cipó. O filho de Dashe que conseguiu sobreviver ao ataque foi viver novamente com seus parentes rio abaixo, deixou os Matses. Nacua, o homem matses que havia levado Dashe para viver entre seus parentes, e que mais aprendeu com Dashe sobre as plantas medicinais, foi atrás desses mayu para se vingar da morte de Dashe.¹⁰

Os *taëmido* são chamados também de *camumbo*, mas os Matses afirmam que estes não são os mesmos *camumbo* que guerrearam contra os *dëmushbo* no episódio relatado acima. Os *taëmido* também falavam uma língua inteligível para os Matses.

Matses x mayu

Como vimos na narrativa acima, os Matses se referem a muitos povos com os quais tiveram contatos ao longo da história como *mayu*. Em sua acepção mais geral podemos traduzir *mayu* por “inimigos”. Tal termo é mais propriamente usado para designar povos cuja a fala não é inteligível para os Matses. Há, no entanto, um grupo específico que os Matses chamam de *mayu*, que seriam aqueles dos quais se derivou essa denominação para os outros povos inimigos.

No início do século XX, vários coletivos que os Matses de hoje identificam como seus antepassados viviam em igarapés próximos às margens do Jaquirana, quando caucheiros e seringueiros não indígenas alcançaram essa região. Devido aos conflitos que passaram a ocorrer (as famosas “correrias” realizadas pelos brancos), esses grupos Matses migraram para a região do interflúvio do alto Galvez e alto Choba, encontrando lá malocas e habitações *mayu*.¹¹

Manoel Tumi (Jiménez et al, 2014:112) conta que os Matses passaram algum tempo roubando as macaxeiras nas roças dos *mayu*, pois não possuíam roças por estarem fugindo dos não indígenas. Em uma dessas empreitadas, os *mayu* mataram duas mulheres matses e deixaram apenas seus corpos sem suas cabeças.¹² Esse episódio desencadeou um conflito que resultou no extermínio quase completo dos *mayu*, restando apenas algumas mulheres que foram tomadas como esposas pelos guerreiros matses. Muitos homens e mulheres matses dizem hoje serem descendentes de *mayu* e em muitos contextos se identificam como *mayu*. Alguns afirmam até que o etnônimo Mayoruna, usado por alguns brancos e algumas vezes por órgãos estatais para identificar os Matses, advém do fato de terem “se misturado” com os *mayu*.¹³ Os *mayu* não usavam arcos e flechas, somente lanças para caçar, e ensinaram aos Matses como fazer e usar as lanças feitas de tronco de paxiúba que estes últimos usam atualmente.

O linguista David Fleck, que pesquisou as línguas faladas por cativos entre os Matses mostra que os *mayu* eram muito provavelmente falantes de uma língua da família Arawak e certamente não Pano (Fleck, 2007b).

Matses x Kulina-Pano

Atualmente há um povo conhecido como “Kulina-Pano” ou “Kulina do Curuçá”, também falante de uma língua Pano Setentrional. Como vem demonstrando a pesquisa de mestrado de D’Ávila (2017), a denominação Kulina-Pano é usada como etnônimo por pessoas que se diferenciam em pelo menos dois conjuntos distintos, os *mawi* e os *kapishtana*. Mawi e Kapishtana são os nomes próprios dos homens mais velhos de cada um destes coletivos composto por seus familiares. Por volta da década de 1940, os Matses atacaram as malocas dos *mawi* e dos *kapishtana* e capturaram várias de suas mulheres. Antes de serem massacrados pelos Matses, os *mawi* viviam no igarapé São Salvador e os *kapishtana* viviam no igarapé Pedro Lopes. Segundo D’Ávila, entre os dois conjuntos havia casamentos e realização de rituais em comum (os “rituais de visita” dos quais trataremos adiante), porém eles se identificavam como coletivos distintos, entre muitas outras coisas, pela forma como se adornavam. Ainda de acordo com D’Ávila, os *mawi* e os *kapishtana* se diferenciavam em termos do dualismo *ayacobo* e *tsasibo* (sobre o qual falaremos mais adiante). Os *mawi* seriam *ayacobo* e os *kapishtana* *tsasibo*.

Fleck (2007a) realizou comparações entre listas de palavras colhidas com mulheres capturadas pelos Matses e seus descendentes, e concluiu que no escopo da língua Kulina-Pano há pelo menos três dialetos, aos quais denomina “Mawi”, “Chema” e “Kapishtana”. Segundo o linguista, que considera cada dialeto como sendo de um subgrupo distinto, os Mawi teriam se separado dos Kapishtana entre 1920 e 1930. As pessoas vindas do grupo

Chema, ainda segundo Fleck, não conheciam os Mawi nem os Kapishtana antes de se encontrarem nas malocas dos Matses levadas como cativas. Os Chema tampouco sabiam da existência dos outros dois grupos Kulina-Pano. Assim mesmo, Fleck considera os Chema como subgrupo Kulina-Pano pelo fato de que as cativas vindas dos três grupos, ao se conhecerem, consideraram que falavam “a mesma língua”, com poucas diferenças entre si, e as comparações lexicais realizadas por Fleck o confirmam. Ou seja, o critério de Fleck para considerar os Chema, Mawi e Kapishtana como subgrupos Kulina-Pano é linguístico. Do ponto de vista de como os cativos narram suas histórias, antes de sua captura pelos Matses, os *chema* (chamados pelos Matses de *dēmushbo*, ver mais adiante) não possuíam relações com os *mawi* ou os *kapishtana*, enquanto que estes dois últimos realizavam entre si uniões matrimoniais e rituais em comum.

Matses x *dēmushbo*

Aproximadamente no início da década de 1940, um grupo Matses que vivia entre o Rio Negro e o igarapé Lobo atacou uma maloca de um povo que foi chamado por eles de *dēmushbo*. Segundo os próprios Matses, estes *dēmushbo* não eram os mesmos que lutaram contra os *camumbo* (conflito do qual tratamos mais acima) e destes últimos “aprenderam” a usar a tatuagem característica dos Matses atualmente. A guerra entre *dēmushbo* e *camumbo* contada na primeira história foi muito anterior ao ataque matses aos *dēmushbo* dos quais tratamos agora.

Este grupo era também chamado de *dēmushbo* por possuírem os *dēmush* e muito provavelmente seria aquele denominado “Chema” por Fleck. Eles viviam em uma maloca entre os rios Curuçá e Pardo quando foram atacados pelos Matses na década de 1940. O conflito se deu quando um grupo de Matses saiu para caçar e encontrou um tapiri feito por outros índios. Depois de procurar os donos do tapiri e não os encontrar, esses matses decidiram fazer uma roça no local, que já era conhecido por eles, pois já haviam ocupado no passado. A intenção era achar os donos do tapiri e roubar suas mulheres.

Vivendo por um tempo ali, os Matses encontraram uma maloca do grupo que procuravam, em um igarapé afluente do rio Pardo. Lá mataram muitos homens e roubaram mulheres. Depois de outros conflitos com os sobreviventes, os Matses acabaram por matar quase todos eles, ficando com algumas de suas mulheres.

Um homem *dēmushbo* foi poupado e passou a viver com os Matses, segundo me contou Raimundo Mëan (pesquisador e professor matses). Ele era pajé. Um homem matses – pai de um cacique vivo hoje, chamado Pëmën – queria adquirir o conhecimento xamânico que possuía o *dēmushbo*, e passou a aprender suas técnicas. Outro matses decidiu então matar o velho *dēmushbo* para impedir o pai de Pëmën de se tornar xamã.

Uma senhora *dēmushbo* que era menina na época em que os Matses os atacaram e foi capturada por um guerreiro matses me contou que seu povo também se dividia entre *macubo* e *tsasibo*, e que ela era *macubo* (aqui novamente trata-se do dualismo característico dos povos da região, que será abordado mais adiante). Seus parentes usavam cabelos compridos, e além dos *dēmush*, o *paud*, adorno de orelha feito de conchas, tal como usam os Matis atualmente.

dëshan nikitbo x tsawesbo

A história a seguir me foi contada por Tuman, uma senhora matis que se diz *tsawesbo*, segundo ela porque a avó materna de sua mãe era *tsawesbo*. *Dëshan nikitbo* (“os de águas acima”) é uma forma de os Matis referirem-se a si mesmos (Erikson, 1996). *Tsawesbo* pode ser traduzido como “povo-tatu”.

Segundo me contou Tuman, um homem *tsawesbo* vivia entre os *dëshan nikitbo* na cabeceira do Coari (margem direita). Ele se chamava Punu Punu. Certa vez houve um desentendimento entre ele e os *dëshan nikitbo*, que o mataram. Um de seus filhos e sua mulher (também *tsawesbo*) sobreviveram. Sua mulher se chamava Unan. Depois da morte de seu marido, Unan foi andando até a maloca de seus parentes, os *tsawesbo*, e lhes contou o que havia acontecido. Vários homens *tsawesbo* foram até a maloca dos *dëshan nikitbo* para vingarem a morte de Punu Punu. Quando os *tsawesbo* chegaram, os homens *dëshan nikitbo* haviam ido caçar, e na maloca havia poucos homens e muitas mulheres. Os *tsawesbo* mataram então muitas mulheres *dëshan nikitbo*, apenas quatro sobreviveram ao ataque.

Durante a pesquisa nas aldeias matis não consegui informações precisas sobre onde se localizava a maloca dos *tsawesbo*, soube apenas que ficava próxima ao rio Ituí. Arisi (2007: 220 e 221) afirma que os *tsawesbo* seriam os Matses ou uma “parcela desses que vivia há cerca de 80 anos atrás pelo lado oeste do Ituí”.

Também me foi dito por Tuman e Xaua (a jovem matis que me ajudou a traduzir a narrativa acima) que os *tsawesbo* seriam antepassados dos atuais Matses. A identificação que os Matis fazem entre os *tsawesbo* e os Matses atuais foi justificada por elas pelo fato de que os nomes das mulheres *tsawesbo* que se casaram com os *dëshan nikitbo* eram semelhantes aos nomes das mulheres matses atuais (citaram os nomes como Unan, Uasa).

Procurei confirmar com alguns informantes matses se esses *tsawesbo* dos quais falavam os Matis poderiam ter sido parte de alguns dos povos capturados pelos Matses. Em uma conversa com Raimundo Mëan, ele apresentou sua hipótese de que o grupo chamado *tsawesbo* pelos Matis seria os Kulina-Pano que viviam no igarapé São Salvador quando sofreram um ataque dos Matses na década de 1940, os *mawi*.

Os *mawi* falam uma língua muito próxima a dos Matis, e possuem adornos corporais semelhantes aos dos Matis (usavam *piskare*, *zarabatanas*, etc.). O fato de hoje em dia os Matis identificarem os *tsawesbo* com os Matses atuais provavelmente tem relação com a captura dos Kulina-Pano pelos Matses, e também por esses Kulina-Pano viverem quase todos juntos aos Matses atualmente.

Matis x Korubo

Segundo Erikson (1996:61), os Korubo e os Matis se enfrentavam frequentemente no começo do século XX, mas, depois de cerca de cinquenta anos, os últimos renunciaram às hostilidades e foram progressivamente se dirigindo à região sul do território em que viviam (do médio para o alto rio Coari e rio Branco, o primeiro afluente do Ituí, o segundo do Itaquai). O único conflito contra os Korubo que me foi narrado pelos Matis teria ocorrido nas primeiras décadas do século XX. Durante esse ataque os Matis capturaram duas me-

ninas korubo que depois se casaram entre seus captosres, e das quais descendem muitos Matis.¹⁴ Atualmente, os descendentes matis dessas meninas korubo também se declaram korubo em certos contextos.

Ainda segundo Erikson (1996:83), os Matis usariam a autodenominação *dëxan nikitbo* (“os de águas acima”) justamente para diferenciarem-se dos Korubo, pois nas concepções matis, os Korubo estariam a jusante não só fisicamente, mas também de acordo com uma filosofia segundo a qual o rio acima seria a direção do porvir, de forma que os Matis teriam uma relação de senioridade para com os Korubo. Na aldeia matis Tawaya, um senhor chamado Txema contou como aconteceu o rapto de duas meninas korubo¹⁵.

Xapu Sibó [pai de Txema], outro Xapu Sibó, Makë Tsiken, Damë Ibi, Damë Kasi, Pixi Kata, Dani, Bëso foram os Matis que chegaram até o grande tapiri onde viviam os korubo, no encontro das cabeceiras dos rios Bukuak [afluente da margem esquerda do rio Branco] e Todawak [margem direita do Coari]. O grupo matis saiu de Ininua Siadbote Maë [segundo Tuman, essa roça ficava no igarapé ateya, afluente da margem esquerda do Coari].

Os Matis acharam o tapiri dos Korubo, eram dois tapiris, um encostado no outro [um perpendicular ao outro]. Um era menor e outro maior. O maior tinha duas portas laterais e uma porta dianteira e outra traseira, como a maloca matis.

De manhã cedo os Matis cercaram o tapiri, nas quatro portas do tapiri. Então esperaram os Korubo sair. Nesse tapiri grande, os Matis só esperavam. Os Korubo não saíam, então outros Matis começaram a flechar em um tapiri pequeno. Eles começaram a flechar os korubo quando um dos korubo estava ralando o cipó tatxik para tomar. Um matis queria matar esse korubo que estava ralando cipó, o outro falou que não era pra matar naquela hora: “Espera ele fugir, a gente fez feitiço [xo] pra ele morrer sozinho.”

Então os Matis começaram a atacar os korubo, flechando. O guerreiro começou a gritar “eheheh” e então os Matis que estavam no tapiri grande escutaram. Os korubo do tapiri grande começaram a gritar que estavam matando seus parentes. Aí teve um silêncio.

Os Matis que estavam cercando o tapiri grande estavam ainda esperando, quietos. Os Matis ficaram com medo, “Será que eles vão pegar a arma deles para atacar nós?” Estavam esperando. “Como será que esses korubo vão fazer?” Os Matis que estavam esperando na porta de trás começaram a flechar os korubo.

(...) Depois uma menina fugiu e encontrou a matxo [mulher velha] matis. Ela pensou que era avó dela “Cun txitxi me pega, o matis tá me matando”. Ela tinha uns 9, 10 anos. Aí a matxo pegou. Ela veio sozinha pra encontrar a matxo. Os descendentes dela estão hoje em dia em Tawaya. (...)

A outra menina era pequena tinha uns 4-5 anos. Ela andava mal, não tinha muita saúde, estava doente. O pajé matis depois de pegar ela curou,

deu remédio do mato, aí que ela cresceu. Os descendentes dessa mulher estão hoje no Bukuak. (...) Assim que meu pai contava. Assim que a gente matou os korubo e assim que a gente pegou as mulheres.

Caminhos e malocas

Essas histórias nos falam de uma variedade de coletivos cuja unidade temporária se definia pelo morar ou caminhar junto. Trocavam visitas, tecnologias de fabricação e uso de artefatos, de adornos corporais, de armas de guerra, de xamanismo. Efetuavam alianças e relações de parentesco, e depois hostilidades, agressões de feitiço, vingança, tornando-se inimigos entre si.

Esses eventos desenhavam uma paisagem de caminhos e trilhas na floresta, que eram feitos e refeitos de tempos em tempos. A ação de percorrer trilhas para caçar ou coletar é definida pelos narradores matses, matis, kulina-pano pelo verbo *capuec* (literalmente “caminhar”). *Capuec* abarca o sentido de viajar, andar, caçar, coletar e de vivência na floresta. Mesmo hoje com aldeias mais fixas, muitas famílias ou grupos de famílias realizam essas expedições durante semanas (ver Erikson, 1996, Matos, 2009 e 2014). Segundo Oliveira (2009:23), os Korubo contatados pela FUNAI em 1996¹⁶ também realizam expedições de caça desse tipo. Essa prática é definidora da vida social desses povos.

Durante as longas caminhadas, os tapiris são frequentemente erguidos em capoeiras antigas ou locais conhecidos que já foram habitados pelos antepassados. No passado, essas longas expedições podiam resultar na constituição de uma nova moradia (maloca ou tapiri) por aqueles que caminhavam, também em locais já conhecidos. Atualmente os conjuntos de caminhada costumam voltar mais frequentemente para a aldeia de origem já que, entre outros trabalhos, a inauguração de uma nova “aldeia” propriamente dita dependerá também da extração de benfeitorias dos órgãos públicos: rádio, escola, posto de saúde, etc.

A ocupação cíclica do espaço ao longo do tempo é marcada na toponímia. Os nomes dos lugares de passagem ou moradia tais como as roças, os canamãs¹⁷, os igarapés e rios são dados a partir de eventos que ali ocorreram na passagem do grupo. Como, por exemplo, o igarapé nomeado pelos Matis *Inkodotëkte*: “igarapé onde mataram o macaco com rabo torto”, ou a roça antiga *Kasi Usutkit*: “onde o cacique Damë Kasi foi enterrado” (Matos, 2015). Na medida em que as histórias de ocupação dos lugares são contadas e fazem parte da memória coletiva, esses nomes são também ensinados às gerações mais novas, mesmo se eles não conheceram pessoalmente aquele lugar. Quando vão deixando de andar em certos locais e deixando de conhecer os nomes dados por aqueles que andaram ali há muito tempo, esses nomes vão sendo trocados pelos que andam agora, marcando eventos mais recentes. Por exemplo, é o caso de *Joao Kulina Mëwë Txokit* “onde João Kulina achou um canamã”, igarapé nomeado assim pelos Matis na época do contato com a FUNAI (João Kulina é um funcionário da FUNAI que participou dos primeiros contatos da FUNAI com os Matis). Como relatou Makë “Grifo”, um ancião matis, quando perguntei os nomes de alguns igarapés perto da aldeia em que ele vive atualmente: “quem sabe esses nomes agora são os mais novos, eu não caço mais (...), são eles que sabem os nomes desses igarapés e

canamãs” (Matos, 2015). Vemos que os lugares considerados mais “antigos” vão trocando de nome de acordo com os eventos das novas andanças que são por lá realizadas. Essa toponímia que se renova de tempos em tempos acompanha a fluidez da constituição dos caminhos e dos lugares de parada ou de moradia.

Segundo os Matses, antes de se estabelecerem em aldeias a partir da convivência permanente com os não-índigenas, da década de 1970 em diante, seus antepassados andavam com muito mais frequência se mudando sempre e constituindo novas roças. No centro das roças, construía imensas malocas (*shubu*). Cada maloca era dividida longitudinalmente por um corredor, que começava com uma abertura frontal e terminava com uma abertura posterior. Havia também aberturas laterais, na altura da metade do comprimento da maloca, uma de frente para a outra. Nos dois lados separados pelo corredor longitudinal ficavam os compartimentos familiares, onde dormia cada homem com suas mulheres e filhos. Esses compartimentos eram chamados *quene*, o mesmo nome da esteira de palha trançada que separava os compartimentos uns dos outros, reservando de olhares alheios o espaço de cada família nuclear.

Geralmente cada maloca tinha um grupo de irmãos como seus “donos” (*icbo*) e com eles viviam suas mulheres, filhos, noras e filhas não casadas. Eram, portanto, preferencialmente patrilocais¹⁸. Quando se estabelecia uma aliança entre dois conjuntos de donos de maloca (*shubu icbo*) diferentes, e havia casamentos entre eles, suas malocas eram construídas próximas. Apesar dessa preferência patrilocal, era comum que um jovem homem que pretendia se casar passasse um tempo na maloca de seu sogro para “acostumar” a mulher a dormir com ele, antes de levá-la viver consigo. Também era comum um homem levar de outra maloca aliada a filha de um cunhado – portanto sua sobrinha uterina¹⁹ – ainda criança, para criá-la e “acostumá-la” (*queneua*). O termo *queneua* é geralmente traduzido pelos Matses para o português como “acostumar” ou “amansar”. Ele denomina o processo das mulheres acostumarem-se a viver com os familiares dos maridos (assim como das cativas a viverem entre os captadores), e é relacionado ao termo *quene* que designa o lugar de dormir da maloca. Quando crescia, a menina levada para a maloca do sogro estava pronta para ser dada como esposa ao filho deste homem que a criou. Pelo que podemos apreender nas narrativas de guerra, os casamentos também aconteciam entre conjuntos que se nomeavam de forma distinta (como na história dos *tsawesbo*, contada pelos Matis, e dos *camumbo*, contada pelos Matses).

Atualmente entre os Matses, que vivem em casas do estilo regional (sobre palafitas e uma para cada família nuclear), os caciques das aldeias organizam a construção de malocas que muitas vezes não servem de moradia, mas de espaço comunitário para encontros diários, refeições coletivas, seções de aspiração de rapé. Nestas ocasiões, especialmente nas seções de rapé, os homens se sentam nos bancos paralelos feitos de troncos compridos de madeira maciça, roliços e bem polidos, que ficam dispostos perpendicularmente à direita e à esquerda da entrada, delimitando um corredor. Este espaço é chamado *nantan*, e é considerado eminentemente masculino. Lá comentam os acontecimentos do dia, planejam viagens às cidades ou expedições de caça, conversam sobre as decisões a serem tomadas em relação a diversos assuntos (por exemplo, a próxima eleição dos representantes para a organização indígena, as demandas que os caciques necessitam fazer em relação aos funcionários da Funai ou “da saúde”, etc.). São momentos de aprendizado para os homens mais novos. Eles aspiram rapé de seus parentes mais experientes e escutam re-

comendações, lições de como fazer bem seus trabalhos. Os velhos contam mitos e casos de antigamente, narrativas sobre os grandes homens do passado, os grandes guerreiros que percorreram enormes distâncias, mataram muitos e roubaram muitas mulheres. Enquanto há essa troca de experiências entre os homens mais velhos e mais novos no *nantan*, as mulheres conversam entre si na parte posterior da maloca, e da mesma forma trocam relatos de experiências pessoais e também narrativas de outros tempos. Assim, as malocas são ambientes que promovem o encontro entre os corresidentes e reforçam os laços afetivos, políticos, de parentesco.

Ao mesmo tempo, a maloca está aberta à ocupação provisória de estrangeiros: outros indígenas, espíritos, ou qualquer um que a visite. Tanto no passado como em encontros atuais entre povos e aldeias distintos é possível perceber a importância da etiqueta no recebimento de visitantes de uma maloca. Logo na chegada, aos visitantes são oferecidas vasilhas cheias de mingau de banana para matar sua sede e fome da viagem. Esse ato faz parte da etiqueta do anfitrião, e é também um ato de “adoçar” o visitante, enfraquecendo sua potência guerreira, já que bebidas doces enfraquecem as afecções predadoras de um corpo “amargo” (Matos, 2012, 2014). Um convidado mal-intencionado (com intenção de enfeitiçar alguém, por exemplo) já na chegada é assim dissuadido.

Os homens que chegam são convidados a se sentarem no *nantan* para serem servidos de bebidas doces e comida. Enquanto isso, as mulheres e crianças visitantes se juntam às mulheres e crianças anfitriãs, e fazem suas refeições sentadas em esteiras no chão, mais próximas da abertura posterior da maloca. É nesse espaço que as mulheres cozinham, comem, e é pela abertura posterior que elas entram e saem no dia-a-dia. A maloca possui, portanto, uma parte de trás feminina, e a parte da frente masculina. É interessante notar que também as carnes de caça são distribuídas assim: os membros superiores dos animais caçados (*podo*) são dados pelo caçador a seus parentes masculinos (pais, tios paralelos, tios maternos) enquanto os membros inferiores (*nidte*) são dados para as mulheres parentes do caçador – mãe, filhas. Já a cabeça (*mapi*) e o tronco (*dada*) ficam na casa do caçador. Vemos que há uma associação do feminino ao que é posterior em relação ao masculino.

Além ser dividida em uma espacialidade masculina e outra feminina em seu interior²⁰, as malocas da região têm uma estrutura análoga a do corpo das pessoas e animais. Por exemplo, entre os Matses, os quatro pilares principais, que ficam dois na parte anterior e dois na parte posterior, os chamados *buintad*, são os braços (*podo*) e pernas (*nidte*) da maloca. Sobre esses pilares estão sustentados os caibros laterais chamados *shitodo* (“costelas”). A cumeeira, *macano*, é sua espinha dorsal (*cacho*), a abertura frontal (*shëcuë*) é a boca, a abertura posterior é o ânus. As esquadrias frontais (acima da abertura frontal) são os ombros. A forma do corpo (*dada*) é reduplicada na arquitetura da maloca. Assim também são pensados os rios, os objetos, os animais. As cabeceiras e águas acima, *dëbiatemi*, remetem a *dëbi*, que significa “nariz”; *taëmi*, “águas abaixo” são nomeadas como a base do corpo, os pés: *taë*. O leito dos rios, os troncos das árvores, o tronco de pessoas e animais, a parte principal ou a base dos artefatos e objetos, são chamados *dada* (tronco, corpo). Os galhos das árvores, as asas das aves, os membros superiores dos animais e pessoas são chamados *podo*. O conjunto de conceitos nativos que traduzimos por “corpo” remete àquilo que dá forma aos seres viventes, humanos e não-humanos. É quase como se pudéssemos traduzir por “forma”, no sentido de que é o que particulariza, torna visível (Matos, 2014).

No caso da maloca, ela tem a forma-corpo e abriga corpos em seu interior. A reduplicação corpo-maloca, estudada por Cesarino (2011) entre os Marubo, está também pressuposta na cosmologia dos povos tratados aqui: tanto a maloca é um corpo coletivo, como todos os coletivos do cosmos têm suas próprias malocas. A maloca característica de cada coletivo, como seus adornos, sua culinária, sua língua, o diferencia em relação aos outros. A maloca é como um corpo que singulariza uma coletividade.

Nos mitos, a aquisição de outro *habitus* na convivência com estrangeiros é traduzida por uma mudança de habitação. Muitos mitos matses, matis, korubo e kulina-pano apresentam o tema de um herói cultural que é adotado ou capturado por povos-animais-espíritos e assim vai viver na maloca desses povos. Lá o personagem passa a morar com esses seres dos quais se torna parente, a comer o que eles comem e assim vai deixando de ser *matses* (gente). Geralmente os mitos contam o regresso desses heróis à maloca de origem, com poderes sobrenaturais ou novos hábitos adquiridos pela familiarização com os animais-espíritos em questão. É mesmo processo de *queneua*, “acostumar-se”, tratado mais acima.

A paisagem de caminhos e malocas é também a dos transe xamânicos, das expedições que realizam os espíritos auxiliares do xamã para buscarem os agentes patogênicos e recuperarem de volta as almas das vítimas de feitiços (Matos, 2014). É muitas vezes a mesma dos sonhos que prevêem a doença e a morte eminente. Como apontou Cesarino para os Marubo, os caminhos e malocas são os elementos principais de “cartografias do cosmos” (Cesarino, 2013) traçadas pelas imagens xamânicas. Vale reproduzir aqui um trecho da descrição feita por Cesarino, por sua analogia evidente com as imagens presentes nas narrativas de guerra:

Formado por diversos estratos celestes e terrestres (...) o cosmos é entrecortado por caminhos percorridos, seja pelos próprios duplos dos xamãs, seja pelos espíritos. A Morada Arbórea (*Tama Shavá*) é um panorama inesgotável de malocas e espíritos, todos eles distintos entre si, falantes de línguas próprias, portadores de padrões gráficos específicos, de atributos corporais e de conhecimentos diversificados. Na morada da Terra Morte (*Vei Mai Shavaya*, este nosso mundo) ou na Morada Subaquática (*Ene Mai, Shavaya*), onde vive, entre outras, a coletividade de espíritos das sucuris, os xamãs *romeya* (ou antes, seus duplos) estabelecem relações de parentesco, tomam esposas e têm filhos. (Cesarino, 2013:453).

Nas narrativas de guerra apresentadas sumariamente na primeira parte deste trabalho os encontros ou conflitos com povos distintos que resultam das andanças ou expedições de guerra são entremeadas por cenas de visitas à malocas estrangeiras. Como nos mitos, o narrador frequentemente destaca o estranhamento que sente os visitantes ou anfitriões no momento das visitas, especialmente no que diz respeito às diferenças nos “hábitos à mesa”. É o que nos traz o extrato da história da visita dos *camumbo* à maloca *dēmushbo* reproduzido no início, no qual o narrador fala do incômodo dos *dēmushbo* quando os *camumbo* comem tudo e não deixam o pedaço para os anfitriões, como mandaria a etiqueta. Essa passagem enfatiza a hostilidade e a diferença entre eles.

A maloca, portanto, é muito mais que um abrigo, ela dá forma a um coletivo particular perante os outros. Prova disso é o fato de que a construção das malocas entre os períodos de caminhadas era basicamente motivada pela realização de festas ou rituais voltados justamente para a recepção de estrangeiros. Entre os Matses, por exemplo, para a realização do ritual de visita dos espíritos cantores (Matos, 2014) era necessária a construção de uma nova maloca, pois os espíritos não chegariam em malocas feias e velhas. Mais que isso, a maloca tem parte na transformação que se dá entre os coletivos que se visitam. Nestes rituais que giram em torno da recepção de povos espíritos ou povos estrangeiros, o entrar e sair da maloca torna-se um jogo de fazer dos estrangeiros parentes e dos parentes estrangeiros.

Rituais de visita

A guerra não é o único modo de relação que ao mesmo tempo engendra, diferencia e conecta conjuntos. Há a alternativa diplomática, por assim dizer, que se realiza na troca de visitas, algo nada trivial para esses povos. Em toda Amazônia ocidental, e especialmente na região enfocada aqui, rituais de visita atualizam relações entre conjuntos que se consideram “parentes” entre si, ou mesmo entre considerados não-parentes e até mesmo que falam línguas distintas. O que denomino aqui “rituais de visita” são festins oferecidos para a recepção de visitantes onde se dá o consumo coletivo de bebidas vegetais fermentadas ou não, preparadas pelas mulheres, e de carnes de caças capturadas pelos homens. São ocasiões de troca de cantos, danças, desafios e brincadeiras sexuais. Essas visitas ritualizadas atualizam, ao mesmo tempo que utilizam como matéria prima, diferenças entre o masculino e o feminino e entre “parentes” e “estrangeiros”.

Uma das primeiras etnografias que destacaram e analisaram esses festins foi a de Siskind sobre os Sharanawa (Siskind, 1973). A clássica análise da “caçada especial” sharanawa colocou os rituais desse tipo no centro da discussão sobre a diferenciação de gênero²¹ na Amazônia. A caçada especial começa com as mulheres se pintando e desafiando os homens a irem caçar. Os homens saem em grupo para caçar, enquanto as mulheres ficam na aldeia preparando bebida de milho. Os homens voltam com largas quantidades de caça, e Siskind menciona que eles voltam cantando músicas kulina (Siskind, 1973:96). A autora conclui a respeito desse ritual que ele simboliza a estrutura econômica da sociedade sharanawa, baseada na “troca de carne de caça por sexo” entre homens e mulheres (Idem:103). Foge do nosso propósito a discussão dessa tese, já convincentemente contestada por Gow (1989).

Outra análise clássica de rituais de visita na região é a do *kachanaua* kaxinawa, realizada por Cecília McCallum (2001). Segundo a autora, os homens de uma das metades kaxinawa partem para uma caçada coletiva e depois retornam adornados, encarnando os *yuxin* (espíritos) das plantas cultivadas. Nas imediações da aldeia, mulheres da metade oposta se juntam aos homens também adornadas, ou seja, transformadas em espíritos estrangeiros. Os homens e mulheres da outra metade (a que recebe os visitantes na aldeia), cumprimentam estes últimos com a fórmula ancestral *aniwa chain*, ou “bem-vindo cunhado-primo cruzado”, o equivalente ao moderno *min ma juaí?* ‘você está chegando?’, na língua dos antigos, *xenipabu jancha*. (McCallum, 2001:140).

Os Kanamari, falantes de língua Katukina que vivem atualmente na Terra Indígena Vale do Javari (mas são originários da bacia do Juruá), realizam o ritual *hori*. No *hori* um “subgrupo” recebia outro com grandes quantidades de bebidas fermentadas de macaxeira e pupunha.²² Costa (2007:80) afirma que o encontro se dava principalmente entre dois chefes que, segundo o esquema sociocosmológico kanamari, englobavam os subgrupos como seu *_warah* (“corpo-dono”). Os visitantes e os anfitriões se referiam uns aos outros como *_tawari*. Afirma Costa (Idem: 81): “[a] relação *_tawari*, como a aquela entre cunhados, é caracterizada pela brincadeira (...)”. Também nesse ritual os conjuntos de visitantes e anfitriões de sexo oposto se engajavam em brincadeiras de cunho sexual e aconteciam relações sexuais entre pessoas de subgrupos diferentes. No entanto, ainda segundo Costa, o ritual não gerava casamentos pois os subgrupos eram endogâmicos. Costa afirma que “[o] propósito principal do *hori* era ver os *_tawari*, visitar suas aldeias e apaziguar possíveis ressentimentos: mas era também uma oportunidade de estabelecer novas relações” (Idem:79).

Erikson (2007) chama atenção para o termo *tawari* que é usado como um vocativo pelos Matis para seus espíritos *mariwin* e, reciprocamente, é o termo pelo qual os *mariwin* se dirigem aos Matis. Como demonstra o autor nesse artigo, os *mariwin* são ao mesmo tempo espíritos da ancestralidade e afinidade. Os *mariwin* são espíritos de mortos mais velhos vindos do mundo subterrâneo, que visitam a maloca Matis para fazer os jovens crescerem, açoitando-os. Na hipótese de Erikson (Idem) o termo *tawari* usado pelos Matis é de origem estrangeira, da língua katukina falada por grupos *dyapa* da região do Jandiatuba e Jutaí, que fica a leste da região tradicionalmente habitada pelos Matis. O rio Jutaí e o rio Jandiatuba ainda hoje abrigam grupos *dyapa* isolados, dos quais os Kanamari que hoje habitam a bacia do Itacoáí (rio que fica imediatamente a oeste desses dois rios citados) reconhecem a língua, adornos, malocas, como sendo destes subgrupos que compunham os conjuntos com a mesma estrutura *_warah* (corpo-dono-chefe), antes do contato permanente com os brancos.

Em 2015 recolhi depoimentos de homens e mulheres Matis afirmando que realizavam um ritual no qual as malocas recebiam espíritos cobertos por capas de envira que chegavam para cantar com as mulheres. Os Matis denominam esses espíritos *koxana*, claramente um cognato do *kohana*, nome pelo qual os Kanamari se referem a “seres celestiais vinculados ao destino post-mortem da alma” (Costa, 2007:270), que também visitam os vivos em suas aldeias (Idem:400). Segundo D’Avila (2017) os Kulina-Pano realizavam um ritual denominado *kuxana*, de visita de espíritos cantores cobertos de envira recepcionados pelas mulheres da maloca. No ritual dos espíritos cantores matses (os *cuedênquido*), estudado em detalhes em minha tese de doutorado (Matos, 2014), os homens *matses* são chamados pelos espíritos de *noshman*, termo que também não é de origem pano e tem um cognato na língua dos Kanamari: *nohman*, denominação que se dá aos principais cantadores dos rituais (Costa, 2007: 337).

Essas são algumas indicações de possíveis trocas que transpassam fronteiras linguísticas. Além disso, os exemplos aqui sumariamente descritos são ilustrativos das diversas maneiras de como a diferenciação nós-outros e entre gêneros se articulam nos rituais de visita. A análise de Siskind da caça especial sharanawa não explicita como a separação entre homens e mulheres no ritual produziria uma diferenciação sociocosmológica, segundo a qual conjuntos formados por mulheres e homens estariam se opondo também como

dois “povos” distintos. No entanto, o detalhe mencionado pela autora de que os homens voltam da caçada cantando músicas estrangeiras (músicas kulina) indica que a saída dos homens da aldeia para caçar durante vários dias produz também sua “estrangeirização”, tal como acontece na festa dos espíritos cantores matses e *mariwin* Matis, bem como no *kachanawa* Kaxinawa, no qual uma das metades encarna espíritos estrangeiros.

Esses rituais, tal como a guerra de captura de mulheres, parecem ser um eixo pelo qual configuram-se e reconfiguram-se conjuntos através de proximidades e afastamentos. Em alguns deles, através da comensalidade, da troca de alimentos em abundância e por vezes da consumação de atos sexuais entre anfitriões e visitantes, relações com estrangeiros eram atualizadas em parentesco. A potencial inimizade era “obviada” (Wagner, 1981: xv) em favor da afinidade. As “brincadeiras” parecem ser importantes aqui como método de transformar relações de potencial inimizade em relações jocosas, características do cunhadio ameríndio. Já nos rituais de visita em que não eram convidados conjuntos de parentesco distintos (como a caçada especial sharanawa, o *kachanawa* kaxinawa ou o ritual dos *cuëdênquido* matses), homens e mulheres encarnam conjuntos em oposição, diferenciam-se entre anfitriões e visitantes, afins são transformados em estrangeiros-espíritos.

Em suma, podemos dizer que esses rituais fazem parte da experimentação dos limites e ao mesmo tempo estabelecem ou atualizam as diferenciações homens-mulheres, nós-outros²³. Vemos a diferenciação entre gêneros se articulando à diferenciação parentes-estrangeiros na ação ritual, quando as passagens do parente ao estrangeiro, e vice e versa, se dão mediadas por ações e relações definidoras da afinidade entre os sexos como a jocosidade e as provocações sexuais, além da troca da carne de caça, que é fruto do fazer-ser masculino, pela bebida vegetal, fruto do fazer-ser feminino.

De parentes a inimigos, de inimigos a parentes

Mais acima afirmou-se que as malocas tinham como *icbo* (“donos”) quase sempre um grupo de irmãos. Suas esposas vinham muitas vezes de malocas aliadas, e os rituais de visita eram momentos propícios para a afirmação dessas alianças. A união matrimonial também se dava entre inimigos, pelo menos desde meados do século XIX, quando se tornou comum a prática de se raptar mulheres.

Conjuntos de parentesco podiam ser formados também entre malocas separadas (mas próximas). Entre os Matses, os parentes que viviam na mesma maloca ou em malocas próximas eram chamados pelo coletivo de referência como *cun matses* (“minha gente”). Outros conjuntos, de malocas que não eram considerados parentes eram considerados “outra gente” *matses utsi*. Já os “outros genéricos”, dos quais eram conhecidos apenas os indícios da existência ou dela apenas se suspeitava e, portanto, não era possível nomeá-los segundo alguma característica específica – tal como foram nomeados os *dëmushbo*, os *tsawesbo*, etc. – eram chamados *dada* pelos Matses e *nawa* pelos Matis. Atualmente os não-indígenas são também denominados *nawa* ou *dada*. Notemos que *dada* é cognato do termo evocado mais acima, que designa “tronco”, “leito de rio”, etc. Designa também “homem”, por oposição à mulher, *chido*. Aqui também ele guarda esse sentido do que dá a forma principal ou basilar dos seres e das coisas.

Dentro do espectro dos considerados *matses utsi* (os outros com os quais possuo relação de aliança ou guerra) pode ser ativado um dualismo que se replica a cada relação estabelecida entre dois conjuntos. Como fica claro em algumas passagens das histórias de guerra apresentadas acima, interlocutores Matses, Matis, Kulina-Pano e Chema afirmam que seus povos estão divididos entre *tsasibo* e *ayacabo* (ou *macubo*). Vimos que os conjuntos *mawi* e *kapishtana*, que hoje formam o conjunto Kulina-Pano, dizem ser, respectivamente, *ayacabo* e *tsasibo* (os *mawi* são os *ayacabo* dos *kapishtana*, e os *kapishtana* são os *tsasibo* dos *mawi*).

Segundo Erikson (1996:93) entre os Matis há uma divisão geral dos viventes em duas categorias, *ayacabo* e *tsasibo*. Os *ayacabo* se associam aos padrões gráficos losangulares, ao doce, claro, novo, fermentado, feminino. Os *tsasibo* estão associados aos padrões gráficos do círculo, ao amargo, escuro, velho, seco, masculino. A denominação *ayakabo* serviria para designar os estrangeiros e descendentes de estrangeiros – ou seja, de mulheres de outros povos capturadas pelos Matis em guerras históricas – notadamente, os descendentes das mulheres Korubo capturadas no início do século XX e os descendentes dos *tsawesbo* citados acima. Assim os *ayakabo* encarnariam os “estrangeiros do interior”, um conceito importante na sociocosmologia de diversos grupos Pano. Afirma Erikson:

Poderíamos pensar que a presença dos *ayakabo* no interior resultaria de acidentes históricos, a saber a captura de estrangeiros que a assimilação precisaria de um certo tempo para se realizar totalmente. No entanto, seria melhor evocar a vontade tipicamente pano de dispor de estrangeiros entre si, portanto de se lembrar o maior tempo possível das origens estrangeiras de certos indivíduos. A recusa, ao menos simbólica, de integrar plenamente os descendentes de prisioneiros parece em todo caso mais remarcável já que os Matis perderam a memória da época que eles capturaram a mulher de origem *tsawesbo*, enquanto que o último ataque guerreiro contra os Korubo, segundo nossas estimativas necessariamente aproximativas, aconteceu em meados dos anos 20 desse século. (Erikson, 1996:98, tradução minha).

A classificação matis de todos os seres em *ayakabo* ou *tsasibo* corresponderia ao dualismo *macubo - tsasibo* presente na cosmologia matses. Entre os Matses os termos *macubo* e *tsasibo* conformam relações de oposição e complementaridade entre matses, animais e seres do cosmos. Atualmente denominam também dois conjuntos de parentes internos ao povo Matses.

Aqui não há espaço para tratar do dualismo *ayacabo-tsasibo* com profundidade, mas podemos vislumbrar que ele de certa forma difrata o triadismo *cun matses - matses utsi - dada* (ou *nawa*). Pois aqueles considerados parentes e/ou aqueles sobre os quais são contadas histórias de convivência ou guerra, e são nomeados de acordo com alguma característica que os particulariza, ou seja, os que passam a ser considerados *matses utsi* depois de conhecidos pelo grupo de referência, podem compor com este último a relação dualista na posição *ayacabo* ou *tsasibo*. Depois do estabelecimento de relações com os não indígenas e a etnicização dos coletivos, o dualismo *ayacabo-t-*

sasibo em seu aspecto sociológico tem se tornado “interno” às atuais “etnias” Matses, Matis, Kulina-Pano.

Já o espectro gradual de relações com a alteridade *matses* – *matses utsi* – *nawa* evoca o centrismo característico do modelo sociopolítico dos povos amazônicos proposto por Viveiros de Castro (2002). Ou ainda ressoa os sistemas de parentesco descritos como “dravidiano amazônico” (Viveiros de Castro, 1993) nos quais uma inflexão socioespacial concêntrica o distinguiria do dravidiano indiano, de estrutura diametral²⁴.

Overing (1975), em seu estudo pioneiro sobre o parentesco piaroa, postula que nos sistemas dravidianos amazônicos a relação de aliança simétrica engendra uma endogamia do núcleo de parentesco, que tende a tomar a aparência de uma consanguinidade fictícia, obtida pela obviação, graças a diversos procedimentos, dos laços de afinidade. A consubstancialidade engendrada na co-residência joga então um papel fundamental nessa equivalência entre convivência e consanguinidade.

Ao considerarmos as relações aqui tratadas diacronicamente podemos perceber diferenças estruturais – ou seja na forma que tomam as relações – entre este modelo e o que foi descrito acima. Vemos que os conjuntos de residência no Javari não eram endogâmicos e, do ponto de vista dos homens donos da maloca (irmãos de mesmo sexo), as relações de afinidade com as mulheres não eram englobadas pela consanguinidade, nem no “nível terminológico”, nem no “nível ideológico”. Mesmo vivendo junto, as mulheres que vinham de outras malocas eram *matses utsi* (por vezes *ayacabo* ou *tsasibo*). Aqui temos que separar cognação ou consanguinidade de convivialidade ou co-residência. Vemos que as relações de afinidade são aqui também equacionadas a relações de alteridade, no entanto, a cognação não é idealmente equivalente à convivialidade. Existem “estrangeiros”, “outros”, *matses utsi*, dentro do próprio conjunto de parentesco – assim como a maloca é feita para os visitantes. Do ponto de vista das mulheres cativas, por exemplo, seus “consangüíneos” viviam distantes.

A ênfase na afinidade e na origem estrangeira das mulheres corresponde à um possível aparentamento com estrangeiros, mesmo do ponto de vista dos homens, mas nas gerações futuras e pelas vias da afinidade. Atualmente, quando os descendentes das mulheres cativas encontram com pessoas de povos ou malocas das quais vieram suas mães ou avós eles conseguem retrazar seu parentesco com tais membros de outros “povos”, e estabelecer relações condizentes com esse parentesco. Como contou certa vez um jovem filho de uma mulher Kulina-Pano capturada quando criança por seu pai, um famoso chefe e guerreiro Matses: “eu sou Matses, mas tenho raiva dos meus pais (pai e irmãos do pai), pois eles mataram os parentes da minha mãe”. Os parentes da mãe desses descendentes de cativas são, portanto, inimigos dos parentes de seu pai, e a pessoa em questão pode se portar como parente ou inimigo, tanto em relação ao grupo no seio do qual foi criado, quanto ao grupo dos seus parentes matrilaterais. Assim as guerras de captura de mulheres projetavam para o futuro, e em um só movimento, a vingança e a aliança. Pois os filhos de cativas possuíam (e possuem) virtualmente entre os *matses utsi* primas cruzadas, ou seja, esposas potenciais, além de tios maternos, sogros potenciais.

Um recente conflito entre os Matis e os Korubo, ocorrido em dezembro de 2015, trouxe novamente à tona essa complexa dualidade parente-inimigo que compõe e de-compõe conjuntos no Javari²⁵. Depois da morte de três matis pelos korubo isolados, os Matis pas-

saram a exigir que a Funai realizasse o contato com esses isolados, mas desde que fosse intermediado por eles. Atualmente, com a convivência com os não indígenas e suas instituições, os tempos são outros e não há mais como manter as relações de guerra e vingança com os *matses utsi*, não é mais possível roubar mulheres dos inimigos. Ao contatar os Korubo junto com a FUNAI, os Matis poderiam apaziguar a raiva dos isolados, fazer com que eles se “acostumem” com os Matis e atualizem seu parentesco que é dado pela história de captura narrada acima. Como afirmam certos Matis em certos contextos, “eu sou Korubo”. O contato com a FUNAI intermediado pelos Matis lhes propiciaria atualizar uma forma de parentesco com os Korubo isolados sem a guerra, e ainda fazer deles os portadores – para os Korubo – dessa nova tecnologia social, o modo de vida junto aos não indígenas.

Por fim, cabe dizer que em muitas narrativas de guerra nos deparamos com o fato de que pessoas que se conheciam mas passavam muito tempo sem se ver, morando em malocas distintas, se visitavam com toda cautela como se estivessem diante de estranhos²⁶. Temos, em suma, um jogo entre aproximações que resultam na atualização de laços de parentesco, e afastamentos que fazem inimigos.

Mas, afinal, de que são feitos os conjuntos?

As histórias apresentadas aqui nos trazem a imagem de uma miríade de grupos locais interconectados pela guerra, que nos remete imediatamente à tese do “macro-conjunto Pano” de Erikson (1986, 1993). Para esse autor, entre os Pano as múltiplas unidades sociais são pensadas necessariamente como incompletas e as relações entre elas estariam orientadas por uma “belicosidade preferencial” e um “ecumenismo linguístico” que, juntamente com um sistema onomástico característico, favoreceriam a coesão do “macro-conjunto”. Ou seja, os grupos buscariam conflitos preferencialmente com outros do mesmo conjunto cultural para obterem cativas que seriam feitas cônjuges, ao mesmo tempo em que manteriam, a despeito de diferenças locais entre línguas e dialetos, uma vontade de comunicação que resultaria na proximidade linguística entre eles. Assim, se na escala local os grupos ou unidades sociais se complementam somente em arranjos históricos não permanentes – haveria a intrínseca necessidade dos outros para a reprodução sociológica do grupo – uma totalidade seria restaurada em nível “macro”, que corresponderia no limite ao conjunto de povos falantes de línguas Pano.

Essa pressuposição da necessidade de algum tipo de totalidade social que busca permanecer como tal nos obrigaria a deixar de lado os movimentos de diferenciação que as histórias indígenas nos apresentam. A ideia aqui é sair dessa armadilha. Pois essas histórias parecem nos dizer que a permanência do mesmo é algo impossível ou até mesmo não desejado, sendo a continuidade e o movimento alcançado apenas na diferenciação. É através das histórias de “outros povos” que cada “povo” conta a sua história. Os *matses utsi* são aqueles que um dia fomos, portanto somos, ou podemos vir a ser. Os *Matses* já foram e são *dēmushbo*, *camumbo*, *mayu*; os Matis *dēshan nikitbo*, *tsawesbo*; os Kulina *mawi*, *kapishtana*...

Pelo menos um dado importante das histórias aqui tratadas nos leva a matizar a tese do “macro-conjunto Pano”: não poucas vezes a guerra de captura de mulheres se deu entre

povos falantes de línguas não-Pano e até mesmo contra não indígenas. E, como vimos acima, nos rituais de visita as diferenças linguísticas parecem ter sido postas em jogo, antes que evitadas. Estamos novamente diante de um movimento que ultrapassa fronteiras culturais ou linguísticas, e que no lugar de dissolvê-las pretende justamente potencializá-las enquanto fontes de transformações. Não só as variações linguísticas (modo de falar), mas também de alimentação, de adornos corporais (constituição do corpo), de tecnologias de guerra, entre outras, aparecem nas narrativas não para serem superadas, mas como catalizadores de movimentos incessantes de diferenciação.

No lugar de buscar unidades sociais com limites pré-definidos, a proposta é seguir o que nos dizem as histórias de guerra, trazendo uma paisagem social fluida, inscrita ao sabor dos acontecimentos pelo andar sem destino prévio, acompanhando o sucesso da caça ou o caminho das presas, as visitas e os conflitos. Uma paisagem de caminhos e malocas que atualmente, mesmo com a constituição de aldeias mais permanentes, faz-se presente nas imagens xamânicas, oníricas, na mitologia, nas narrativas históricas, se reproduzindo em muitas escalas. Esse caráter multi-escalar também pode ser atributo dos conjuntos de relações que buscamos descrever aqui: relações de visita, de guerra, de aparentamento e estrangeirização, de aproximação e dispersão, que têm como produto os “povos” ou “grupos” que se multiplicam ao longo do tempo.

Referências

- AMORIM, Fabrício. 2017. Nos tapiris Korubo: uma perspectiva indigenista das tensões e distensões Korubo (e Matis). Povos Indígenas Isolados no Brasil. <https://povosisolados.wordpress.com/2017/06/18/nos-tapiris-korubo-uma-perspectiva-indigenista-das-tensoes-e-distensoes-korubo-e-matis/>
- ARISI, Barbara. 2007. *Matis e Korubo: contato e índios isolados, relações entre povos no Vale do Javari, Amazônia*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- CALAVIA, Oscar; ARISI, Barbara. 2013. Extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos. *Revista Española de Antropología Americana*. Madrid: v. 43., no. 1. p. 205-222.
- CESARINO, Pedro. 2011. Oniska: Poética do Xamanismo na Amazônia. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 2013. Cartografias do Cosmos: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo. *Mana*. 19(3): 437-471.
- COSTA, Luiz. 2007. *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, UFRJ.
- D'ÁVILA, Janekely. 2017. Os desconhecidos Kulina-Pano do Vale do Javari: os processos históricos e transformações. *Relatório de Qualificação de Mestrado*. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSA. UFAM.
- ERIKSON, Philippe. 1986. “Alterite, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belli-

- queuse quete du soi". *Journal de la Societe des Americanistes*, v. 72, p. 185-210.
- _____. 1993. "Une nebuleuse compacte: le macro-ensemble pano". *L'Homme*, v. 33, n. 126-128, p. 45-58.
- _____. 1996. *La Griffe des Aïeux*. Paris: Peeters.
- _____. 2007. "Faces from the Past. Just How 'Ancestral' Are Matis 'Ancestor Spirit' Masks?" In: C. FAUSTO & M. HECKENBERGER (eds.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, p. 219-242.
- FLECK, David. 2007a. "Did the Kulinas become the Marubos? A Linguistic and Ethnohistorical Investigation". *Tipiti*, v. 5, n. 2, p. 137-207.
- _____. 2007b. "Quienes eran los mayoruna (morike) de Tessmann?". *Amazonia Peruana*, v. 30, p. 305-331.
- _____. 2013. *Panoan Languages and Linguistics*. New York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, n. 99.
- GOW, Peter. 1989. Perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man*: 24., n. 4. p. 567-82.
- _____. 2014. Lévi-Strauss's 'double twist' and controlled comparison: transformational relations between neighboring societies. *Anthropology of this Century*. Disponível em: <http://aotcpres.com/articles/lvistrauss-double-twist-controlled-comparison-transformational-relations-neighbouring/>
- JIMENEZ, Daniel, JIMENEZ, Alejandro & FLECK, David. 2014. *Matses Icampid. La Historia de los Matses. Primera Parte 1860-1947. Enderquio Icampid. Manuel Tumin Chuibanaid. Historia Antigua Segun Manuel Tumi*. Iquitos: Tierra Nueva.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1979. *A via das máscaras*. Lisboa, Editorial Presença.
- MATOS, Beatriz A. 2009. *Os Matses e os Outros. Elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- _____. 2012. "Guerra e Aliança: a política entre os Matses". Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 2 e 5 de julho de 2012, São Paulo (SP).
- _____. 2014. *A Visita dos Espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- _____. 2015. Diagnóstico Participativo do Uso do Território dos Rios Coari e Branco pelo Povo Matis. FUNAI/PNUD, 2015.
- McCALLUM, Cecilia. 2001. *How Real People Are Made*: Oxford, New York: Berg.
- OLIVEIRA. 2009. Sanderson. Preliminares sobre a fonética e fonologia da língua falada pelo primeiro grupo de índios korubo recém contatados. *Dissertação de Mestrado em Linguística*. Brasília: Universidade de Brasília.
- OVERING, Joanna. (KAPLAN). 1975. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: A Study in*

Kinship and Marriage. Oxford: Clarendon Press.

SISKIND, Janet. 1973. *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. Alguns aspectos da afinidade no Dravidiano Amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, E; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Eds). *Amazônia: Etnologia e História indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, USP/FAPESP, p. 149-211.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

WELPER, Elena. 2009. *O mundo de João Tuxaua: (Trans)formação do povo Marubo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

Notas

1 Agradeço a Aline Iubel, Nicole Soares-Pinto e Julia Otero pela leitura da primeira versão e comentários, e especialmente a Marcos de Almeida Matos cujas observações me ajudaram a desenvolver a proposta de descrição dos “conjuntos”.

2 Fala de um guerreiro *camumbo*, segundo relato de Manoel Tumi, ancião e chefe matses morador da aldeia Estirón, no Peru (Jiménez et al., 2014:67).

3 Nesse trabalho irei grafar os nomes de etnônimos atuais em letra maiúscula (como Matses, Matis, Kulia-Pano, Korubo etc). O termo *matses* em itálico se refere ao conceito “gente”, que é igualmente usado pelos Matses, Matis e Kulina-Pano. Os nomes de coletivos que não correspondem às etnias atuais, usados pelos narradores das histórias, serão também grafados em itálico e minúscula.

4 Falaremos sobre os *mayu* mais adiante.

5 Por falta de espaço, não tratarei das narrativas de guerra dos Marubo, falantes de língua Pano do ramo “principal” (Fleck, 2013:11) que também vivem na bacia do Javari, o que certamente enriqueceria muito o presente estudo. Os Marubo possuem uma história particular no Vale do Javari pela agência de um grande chefe-xamã, João Tuxawa, que promoveu a composição desse “povo”, agregando vários pequenos “povos” em relações de aliança e parentesco. Para um estudo dessa história ver Welper (2009).

6 As histórias de guerras aqui apresentadas sumariamente são uma pequena amostra de inúmeras narrativas recolhidas em diversos momentos ao longo de meu trabalho no Javari, tanto no período em que era assessora de projetos da ONG Centro de Trabalho Indigenista (de 2004 a 2007), como no período em que realizei a Pós-Graduação. Em sua maioria os narradores são matses, povo com o qual realizei minha pesquisa de mestrado e doutorado (Matos: 2009, 2014), e matis, com os quais elaborei um diagnóstico participativo para a CGIIRC-FUNAI (Coordenação Geral de Indígenas Isolados e de Recente Contato da Fundação Nacional do Índio) (Matos, 2015). Há também relatos colhidos entre os Kulina-Pano por Janekely Reis D’Ávila, pesquisadora do CTI e mestranda do PPGSCA-UFAM, cuja dissertação de mestrado em elaboração (D’Ávila, 2017)

é por mim co-orientada e orientada pela Profa. Dra. Heloisa Helena Correa. Outra fonte importante foi o livro em que foram registradas e traduzidas para o espanhol as narrativas de Manoel Tumi (Jiménez et al., 2014).

7 Sobre o ritual dos espíritos *cuédênquido* e o *macun aquec* conferir Matos, 2014 e abaixo.

8 Segundo Jiménez et al. (2014:67) isso se deu por volta de 1869.

9 Segundo Jiménez et al. (2014:76) isso ocorreu por volta de 1875.

10 Narrativa registrada em Matos (2014:240).

11 Segundo Jiménez et al. (2014:112) isso aconteceu por volta do ano 1885.

12 Como indica a narração acima, os *mayu* levavam o crânio de suas vítimas para fazer raladores de cipó com os dentes. Eles consumiam cotidianamente uma bebida feita de água misturada com o cipó *chimu* ralado. Segundo um chefe matses (Uaqui Mayoruna), esse cipó chamado *chimu* pelos Matses é o mesmo cipó que os Matis chamam de *tatxik*.

13 Sobre o termo Mayoruna como etnônimo ver Matos (2014:9).

14 Segundo Erikson (1996:96) o rapto das meninas korubo se deu provavelmente na década de 1920.

15 O relato se encontra na íntegra em Matos (2015) e foi traduzido por Binin Carlos.

16 Sobre os diversos grupos considerados atualmente como Korubo, ver Amorim (2017).

17 Nome regional para os barreiros onde alguns animais se concentram para ingerir sal, e que por isso são lugares onde se encontram presas de caça mais facilmente.

18 O padrão patrilocal se mantém até hoje nas aldeias, pois os jovens casais constroem suas casas próximas às casas dos pais do marido.

19 A terminologia de parentesco matses pode ser considerada uma variação do dravidiano amazônico, para detalhes ver Matos, 2014.

20 No caso dos Matis o espaço masculino, também denominado *nantan*, fica no centro da maloca e o feminino ao seu redor (Erikson, 1996).

21 Uso o termo “diferenciação” para me referir às relações entre os gêneros para enfatizar que se trata de um movimento constante de definição de um em função do outro, e não de uma assimetria dada, tampouco de hierarquia ou englobamento.

22 “Os Kanamari (...) são divididos em subgrupos que são designados como ‘animal x’ mais o sufixo *_dyapa*. (...) *Dyapa*’, sem prefixo e não-marcado, não se refere aos subgrupos Kanamari, mas aos grupos falantes de línguas Pano” (Costa, 2007:41), especialmente os Kaxinawá e Marubo.

23 Como afirmaram Calavia e Arisi (2013:219): “Sugerimos aquí la posibilidad de entender los rituales como acciones ‘de laboratorio’. Es decir, como ocasiones de establecer relaciones nuevas – modos nuevos de relación si se quiere – que serán eventualmente aprovechados en la vida cotidiana o pasará a formar parte de la política y la economía corriente (...).”

24 No dravidiano amazônico, como afirmou Viveiros de Castro, “Os consanguíneos estão no centro do campo social, os afins na periferia, os inimigos no exterior. Ou melhor: no centro deste

campo estão os consanguíneos e os afins cognatos co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consanguinidade, que no nível local engloba a afinidade; na periferia do campo estão os consanguíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consanguinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consanguíneos distantes e devolve eventualmente afins reais.” (Viveiros de Castro, 2002:137).

25 Ver Arisi (2007) para mais detalhes das concepções Matis a respeito dos Korubo enquanto parentes e inimigos.

26 Ver por exemplo a história “Cuando Baí y sus compañeros se fueran con Dashé Grande a flechar los mayús outra vez” (Jiménez et al., 2014:120-132).

Recebido em 24 mar. 2017.

Aceito em 6 jul. 2017.